J. B. CAROL

MARIOLOGIA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS

M A R I O L O G I A

POR UNA COMISIÓN INTERNACIONAL DE
ESPECIALISTAS BAJO LA PRESIDENCIA DE

J. B. CAROL, O. F. M.

TRADUCCIÓN DE

MARIA ANGELES G. CAREAGA

PRÓLOGO SOBRE LA MARIOLOGÍA EN EL CONCILIO VATICANO II POR

NARCISO GARCIA GARCES, C. M. F.

PRESIDENTE DE LA SOCIEDAD MARIOLÓGICA ESPAÑOLA

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXIV

INDICE GENERAL

Págs.

MARIOLOGIA

TOMO I

FUENTES E HISTORIA DE LA MARIOLOGIA

TOMO II

TEOLOGIA MARIANA

LA VERDAD TEOLÓGICA MARIANA

PRESENTANDO UNA OBRA QUE NO NECESITA PRESENTACION

Agitado por las prisas y distraído en múltiples tareas conciliares, recibo en la Ciudad Eterna una carta del director de la BAC. La leo apresuradamente. Al terminar la lectura, se me han grabado tres palabras: P. Carol, Teresianas, la Virgen en el concilio. De prisa también, doy mi conformidad. Cuando quise reflexionar, el compromiso estaba contraído. Y no me arrepiento.

Han pasado veinticinco años. Con el P. Carol nos reuníamos en el grande colegio franciscano de Roma los PP. Roschini, Sträter y el que suscribe. Planeábamos por la gloria de la Virgen. Pronto vino la segunda guerra mundial, que nos dispersó a todos: el P. Roschini siguió con su recién fundada *Marianum* y sus libros de divulgación. El P. Sträter supo rodearse de colaboradores que en Alemania publicaron los tres volúmenes de *Katholische Marienkunde* (María en la revelación, en la teología, en la vida cristiana), lo mejor, ciertamente, publicado sobre la Virgen en Centroeuropa. El P. Carol volvió a Estados Unidos, donde brilló pronto como campeón de la corredención mariana, fue alma de la Sociedad Mariológica Americana y del anuario *Marian Studies* desde su principio, y galvanizó el equipo a quien se debe la *Mariology* que hoy aparece en castellano.

De mí mismo sería inmodestia y fatuidad decir una palabra, porque, más que causa, he sido ocasión de que se hiciera algo. Si pienso en la Sociedad de Mariología (con sus 25 volúmenes de *Estudios Marianos)*, en la revista *Ephemerides Mariologicae* (que está en su año 14) y en varias obritas propias, pasan de cuarenta los tomos llevados a la imprenta. Y, la verdad, es grato y es conmovedor volver con el recuerdo a la celda del P. Carol, allí en el *Antonianum* de Roma.

¿Y las Teresianas, que han traducido esta pequeña enciclopedia mariana? Otra serie de recuerdos gratísimos: de su insigne fundadora, la Srta. Segovia, que de palabra y por escrito supo grabar el marianismo en sus hijas como nota esencial y distintiva de la Institución; de su directora general, la Srta. Carmen Sánchez Beato, la única firma femenina que figura en el anuario de la Sociedad Mariológica Española; de las conferen-

cias marianas tenidas en su casa central, en las casas de formación de Madrid, de Los Negrales, de Méjico.

Me complace colaborar de algún modo a la obra del P. Carol, que se publica ahora en español, traducida por la BAC; y me obliga a ello la invitación que me hacen las Teresianas. Pero, sobre todo, me fuerza el mismo tema: «La Santísima Virgen en el concilio».

No se trata de un capítulo doctrinal. Tampoco de un comentario al capítulo sobre la Virgen, recién aprobado por el concilio. Todo eso tendrá su lugar, creo que pronto, en otras publicaciones de la BAC.

Escribiré, pues, algo de crónica, como quien dice; pero sin ceñirme a lo meramente anecdótico y superficial: que si Juan XXIII va peregrino a Loreto para impetrar la asistencia de la Virgen sobre la magna asamblea; que si los Padres se dirigen desde el palacio a la basílica cantando el *Ave, maris Stella*; que si las sesiones todas se celebran presididas por magnífico tapiz, suspendido en la parte delantera del baldaquino de Bernini, en que se representa la coronación de la Virgen por su divino Hijo... Todo eso sería interesante y curioso; pero lo han contado ya los periodistas. Quiero hacer algo de crónica; pero algo más seria, más orientadora, más trascendental.

En las páginas que siguen van a desfilar muchos nombres de maestros, escritores, autoridades, prelados, y nos interesa declarar nuestra actitud y sentimientos para con todos ellos sin distinción. Para con sus personas guardamos sincero afecto humano y caridad cristiana; para su representación y dignidad, toda la consideración y reverencia que a cada una corresponda; para sus enseñanzas y actitudes doctrinales, el natural respeto junto con la franqueza y libertad para señalar lo que en actitudes y enseñanzas creamos equivocado y menos conforme con el respeto debido al recto sentir cristiano y al magisterio pontificio.

I. LA VIRGEN EN EL PRECONCILIO

El tema mariano estaba en el ambiente, como podían estarlo los grandes movimientos litúrgico, ecumenista, de apostolado seglar, o cualquier otro de los que la Iglesia habría de ocuparse reunida en concilio, es decir, al tomar conciencia de las corrientes que en su seno provoca el Espíritu de verdad.

Podríamos decir más: ese movimiento mariano, por más de un título, revestía condiciones singularísimas: era más antiguo

que ninguno de los antes mencionados; y más que ninguno debía su nacimiento y desarrollo a repetidas intervenciones pontificias.

Por eso, apenas se anunció el concilio, llegaron a Roma más de seiscientas peticiones de que se hablase de la Virgen; y más de quinientas pedían que se declarase como doctrina católica la misión o carácter social de la Virgen y su mediación universal.

Sería grato, sería útil extendernos aquí hablando de avances de esquemas para la correspondiente constitución dogmática, de criterios con que la misma debería redactarse, etc., etc. Pero iríamos demasiado lejos.

En cambio, a los lectores tal vez interese más alguna idea sobre la amplitud del movimiento mariano antedicho, cuya consideración y alcance no podrían pasar inadvertidos.

Pensemos que en el siglo XIX se fundaron cerca de treinta congregaciones religiosas de varones bajo el nombre y el estandarte de la Virgen. El número de esos religiosos, en 1962, no bajaba de 61.000, consagrados todos ellos a extender la devoción y glorias de la Virgen como medio de apostolado.

Las congregaciones de religiosas algunos las elevan hasta 700, en las cuales cerca de 250.000 enfermeras, misioneras, profesoras, etc., están consagradas a la Señora y a propagar su amor para llevar a Cristo las almas [1].

Pensemos que las apariciones de la Virgen reconocidas y aprobadas por la Iglesia, a partir de 1830, con la Medalla Milagrosa, han sido como las grandes llamadas de Dios, que quiere salvar al mundo valiéndose de su Madre, como por ella se nos dio en la Encarnación.

Pensemos especialmente que, como ya hemos insinuado, en en el último siglo han sido los papas no sólo espectadores complacidos, sino decididos fautores del movimiento doctrinal y devocional mariano, y nos persuadiremos que el concilio no podía soslayar el tema de la Virgen.

Ahora bien: el hecho de haber sido promovido por los papas daba seguridad y fortaleza en su posición a los que rinden obsequio al magisterio ordinario; pero eso mismo predisponía en contra a quienes son menos sensibles a ese magisterio y piensan más en la dificultad que los ortodoxos y protestantes experimentan ante el sucesor de Pedro.

Hubo algo más que imponía el tema, y es que, por influjos ecumenistas mal entendidos, algunos católicos pusieron en

[1] La realidad, causas y apreciación teológica del movimiento mariano véanse en ALDAMA, S. I., *María en el tiempo actual de la Iglesia* (Zaragoza 1964) c.1 p.3-47.

tela de juicio o negaron verdades tan vividas por el pueblo cristiano como la perfecta virginidad de Nuestra Señora, el conocimiento de la maternidad que el ángel Gabriel le proponía y, por ende, la eficacia salvadora de su consentimiento y su papel de Madre y Medianera de la Iglesia.

Aires de fronda

Desde hacía, pues, varios años, soplaban ya aires de fronda. Se dio cuenta de ello Pío XII y, queriendo orientar a todos, además de sus inmortales encíclicas y constituciones sobre el Cuerpo místico de Cristo, sobre la Asunción o la Realeza de María, junto con sus alocuciones y mensajes radiofónicos—¿quién no recuerda algunos tan significativos y valiosos como los dirigidos a Portugal (1942), a España (12 de octubre de 1954)?—, aparte de todo eso, un día quiso señalar el recto camino medio que debían seguir los teólogos al hablar de la Virgen, y a ellos se dirigió en particular. No pudo bajar el gran pontífice al *auditorium pianum* de la vía della Conciliazione; pero, reunidos silenciosamente en el magnífico salón, pudimos todos oírle cuando, *data opera*—como decimos con frase latina—, muy a sabiendas y de propósito, como maestro, indicaba el método o camino para pensar y escribir rectamente de la Virgen Nuestra Señora:

> Se aparta en absoluto de la verdad quien piensa que pueden explicarse o definirse rectamente la dignidad y excelencia de la Bienaventurada Virgen a base de solas las Escrituras; se equivoca de medio a medio quien juzgue que las mismas Escrituras pueden interpretarse debidamente sin atender a la tradición católica y al magisterio... Observadas exactamente esas normas..., la teología mariana avanzará por el camino medio, guardándose de toda falsa exageración de la verdad y deponiendo el vano temor de los que creen atribuir a la Virgen más de lo justo y andan repitiendo que, honrando e invocando a la Virgen, se quita al Hijo algo del honor y confianza que a Él solo son debidos. Es cierto—continuaba el papa—que cuanto tiene la Virgen lo debe a Jesucristo, y, por eso mismo, admirando y celebrando a María, admiramos y celebramos la divinidad, el amor y el poder de su Hijo y Redentor, Jesucristo; pero, por lo demás, son tantas las gracias que el Hijo ha concedido a la Madre, que superan inmensamente los dones y gracias de todos los hombres y ángeles, de suerte que no puede darse nunca dignidad que exceda o iguale a la divina maternidad [2].

Lo repetimos: el impulso y desarrollo mariológico se deben al magisterio de los papas del último siglo. Magisterio tan abundante, que al citado P. Marín le han bastado 161 páginas para compilar todas las enseñanzas de papas y concilios desde

[2] *Inter complures*, 24 oct. 1954; H. Marín, *Documentos marianos* p.830 n.918.

el principio de la Iglesia hasta 1846; y ha necesitado 688 para recoger las emanadas desde esa fecha hasta 1954. Y magisterio tan avanzado, que no recuerdo mariólogo moderno alguno que haya pasado la raya, es decir, no sólo las normas, sino tampoco las afirmaciones expresas de Pío XII.

Orígenes de la división

De los tiempos de Pío IX arranca el *resurgir* de la mariología. Y subrayo la palabra *resurgir*, porque, dígase lo que se quiera, cuanto han dicho en nuestros días los teólogos más avanzados estaba dicho por grandes figuras de nuestros clásicos de los siglos XVI-XVII; si algunas explicitaciones parecen nuevas, son debidas a los papas, en particular a Pío XII.

Y en la misma época de Pío IX [3] comenzó también el movimiento ecumenista, que en nuestros días alcanza una fuerza notable, con sus aciertos y sus frutos previsibles; pero también con sus riesgos, si desconoce medida y vallas en los métodos.

Por razones obvias, hasta hace poco tiempo en España e Iberoamérica no sentíamos el ecumenismo y su necesidad con la urgencia con que era sentido por muchos de los que viven entre cristianos separados de la única verdadera Iglesia de Cristo.

Todavía más: para los orientales ortodoxos y para los protestantes, el obstáculo mayor y la mayor dificultad para su acercamiento a Roma es la figura del papa con su jurisdicción universal inmediata y con la infalibilidad *ex sese*, como dijo el Vaticano I, es decir, propia y personal y no dependiente del concilio, para entendernos fácilmente.

Para mayor abundamiento, se ha dado el caso de que, efectivamente, por sí y fuera de concilio, Pío IX y Pío XII han definido los dogmas de la Concepción Inmaculada y de la Asunción de la Virgen en cuerpo y alma al cielo; dogmas que hoy debe abrazar quien desee contarse como miembro de la Iglesia católica. Y nace, por desgracia, la frase tan manida como falsa: la Virgen es un obstáculo a la unión, la Virgen divide a los cristianos [4].

No, la Virgen no divide; la Madre no destruye jamás la fraternidad de sus hijos. La Virgen no figuraba ciertamente entre los motivos o pretextos que impulsaron a los fautores de la reforma protestante. Separan la infalibilidad pontificia y

[3] Véanse los tres primeros documentos de la colección *Unità Cristiana e movimento ecumenico*, de C. BOYER y D. BELLUCCI (Roma 1963).

[4] Quien desee ver la falsedad de esa frase, lea al americano W. MOST, *De corredemptione praesentanda protestantibus:* Ephemerides Mariologicae (1964) 407-482.

las verdades que resaltan con sólo contemplar a la Virgen: su gracia, su intercesión en el cielo.

La Virgen, insistimos, no divide; pero tenemos ya formado el *slogan* perturbador y el ambiente en que se moverán algunas actuaciones conciliares.

La idea ecumenista condicionará gran parte del concilio; pero, de manera singularísima, la actitud frente a los temas marianos y frente al magisterio universal del Romano Pontífice. Y como quiera que los progresos de la ciencia mariana han tenido en los papas sus impulsores máximos, la doctrina sobre la Virgen tendería a ser rebajada o preterida por motivos no puramente teológicos: Nada que pueda exasperar a protestantes y ortodoxos; nada que no conste de modo explícito en el magisterio solemne; nada enseñado en encíclicas y documentos no definitorios, aunque se trate de un magisterio continuado, repetido, en una línea tradicional clara y ascendente. Era una actitud.

La otra, en cambio, podría resumirse así: El espíritu ecuménico y la caridad con los que se hallan fuera de la Iglesia tienen cabida no en la investigación de la verdad, no en la recta formulación de la verdad descubierta en las fuentes de la revelación, sino en la forma y modos (caridad, sinceridad, amor comprensivo) con que se proponga y se trate de aclarar la verdad misma.

Por tanto, para redactar la doctrina católica sobre la Virgen han de valer y han de citarse las enseñanzas del magisterio, como han valido y se han citado en todos los esquemas.

Eran, pues, modos diversos y criterios diferentes que en el concilio habrían de enfrentarse:

—Ecumenismo a ultranza y prescindencia práctica del magisterio pontificio.

—Método teológico tradicional y empleo normal del magisterio, norma próxima en la ciencia sagrada.

Con esas orientaciones opuestas veníase escribiendo desde años atrás acerca de los adelantos mariológicos, en particular de los planteados por las enseñanzas de Pío XII [5].

Pronto saltó una distinción hiriente, y se habló de «minimistas» y «maximalistas». Nada mejor, por desgracia, para encender las pasiones y envenenar los ánimos. Ya el año 1958, centenario de las apariciones de la Virgen, tendría lugar en

[5] Como muestras de ambos métodos pueden verse, por un lado, los autores alemanes de que habla D. FERNÁNDEZ, *María y la Iglesia en la moderna bibliografía alemana:* Estudios Marianos 18 p.55-107; y, por otro, el volumen *Conclusiones mariologicae* (Madrid 1962), editado por miembros de la Sociedad Mariológica Española.

Lourdes un choque que, en el campo de las ideas, podría llamarse violento. Lo ocasionó Koester, que reducía las diferencias a lo que él llamó concepciones *cristotipista* y *eclesiotipista*.

Creemos que es difícil, tal vez imposible, y siempre peligroso, definir en dos palabras esas opuestas concepciones; pero hemos de intentarlo:

Los eclesiotipistas ponen a María del lado de la Iglesia y frente a Cristo, de quien la Virgen, la primera, recibe la gracia y redención que salvará a María y a todos los hombres. Por eso, la Virgen, que recibe la salvación y la gracia para sí y para todos, es imagen, tipo y, en algún instante, como personificación de la Iglesia, que mirará siempre a la Virgen como prototipo. La Virgen, pues, hablando con propiedad, habrá de llamarse miembro singularísimo de la Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, pero no corredentora, ni medianera, ni Madre.

Los cristotipistas [6], afirmando ante todo que María es redimida por Jesucristo, la ven asociada a su divino Hijo en el misterio de la redención, como Eva segunda del segundo Adán; de manera que, por disposición divina y correspondiendo a la misión que Dios le señalara, mediante la gracia recibida de Jesús, con su concurso a la encarnación redentora y asociada generosamente al sacrificio de Jesús en el Calvario, contribuyó, a su modo, a la salvación del género humano y a la formación misma de la Iglesia, de la cual no sólo es miembro distinguido, sino de verdad Madre, y Medianera, y Abogada.

Con esta exposición, aunque esquemática, podremos entender muchos episodios y forcejeos que acaso se adivinen o entrevean en las páginas siguientes [7].

II. LA VIRGEN EN LOS TRABAJOS CONCILIARES

El concilio Vaticano II comenzó bajo el signo mariano. ¿Quién no lo recuerda? En vísperas de su apertura, Juan XXIII acudió devotamente en peregrinación a Loreto para impetrar las bendiciones del cielo por mediación de la Señora.

El 11 de octubre de 1962, fiesta de la Divina Maternidad, y cantando, entre otros himnos, las estrofas venerables del *Ave*,

[6] Notemos la desigualdad e inconsecuente formación de esos neologismos. *Cristotipismo* nos habla de Cristo, tipo de María. *Eclesiotipismo*, en cambio, no dice que la Iglesia sea tipo de María, como parece reclamar el paralelismo, sino que María es figura y arquetipo de la Iglesia.

[7] Si se nos permite la inmodestia, remitiremos a los lectores a nuestros estudios *Entendámonos*, *Orientaciones desorientadas*, *Compra la verdad y no la vendas*, *Viejas lecciones con aplicaciones a nuestros días*. Los dos primeros, en Ephemerides Mariologicae 11 (1961) 139-168 y 401-436; el tercero, en el vol.23 de Estudios Marianos p.9-42; y el cuarto, en *Criterios orientadores en teología mariana* (suplemento al vol.24 de Estudios Marianos), p.59-84.

maris Stella, entraban procesionalmente en la basílica de San Pedro los Padres conciliares.

Imposible seguirlos paso a paso en sus deliberaciones. Nosotros iremos como a saltos, sobre la marcha del concilio, para fijarnos en lo relativo a la Virgen.

Primeros pasos

De la primera etapa conciliar poco habremos de decir. Tras la retirada del esquema sobre la revelación, la etapa de 1962 se consagró casi por entero a la constitución de la liturgia. En ésta se introdujo un inciso que el criterio ecumenista dominante en la Comisión doctrinal hubiera ciertamente cercenado; pero entonces pasó, y, como sabemos, fue promulgado al terminar la segunda etapa, con la aprobación del concilio y la firma de Pablo VI. Ese texto, que para siempre indicará un punto de doctrina católica, dice así:

Sancta Ecclesia Beatam Mariam Dei Genitricem cum peculiari amore veneratur, quae indissolubili nexu cum Filii sui opere salutari coniungitur...

La Santa Iglesia venera con singular amor a la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, que con lazo indisoluble está unida a la obra redentora de su Hijo...

La teología declarará el valor y alcance de esa sentencia, que no podrán ya ser contradichos, aunque a veces, por motivos ajenos a la verdad católica, quiera evitarse la expresión.

Las discusiones sobre la liturgia se prolongaron desmesuradamente. Faltaban pocos días para terminar la etapa primera, y alguien propuso que, como el esquema sobre la Iglesia se preveía largo y difícil, se abordara antes el estudio sobre la Virgen, que fácilmente podría terminarse.

La idea no prosperó. Al revés: porque, comenzado el estudio de la Iglesia, un Padre moderador, inesperadamente y contra lo que se preveía en los esquemas presentados, anunció que en el esquema sobre la Iglesia se hablaría de la Virgen.

La propuesta de adelantar el estudio de la doctrina mariana para poderla promulgar el 8 de diciembre de 1962 había servido para suscitar una conmoción reveladora de que las corrientes mencionadas más arriba habrían también de enfrentarse en el concilio.

Desandemos unos meses o un par de años, hasta los orígenes del esquema sobre la Virgen.

Orígenes del esquema primitivo

El texto que debía recoger y formular la doctrina sobre la Virgen se elaboró en tres sesiones, celebradas durante los meses de junio, septiembre y noviembre de 1961, por una subcomisión de la Comisión doctrinal preparatoria del concilio. De la subcomisión mencionada formaban parte teólogos de Italia, Francia, Alemania, Bélgica, España, Estados Unidos, Brasil... Alguien presentó más tarde este texto como obra exclusiva de un teólogo cuyas opiniones no se comparten. Ciertamente no lo fue. En cambio, más adelante se formaron bloques por nacionalidades, que al principio no existieron.

El texto figuraba como un capítulo del esquema sobre la Iglesia; hasta que en otra asamblea de la subcomisión (2-3 de marzo de 1962) se acordó presentarlo por separado.

Y como esquema particular llegó a la Comisión central, que con grande mayoría lo aprobó. Con algunos pequeños retoques, ése fue el texto distribuido el 10 de noviembre de 1962, en el mismo cuaderno que el esquema *De Ecclesia*, y del cual no llegó a ocuparse el concilio en la primera etapa, como antes dijimos.

En marzo de 1963, no ya la Comisión central preparatoria, que había dejado de existir, sino la Comisión doctrinal del concilio, como respondiendo a la voz que en la etapa primera había pedido la fusión de los esquemas de la Iglesia y de la Virgen, acuerda nuevamente que de la Virgen se hable en esquema propio, y perfecciona lo referente a la asociación de María con Cristo y al título de Medianera. Por cierto que, en esa ocasión, y propuesta por tres doctores alemanes, se introdujo en el texto una frase tan hermosa como ésta:

(B. Virgo) pro omnibus per Christum intercedit, ita ut in omnibus gratiis hominibus conferendis adsit materna caritas B. Virginis.	*(La Virgen) unida a Jesucristo, ruega por todos, de suerte que en la dispensación de todas las gracias a los hombres actúa el amor materno de la Virgen.*

¡Cuánto cambiarían luego las cosas en pocos meses! El 22 de abril, Juan XXIII mandaba que se enviase dicho esquema al estudio de los obispos. Medio año más tarde veríamos lo que esos estudios daban de sí. Ahora salgamos un poco del concilio.

Enrarecimiento del ambiente

Porque al margen de los pasos oficialmente conciliares, se dieron muchos en uno y otro campo.

En el mes de febrero (estamos siempre en 1963) se mandó a los obispos de Francia y a muchísimos otros el estudio de

Laurentin *Le schéma de Beata Maria Virgine*, n.5.º de *Études et documents*.

El mismo mes el episcopado chileno publicaba un nuevo proyecto de esquema. En ambos documentos aparecen ya criterios que luego se extenderán: ecumenismo; uso exclusivo de la Biblia; prescindencia del magisterio de los papas; claro minimismo.

Aunque algunos abusos o errores particulares no justifiquen la condenación de principios y criterios válidos, es cierto que en los últimos años (1961-1963) hiciéronse públicos algunos escritos y actitudes que favorecían a los que temen peligros y errores en la devoción a la Virgen y en ensalzar sus glorias.

Mencionaremos tres de esas manifestaciones, fraguadas, por fortuna, fuera de España.

Recuerdo, pues, en primer lugar, el opúsculo *Marie-Jésus, Sauveur des hommes*, el cual, con sus exageraciones y novedades en el modo de explicar el misterio de la encarnación y de la maternidad divina, con la ligereza y osadía en negar la redención pasiva de la Virgen y en hacer de Jesús y María una causa única de la salvación del hombre, se buscó una condenación obligada [8].

Hemos de citar otro movimiento desorbitado del cual era motor y centro un ex religioso francés. Este movimiento tuvo repercusiones en varias ciudades de Francia y de España. Sus hojas de propaganda en Madrid, *María ¡Mater!*, *Dios-Nosotros*, *La consagración del «María ¡Mater!»* y otras, más o menos reservadas, hacían pensar en un verdadero iluminismo que sugestionó a un grupo de incautos. Ese movimiento exageraba el papel de la Virgen en la economía de la gracia, cultivando no sé qué ciega confianza en la eficacia mágica de la invocación *¡María, Madre!*, verdadero talismán o abracadabra de salvación y vida nueva.

Como nota final que ayude a formarnos un juicio cabal sobre el movimiento en cuestión, diremos que la edición segunda de la hoja sobre *La consagración del «María ¡Mater!»* se presentaba con la siguiente licencia para su impresión: «Licencias: San Mateo 17,11».

En Francia también, la publicación *La Verité*, desde hace unos años, constituye otro ejemplo doloroso y grotesco de un iluminismo fatal.

Su director, P. Michel Collin *(Clémery*, par Nomeny-Meurthe-et-Moselle-France), como llevado de un amor exa-

[8] Véase un resumen en *Maria-Iesus, hominum Salvator*, por FR. SIMON A MARIA IMMACULATA (Mainvilliers 1963).

cerbado a la Iglesia y a la Virgen, ha convertido a *La Verité* en portavoz de ese pobre antipapa que se titula Clemente XV, el cual, a base de revelaciones y hablas celestiales, la emprende constantemente contra Pablo VI y la Iglesia de Roma con pretexto de defender a la Virgen y a la Iglesia renovada.

Verdaderamente que con tales defensores pueden perderse las mejores causas.

Dejemos esas notas desagradables, con las cuales nada tiene que ver ni la devoción del sencillo y devoto pueblo cristiano, ni mucho menos los escritos de los teólogos tradicionales, que, previendo la lucha inevitable, perfilaron a tiempo sus puntos de vista o sus posiciones, si así queremos llamarlas. Aludimos a dos libros que salieron precisamente para orientar en las labores conciliares.

El primero, *Conclusiones mariologicae* (Madrid 1962), en siete estudios monográficos, escritos por miembros de la Sociedad Mariológica Española, presentó los criterios y el material suficiente para orientar. Reconocemos y lamentamos la corta publicidad del volumen, que, seriamente estudiado, por sí solo podía haber clarificado muchas cuestiones luego debatidas y hubiera bastado para el triunfo digno de la Madre de Dios y Reina del universo.

Unos meses más tarde, en el mismo año 1962, la Pontificia Academia Mariana Internacional publicaba un grueso volumen, *De Mariologia et Oecumenismo*, señalando criterios, desatando dificultades y demostrando que las objeciones ahora presentadas no influyeron de ningún modo cuando se consumó la ruptura de ortodoxos y protestantes con la Iglesia.

Los que querían modificar el espíritu y dirección del esquema oficial sobre la Virgen, ante todo debían responder a la verdad y doctrina de volúmenes como ésos. Pero, desgraciadamente, ni en algún congreso ni por escrito hubo diálogo con ellos.

Volvamos al concilio

Así anduvieron las cosas desde la Inmaculada de 1962 hasta San Miguel de 1963.

En la congregación general del siguiente día, 30 de septiembre, puede decirse que empezó la polémica sobre la Virgen.

El cardenal Frings, en nombre de los conciliares de Centroeuropa, pide que de la Virgen se hable en el esquema de la Iglesia. En el mismo sentido hablan varios Padres del grupo que se alinea tras Alemania.

Esta posible actitud la habían previsto los consultores del episcopado español y habían redactado un esquema en el cual se exponían los oficios y grandezas de la Virgen precisamente relacionada con la Iglesia; pero, eso sí, en sus relaciones verdaderas y adecuadas.

En ese sentido habló serena y autorizadamente el cardenal Arriba y Castro el día 3 de octubre: Es preferible hablar de la Virgen en esquema propio y aparte, porque lo propio y característico de Nuestra Señora son sus relaciones del todo únicas con el Verbo encarnado, relaciones que, por su dignidad y riqueza, desbordan un tratado de eclesiología. Si se adopta la resolución de incluir el estudio de la Virgen en el tratado de la Iglesia, es imprescindible consagrarle un capítulo entero (con preferencia el segundo), conservando el título de Madre de la Iglesia y explicando claramente el papel singularísimo de María en la historia de la salvación.

Durante todo el mes de octubre se mantuvo un trabajo oculto, pero intenso, en torno a la cuestión mariana.

El día 9, la Comisión doctrinal, que sin embozos había mostrado ya sus preferencias contra lo resuelto antes por las Comisiones central y coordinadora, decidió incluir el estudio sobre la Virgen en el esquema de la Iglesia. Quizás corrió demasiado, por lo que luego sobrevino.

El día 11 Pablo VI presenta a la Virgen el homenaje del concilio «en el momento en que se dispone a hablar de la Señora, Madre de Cristo, y, por lo tanto, Madre de Dios y Madre nuestra» [9].

El 21, el cardenal de Santiago de Chile divulga por Roma un documento que sintetiza la corriente del esquema chileno divulgado hacía ocho meses.

El 23 se anuncia la resolución de que, oído el parecer de los Padres, decida el concilio si se habla de la Virgen en el esquema de la Iglesia o en esquema separado. ¿Era un correctivo a la determinación del día 9? En favor de la sentencia tradicional hablaría el cardenal Santos, arzobispo de Manila; por la corriente nueva, el de Viena, cardenal Koenig.

El 24 fue aprobado el texto de la constitución sobre liturgia (n.103), a que aludimos anteriormente.

No era difícil predecir el resultado probable de la votación; pero, si así puede decirse, fue aquélla la batalla más hermosamente reñida, que en su resultado llevó una amonestación muy seria a los extremismos.

[9] Véase AAS 55 (1963) 872-874.

De recordar algo, lo mejor sería traer los discursos de los cardenales Santos y Koenig: la teología, la historia, favorecían al primero; las corrientes ecumenistas, que en tantas ocasiones han condicionado la marcha del concilio, favorecieron a Koenig, cuya posición fue aprobada por un margen de 17 votos sobre la mitad requerida.

No comentaremos ahora ni la pasión que pusieron por igual los contendientes de ambos bandos ni las lecciones que del resultado podían deducirse.

Quisiéramos subrayar (sólo subrayar) lo que se votó el 29 de octubre de 1963 y lo que en aquella votación entraba en juego.

El objeto de la votación se contenía en la pregunta siguiente: *¿Ven bien los Padres que el esquema de la Virgen, Madre de la Iglesia, se adapte* (o arregle) *para hacerlo capítulo VI del esquema sobre la Iglesia?*

No se preguntó a los Padres si el esquema presentado debía rechazarse o anularse; pero fue inmediatamente rechazado y anulado, para sustituirlo por otro muy diverso en los criterios, en el contenido, en el espíritu.

Por eso hicimos notar desde un principio que, si bien de la Virgen podía hablarse en el tratado de la Iglesia, lo que movía al cambio no era una razón o motivación estrictamente teológica. En otras palabras, no era un punto de doctrina; era una tónica, una mentalidad.

Llegadas de Maguncia, habían corrido por toda Roma unas *Anotaciones al esquema de la Virgen María, Madre de la Iglesia*. Estaban fechadas a 30 de julio de 1963, y eran un ejemplo típico de minimismo, falto del sentido teológico, y ciertamente escritas en tono muy diverso del empleado por los santos y los papas al hablar de la Virgen Nuestra Señora.

Sin embargo, esas *Anotaciones* hízolas suyas el episcopado de lengua alemana, que presentó, además, doce páginas de observaciones generales sobre el esquema o particulares sobre cada número.

Pues bien: siguiendo paso a paso esos escritos, dos teólogos españoles escribieron unas *Respuestas a las objeciones presentadas de aquí y de allá contra la doctrina sobre la Santísima Virgen* [10], que también se difundieron por Roma, sobre todo en vísperas de la famosa votación.

[10] Naturalmente, esos escritos, de una y otra parte, están escritos en latín. Y en latín pueden encontrarse objeciones y respuestas en el opúsculo *Sancta Maria, Ecclesiae Mater* (Madrid 1964).

Y aducimos la historia de esas escaramuzas, porque en la página última de las respuestas a las dificultades alemanas encontramos resumido el pensamiento antes enunciado. Decíamos entonces: «Quien sopese atentamente las dificultades alegadas y las respuestas que hemos dado, llegará a esta conclusión, a saber: que se trata no de un punto particular de doctrina, sino más bien de una mentalidad o de un modo general de considerar a la Santísima Virgen.

Y las dos mentalidades son éstas:

—Una tradicional.	—Otra descubierta en nuestros días.
—Una que reconoce las enseñanzas pontificias al hablar de la Virgen.	—Otra que pasa por alto las enseñanzas de los papas.
—Una que por nada quisiera disminuir sus grandezas.	—Otra con un complejo de pensar siempre que se la alaba demasiado.
—Una que reconoce a María como a *verdadera* Madre nuestra y de la Iglesia.	—Otra que hace a la Virgen igual o semejante a nosotros, como hermana mayor de la familia.
—Una que abiertamente fomenta la devoción a la Señora.	—Otra que barrunta peligros en toda devoción mariana.

En esas dos concepciones o mentalidades hemos de considerar todavía dos cosas: la verdadera doctrina sobre la Virgen y el lugar que dicha doctrina ha de ocupar en los esquemas del concilio.

Para nosotros, ¡no hay que decirlo!, lo fundamental es la doctrina misma, fiel a la tradición y al magisterio. El lugar es cosa secundaria.

Ahora bien: cuantos propugnan que se hable de la Virgen en el esquema de la Iglesia, siguen la que hemos llamado mentalidad nueva. Y como no podemos abrazar esa nueva concepción, desconfiamos grandemente del propósito de hablar de la Virgen en el capítulo último del tratado de la Iglesia».

Los hechos, por sí solos, aclararían pronto muchas cosas. Leídas ahora, tienen algo de ironía amarga las palabras de Congar: «Il ne s'agissait... de diminuer ni les privilèges de la Mère de Dieu ni l'expression de la croyance catholique» [11].

Es claro que nuestras pobres discusiones no aumentan ni disminuyen lo que la Virgen es, lo que la Virgen representa y hace; pero la expresión de la creencia católica puede ser acabada y plena, y puede también quedarse mezquina y alicorta. Un año de lucha tenaz para que a la Virgen se le reconozcan

[11] Y. M.-J. CONGAR, *Le Concile au jour le jour*. Deuxième session (Paris 1964) p.100.

o se le nieguen los títulos de Medianera, Madre de la Iglesia y Eva segunda asociada a Jesucristo, parécenos no un síntoma, sino una prueba contundente.

Continúa la pugna

Pero sigamos adelante. Estamos aún en la segunda etapa del concilio.

No habían pasado sino dos semanas de la famosa votación, y el esquema primero, un poco desordenado, si se quiere, pero denso de doctrina y elaborado con criterio teológico, lejos de ser adaptado al esquema de la Iglesia, desapareció sin dejar rastro.

Efectivamente, de entre media docena de esquemas presentados: el oficial que debía adaptarse, el chileno, el inglés, el de Laurentin o francés, el español, el del P. Dhanis, el alemán [12], y aun de combinaciones de varios de ellos, salió agraciado el propuesto por el Dr. Philips. Era muy pobre de contenido doctrinal, pero ciertamente más a propósito que la mayoría para servir de base de discusión. Y comenzaron dos semanas de actividad febril antes de dispersarnos por la conclusión de la etapa conciliar.

El 13 de noviembre conocemos el mencionado texto de Philips. El 14 redactamos los teólogos españoles tres páginas de correcciones y añadiduras con que dar contenido al débil proyecto.

Y el 15 podemos ofrecer ya el texto de Philips con un poco de nervio y de valor.

La exposición cayó en el vacío, y el día 19 teníamos ya preparado otro esquema que recogía lo más aprovechable de los varios esquemas y usaba el magisterio con prudencia y sobriedad.

El P. Balic hizo suyo el proyecto y, con retoques insignificantes, lo propuso, sin obtener mejor resultado.

El 25 de noviembre tuvo lugar una reunión de peritos y consultores (seis por cada tendencia) para llegar a un acuerdo. Las posiciones se mostraron irreductibles y creo se ensanchó la zanja divisoria. Levantóse acta de aquella reunión, y es uno de los documentos que valdría la pena dar a conocer.

Se echaba encima la clausura de la segunda etapa del concilio y urgía tener un texto que sirviera como de base para seguir trabajando. Eso movió al P. Balic a redactar otro esquema tomando como base el de Philips, añadiéndole algunos ele-

[12] Con este nombre puede designarse el esquema primitivo con todas las correcciones que los alemanes proponían.

mentos de los esquemas inglés y chileno. Como reconoció el autor, era *pro bono pacis* y, en cierto sentido, tenía algo de rendición y, es posible, mucho de prudencia.

Con un poco de cansancio terminó dicha etapa, en cuya clausura oímos, no sin cierta esperanza, las palabras de Pablo VI, que, pensando en problemas que confiaba habrían de resolverse en la próxima reunión, decía así:

> Esperamos, finalmente, que el santo concilio dará la mejor solución posible al esquema de la Virgen Santísima; de suerte que unánimemente y con suma piedad se reconozca el lugar distinguidísimo con mucho que corresponde a la Madre de Dios dentro de la Iglesia, de la cual trata especialmente el concilio: lugar altísimo después de Cristo y a nosotros el más cercano, de modo que podamos condecorarla con el nombre de *Madre de la Iglesia* para honor suyo y consuelo nuestro.

Las palabras del papa eran hermosas y, podemos creerlo, intencionadas. La Virgen nunca está más próxima a nosotros que como Madre. Pero eso no bastó: posteriormente en el esquema se recogerán las palabras pontificias, pero omitiendo las dos últimas líneas.

Pasan las Navidades, y el 9 de enero de 1964 hay una nueva redacción (se la llamará el *textus correctus).*

En el tiempo a que ahora nos vamos refiriendo publicáronse dos libros: *La question mariale*, de R. Laurentin (París 1963), y *De quaestione mariali in hodierna vita Ecclesiae* (Romae 1964), de J. A. de Aldama, S. I., en los cuales parecen cristalizar las mentalidades anteriormente descritas. Libros ambos importantes, pero de signo diametralmente opuesto, de los cuales sólo uno se manifestará, con el tiempo, con el recto sentir teológico, sólo uno conforme con el magisterio, sólo uno puede conciliarse con la solución que, en casos parecidos al de la conmoción presente, han dado el sentir cristiano de los fieles y las directrices de la Iglesia.

Ambos libros se escribieron para el concilio. Como para el concilio se escribió el opúsculo *Sancta Maria, Ecclesiae Mater* (Madrid 1964), compuesto por miembros de la Sociedad Mariológica Española en un afán de servir a nuestros prelados.

Pero volvamos al *textus correctus* del que veníamos hablando. Tratando siempre de darle mayor riqueza doctrinal, los teólogos españoles mandamos hasta 16 páginas apretadas de nuevas redacciones y posibles añadiduras.

Esas advertencias llegaron a tiempo para influir todavía en el texto que, a primeros de junio, y presentado en común por Philips y Balic, debía ser discutido por la Comisión doctrinal.

Desgraciadamente, su paso por dicha Comisión no aportó al esquema de Philips-Balic grandes ventajas, aunque sí le ocasionó más de un empobrecimiento.

Sobre este último texto, que oportunamente se había mandado a los obispos, se tuvieron el estudio y las discusiones conciliares, y él será como la clave de cuanto nos falta por decir. Pero esto reclama punto aparte.

III. ULTIMOS TRABAJOS Y RESULTADO FINAL

En pleno verano envióse a los Padres el esquema completo sobre la Iglesia. Una parte se había discutido ya en 1963. Otra parte había de estudiarse por vez primera. Y se preveía que el esquema entero votado y aprobado sería el fruto más característico del Vaticano II.

En dicho esquema había de formar el capítulo VI el consagrado a la vida religiosa. El VII, completamente nuevo, sobre la escatología (o novísimos), se había añadido respondiendo a un deseo expresado en vida por Juan XXIII. Y el VIII y último era el capítulo sobre la Virgen, propuesto, finalmente, por la Comisión doctrinal, como decíamos hace un instante.

En vísperas de la tercera etapa se preguntaba uno: ¿En qué actitud se definirán los Padres? ¿Entablarán polémica en torno a la Señora? ¿Preferirán huir del ruido y escándalo que entre los fieles podrían ocasionar los debates?

Por lo que pudiera ser, y siempre en servicio de los obispos españoles, se les mandaron trece páginas de observaciones, no puramente negativas, sino sugiriendo cómo debía mejorarse el texto en cada caso.

Dichas observaciones, traducidas al latín, se repartieron profusamente entre centenares de obispos en la Ciudad Eterna apenas comenzó la tercera etapa.

Porque refleja bastante bien el estado de ánimo y el juicio que el texto conciliar se merecía, copio, casi íntegra, una carta que los teólogos españoles distribuyeron entre nuestros obispos y los de varias naciones. Está fechada en Madrid, y dice así, después del saludo y presentación:

> Los teólogos que suscriben, miembros de la Sociedad Mariológica Española, conscientes de la grave importancia doctrinal y pastoral que tienen ciertas actitudes minimistas de teólogos extranjeros, se permiten respetuosamente atraer la superior atención de nuestros prelados sobre los puntos siguientes en relación con el capítulo VIII del esquema *De Ecclesia*, que se titula *De B. M. V. in mysterio Christi et Ecclesiae.*

Quisiéramos ante todo hacer constar que es lamentable el que la Comisión no se haya atenido al encargo que le hizo el concilio en la votación del 29 de octubre de 1963, y que, por no haberse atenido a dicho encargo, haya falseado el sentido de aquella votación, antes de la cual explicó oficialmente uno de los Emmos. Moderadores que la inserción en el esquema *De Ecclesia* no significaba en ningún modo disminuir la doctrina sobre Nuestra Señora.

En efecto, lo que el concilio votó y lo que encargó a la Comisión fue que adaptase el esquema *De B. M. V. Matre Ecclesiae* de manera que pudiese entrar como un capítulo del esquema *De Ecclesia*.

La Comisión no ha adaptado el esquema, sino que ha hecho otro enteramente nuevo.

Ya que lamentablemente se ha hecho así, es por lo menos necesario se restablezcan en el texto definitivo, como mínimo, estos puntos esenciales que han quedado omitidos:

1.° El título *Mater Ecclesiae*. Estaba en el título mismo del esquema; ahora se ha suprimido en todo el capítulo.

Esta supresión es grave. Porque ese título mariano lo han enseñado al pueblo cristiano numerosos Romanos Pontífices, como Benedicto XIV, León XIII, Pío XI y, sobre todo, Juan XXIII (que lo usó cinco veces en cuatro años) y Pablo VI (que lo ha usado cuatro veces en un solo año de pontificado).

Ese título tiene fundamentos teológicos solidísimos. Tales son el uso oficial de la Iglesia, que llama a la Virgen a diario *Mater Misericordiae*, es decir, Madre Misericordiosa; las palabras del Redentor en la cruz dirigidas a San Juan, que representaba a la Iglesia, según lo declararon varios Romanos Pontífices; la actividad maternal de María, que, al concebir y llevar en su seno a Jesús, lo llevaba como Cabeza del Cuerpo místico, evidentemente unida a sus miembros, como lo enseñó San Pío X y antes de él San León Magno. Ese título mariano ha sido propuesto expresamente por el papa Pablo VI a los Padres conciliares: una vez, el 11 de octubre último, en Santa María la Mayor, cuando pedía a Nuestra Señora que la Iglesia, al definirse a sí misma, la reconociese a ella como a su Madre; otra vez, solemnísima y oficial, cuando en el discurso de clausura de la segunda sesión auguró que la unión entre los Padres conciliares en el punto de la Virgen se haría de forma que todos pudiéramos aclamar a María como *Mater Ecclesiae*.

Recientemente el Papa ha vuelto a usar el título *Mater Ecclesiae* en la audiencia del 27 de mayo, en un contexto «doctrinal». Este último texto tiene la importancia singular de ser una ratificación pontificia, después de que dicho título y el lenguaje del Papa en el discurso de clausura habían sido inconsiderada y ligeramente impugnados por algunos teólogos.

En estas circunstancias, la omisión de *Mater Ecclesiae* en un capítulo que quiere presentar las relaciones de la Virgen con el misterio de la Iglesia, equivale a una condenación de ese título y a una censura de lo enseñado por los papas e indicado insistentemente por Pablo VI al concilio. Con la agravante de que el texto de Pablo VI en el discurso de clausura está incluido en el esquema, pero truncado por haberle suprimido la frase en que habla de *Mater Ecclesiae*.
Esto es grave y será escandaloso.

2.º En el esquema se ha escamoteado cuidadosamente cuanto pudiera parecer afirmación de una asociación de María con el Redentor que sea algo más que la pura actividad maternal. Pero la acción de María como *Alma Socia Redemptoris* está enseñada a la Iglesia universal por los Romanos Pontífices en numerosos documentos claramente doctrinales, y no de pasada, sino *data opera*. También aquí la omisión sistemática de ese título resulta una evidente censura de la doctrina pontificia en su magisterio ordinario universal.
Grave igualmente y escandaloso.

3.º Si vamos al fondo de lo que aquí se debate, prescindiendo de fórmulas y detalles, hay que decir con claridad que existen hoy dos concepciones de la mariología: una, la tradicional, la que los Romanos Pontífices han enseñado diligente y fervorosamente a toda la Iglesia, sobre todo en el siglo y medio último; otra, la nueva, la que tiene más de una raíz protestante, la que acaba de resumir el Sr. Laurentin en su libro *La Question Mariale*. Es preciso añadir que los que profesan y propagan esta última concepción de la mariología (al menos muchos de ellos) tienen conciencia, y no la ocultan, de que van contra las enseñanzas pontificias.

Ahora bien, el esquema, tal como está, equivale a canonizar la concepción nueva de la mariología. Pero eso es lo mismo que condenar la tradicional y las enseñanzas pontificias al pueblo cristiano. Esto no es tolerable.

Por lo mismo, aun aceptado el texto propuesto, porque en el momento en que estamos se juzgue imposible cambiarlo por otro, es urgente retocarlo de forma que se cambie sustancialmente la orientación dicha.

Como es imposible entrar aquí en más detalles, los que suscriben expresan su adhesión al informe presentado por el R. P. Narciso García Garcés, nuestro presidente, al episcopado español.—Madrid, 12 de septiembre de 1964.—*Narciso García, C. M. F.; J. A. de Aldama, S. I.; Bernardo Monsegú, C. P.; Marceliano Llamera, O. P.; Manuel Garrido, O. S. B.*

Los cinco firmantes conocían el capítulo en calidad de consultores del episcopado. Y la doctrina de los cinco era luego corroborada con las firmas de todos los miembros de la Sociedad Mariológica.

El trabajo de preparación había terminado. El día 13 estábamos en Roma. El 14 se inaugura la nueva etapa. El Papa, en su discurso, parecía preocupado.

El martes día 15 prohíben a los peritos las conferencias de propaganda; pero, por la noche, Laurentin tuvo una en la «Domus Mariae». No será la última.

Y el 16, cogiendo a muchos de sorpresa y sin preparación, empieza el debate. Cuando se repongan y preparen las armas, todo habrá terminado.

El debate. Dos días llenos

El estudio sobre el capítulo de la Virgen inicióse con una «relación introductoria» leída por Mons. Roy, arzobispo de Quebec. Y, a las primeras de cambio, unas afirmaciones rotundas, que entre los oyentes alertados debieron sembrar el pasmo y el desconcierto: «Para explicar la conexión de María con la Iglesia, se impone el estudiar *ex professo* el papel de María en el misterio mismo del Verbo encarnado. Pero, bajo este aspecto, la exposición mariológica no cabe en el tratado *de Ecclesia* y lo desborda» («Sub hoc aspectu expositio mariologica tractationem de Ecclesia *excedit*»).

¿Y, para darnos esa conclusión, tanto afán de traer el esquema propio de la Virgen a un capítulo del de la Iglesia? ¿No es María lo que es y no se define precisamente por sus relaciones con Dios hecho Hijo suyo?

Las intervenciones duraron sólo dos días. El 16 de septiembre hablaron quince Padres. Entre los votos los hubo corrientes y, si puede decirse, de relleno. Los hubo francamente buenos en defensa de la doctrina total sobre la Virgen: «Propóngase completa la doctrina del magisterio, o se escandalizará», clamaba Mons. Mingo, obispo de Montereale, en Sicilia. En el mismo sentido habló Mons. Hervás, que defendió como nadie el título de «Madre de la Iglesia»: «Quitarlo es rebajar las grandezas de la Virgen: era él la razón para traer a este esquema el capítulo sobre la Virgen; hoy significaría la negación de su contenido; es una irreverencia contra Pablo VI».

El cardenal Rufini, el primero que habló, estuvo ponderado y certero. Emocionante y rebosando devoción, el cardenal Wyszynski: La maternidad espiritual es punto saliente en el magisterio pontificio. Pide una proclamación solemne de María, Madre de la Iglesia.

De la intervención del cardenal Doepfner subrayamos dos frases: María no fue redimida con otra redención, sino que percibió de otro modo los efectos de la redención. Verdaderamente así es, y estamos seguros de que eso y *sólo eso* enseña la teología mariana y cree el pueblo fiel.

Dijo también que «toda la maternidad de la Iglesia se recapitulaba y encerraba en María». Si esa frase significa que la maternidad de la Iglesia, al regenerar los nuevos hijos de Dios y fomentar en ellos la vida sobrenatural, no es sino una prolongación instrumental de la capitalidad de Cristo y de la maternidad espiritual de la Virgen, totalmente de acuerdo.

El cardenal Bea, aparte de señalar algunas pequeñas deficiencias, sobre todo en las pruebas de Escritura, acentuó esta idea y esta posición. El admite la doctrina de la mediación, es decir, cree que es doctrina enseñada por la Iglesia; pero no quiere que el concilio la proponga.

El siguiente día, 17 de septiembre, fue un día grande en las alabanzas a la Santísima Virgen.

Magnífica la intervención del cardenal Suenens, quien abiertamente condena al capítulo de minimismo. De entre sus ideas hay que subrayar ésta: que María no fue sólo una figura pretérita, sino que es actual; no sólo estuvo asociada a Jesucristo, sino que lo está, con acción ininterrumpida sobre el Cuerpo místico. *Ne timidi simus*, exclamó; y recójase mejor el magisterio de los papas.

Bellísimas también y sólidas las oraciones del obispo de Algarve, Mons. Rendeiro; de Mons. Van Lierde, vicario general de la Ciudad Vaticana; de Mons. Gasbarri, obispo auxiliar de Velletri, que con claridad meridiana afirmaba:

—María nos habla, ante todo, de Cristo, de la unión hipostática.
—María debe llamarse Madre de la Iglesia.
—Hablar de María en el esquema de la Iglesia está fuera de lugar.
—La Iglesia ha de exponer la verdad, sin que la detenga una caridad equivocada.

Y aun debiéramos citar el discurso del arzobispo de Granada, Mons. Rafael García y García de Castro, que acentúa la inmanencia y la trascendencia de María en y sobre la Iglesia. El intencionado y clarísimo del P. Montá, general de los Servitas; y el del P. Aniceto Fernández, que previene contra una corriente que tendería a desautorizar el magisterio y la orientación de la Iglesia durante largos años.

En Roma hemos visto un libro titulado *Discours au concile Vatican II*, editado por Y. Congar, H. Küng y D. O'Hanlon. Juntando todas las intervenciones a favor de las grandezas de la Virgen oídas en solos dos días, podríamos publicar un hermoso volumen para orientar debidamente al pueblo cristiano, y, según nuestro modo de ver, de orientación más discreta y más piadosa que la producida por el libro antes mencionado.

Las intervenciones de los cardenales Frings y Alfrink, al día siguiente de terminada la discusión, en un tono que parecía conciliador, pidieron a los Padres que aprobasen el capítulo como estaba.

Terminada la discusión del capítulo, podía lograrse una solución si inmediatamente se votaba sobre la Virgen en el aula conciliar; pero debía tener solución diferente. Como era, pues. de reglamento, las intervenciones habidas oralmente y las presentadas por escrito (unas 70 en conjunto) pasaron a la Comisión doctrinal, que pudo recoger hasta 400 fichas de correcciones o mejoras propuestas.

Pasó poco más de medio mes, y los miembros de la Comisión recibieron una relación (12 páginas grandes) que contenía *casi* todas las observaciones hechas y las que, a juicio de la subcomisión, debían recogerse o debían desecharse en la última redacción del texto. Del 7 al 13 de octubre, la Comisión doctrinal (Padres y peritos) pudo estudiar las observaciones propuestas, y el 14 (el día de más emoción, tal vez, por la publicidad de la carta que un grupo de cardenales había mandado a Pablo VI), ese día 14, la Comisión estableció el texto definitivo que debía presentarse a la aprobación del aula conciliar.

Dicho texto y el que había servido de base de discusión, impresos a dos columnas, más las observaciones que la Comisión había recibido (aunque no copiadas con toda fidelidad), eran distribuidos a los Padres conciliares el 27 de octubre. Y en la misma sesión se anunciaba que la votación tendría lugar el día 29.

No comentaré el hecho de dar *un día* de tiempo para examinar el capítulo y para redactar las modalidades o sugerencias a que los Padres podrían condicionar su aprobación. Ni discutiré consignas dadas en orden a la votación. Para ser breves, diré solamente que, en la votación del día 29, el texto presentado, de 2.091 votos, obtuvo 1.559 de simple aprobación y 521 de aprobación «iuxta modum», es decir, previa alguna modificación Un voto fue nulo, y diez positivamente contrarios.

Algunas sencillas reflexiones

Volviendo los ojos a la doctrina mariológica enseñada por el concilio, la primera obligada consideración es, naturalmente, que hemos de saberla y aceptarla como enteramente santa y verdadera.

Hasta hoy no ha acabado de esclarecerse un problema suscitado desde el principio del concilio Vaticano II, cuando se repitió hasta la saciedad que el concilio sería pastoral y evitaría nuevas definiciones dogmáticas.

Luego esa idea se olvidaba, precisamente pensando en la doctrina sobre la Virgen. Y se ha dicho muchas veces que no

se mencionase la mediación de la Virgen, porque el concilio no quería definiciones nuevas. Pero ¿se definía con mencionarla?...

Y hasta se llevaba al extremo contrario; porque la simple votación exploratoria sobre la colegialidad de los obispos y mucho más la votación favorable se interpretaron como si hubieran ya asentado un principio de fe antes de que el hecho y el alcance de la colegialidad hubieran sido sancionados con la firma del papa.

Pero no nos perdamos en disquisiciones que nos llevarían muy lejos. Yo creo que lo que el concilio no puede hacer es deshacerse o anularse a sí mismo; de manera que la doctrina por él propuesta y promulgada en forma por el Romano Pontífice, si no puede llamarse dogma, por cuanto *ex professo* no quiere empeñarse el magisterio solemne, por lo menos habrá de llamarse ciertamente magisterio universal, ordinario y auténtico. Y, en buena teología, eso basta para que sus enseñanzas hayan de creerse con fe divina.

En este sentido y recibidas así las enseñanzas mariológicas ahora promulgadas, son muchos y grandes los motivos de nuestra alegría y satisfacción. Esta idea es cierta, es fundamental, y sobre ella volveremos en seguida.

Quienes hayan leído nuestras páginas anteriores, ¿pensarán, acaso, que habríamos de volvernos contra el texto aprobado? En manera alguna, y las explicaciones son sencillas.

En el problema de la Virgen, las discusiones no recaían sobre extremos contradictorios, no se enfrentaban la verdad y el error. El encuentro versaba más bien, si así puede decirse, entre la verdad esplendorosa y plena o la verdad tímida y alicorta. (Entre el tono del texto aprobado y el de varios discursos de Paulo VI, pronunciados al tiempo mismo que el texto se iba preparando, hay enorme diferencia.)

Nosotros no combatimos nunca pensando que, de no triunfar la posición nuestra, era el error quien salía victorioso, como podía suceder en otros puntos. Por esa parte, nuestra adhesión y prontitud son plenas y fáciles y de corazón; tal vez, en conjunto, hablando humanamente, les costará más aceptar el texto a los que propugnaban mayor recorte de las grandezas marianas.

Si queremos buscarle algún parecido en siglos pasados, nuestra situación se parecerá un poco a la de los inmaculistas de los siglos XV-XVIII, cuando veían, tal vez, frenados sus fervores y dilatadas sus esperanzas por la intervención que la pru-

dencia aconsejaba a un Romano Pontífice, por la campaña en contra que polarizaba alguna figura relevante...

Lo de ahora ha sido un episodio, sólo un episodio. Como lo fue la lucha de Muratori contra la mediación universal o contra la concepción inmaculada, arremetiendo contra el feamente llamado «voto sanguinario».

Ahora han querido silenciarse la misma mediación, la asociación de María con Cristo, la excelencia singularísima y única de la Virgen como perteneciente al orden superior de la unión hipostática... Pero la verdad es que ni eso han podido lograr quienes—sólo por seguir el ejemplo citado—diríamos que se movían en la línea de Muratori.

Pero ahí queda la riqueza inmensa del magisterio, que no dejará de explotar el buen sentido teológico. Y pasará el tiempo, pasarán los siglos, y todas las generaciones seguirán llamando bienaventurada a la Virgen, y se pasmarán de que en tiempos pasados hubiera quienes tenían miedo en hablar de María medianera, de María asociada a Cristo, etc.

El día 4 de noviembre, S. S. Pablo VI notaba que algunos «poco formados en el sentido de la Iglesia» diríase que en presencia del papa, encarnación del poder supremo de la Iglesia, que es «prerrogativa personal» del Vicario de Cristo, sienten una reacción como de desconfianza o de autodefensa [13]; y hace falta ese mismo sentido de la Iglesia para reconocer y abrazar gustosamente que «la diferencia y la superioridad trascendente del influjo (de la Virgen) dependen de su misma realidad ontológica y moral de Madre del Redentor, unida a Jesucristo de modo incomunicable y trascendente» [14].

Sí, ha de ser el estudio de la «armonía» reinante en los privilegios marianos; ha de ser la profundización (no se llame «racionalismo» a lo que es mera «racionalización», como advierte Landucci en el artículo recién citado); ha de ser la fidelidad en auscultar el sentido del pueblo cristiano y en seguir el magisterio ordinario los que, a base del texto que ahora nos ofrece el concilio, superen una crisis que, como otras anteriores, es algo esporádico y terminará en gloria de la Virgen.

Si equivoca penosamente su questa expressione, le dice una vez Landucci a Laurentin (mejor dicho, de una manera u otra, se lo dice en cada párrafo de su estudio). Y se equivocan los que para reconocer y proclamar la enseñanza católica acuden a razones del todo extrínsecas y de oportunidad. Ningún es-

[13] Véase *L'Osservatore Romano*, 6 nov. de 1964, p.1.

[14] Véase P. C. LANDUCCI, *La questione mariana e il «ne quid nimis» di René Laurentin:* Palestra del Clero 43 (1964) n.19 p.1039.

píritu más ecumenista y abierto que el de San Pablo, que se hacía todo para todos (1 Cor 9,22). Pero el Apóstol no cesaba de predicar a Cristo crucificado, aunque fuese escándalo para los judíos y locura para los gentiles (1 Cor 1,23). Por eso es sincera persuasión nuestra que la teología no podrá nunca silenciar los títulos y grandezas de la Virgen con argumentaciones de este corte: El mundo tiende a la unión; tanto más cuanto más se industrializa: Mercado Común, Unión Europea, facilidad de viajes, etc., etc. Todo nos persuade que hemos de dejar de lado cuanto tenga carácter de sobrecarga, de añadiduras que dificulten la unión. Ese criterio ha de ser el «filum finalizans et uniens universa». Por eso, también en el campo religioso hemos de centrarnos en los puntos básicos: Dios, Jesucristo, María, la Iglesia..., sin afirmaciones accesorias que puedan dividir.

No admitiríamos nunca ese método, porque, elevada a principio dicha táctica, para obtener la unión con los cristianos disidentes negaremos los privilegios marianos y el poder e infalibilidad que el papa tiene *ex sese*, por sí y no dependiendo de los obispos; mas, a fin de lograr la unión con los musulmanes y judíos, negaremos la divinidad de Jesucristo y el misterio de la Santísima Trinidad..., hasta desembocar en una religión meramente natural.

Pero no perdamos el hilo del discurso: decíamos que, a nuestro juicio, en el texto conciliar hay muchos motivos de júbilo para los mariólogos y los devotos de la Virgen.

Examen sumario del texto conciliar sobre la Virgen

Para descubrir esos motivos de satisfacción, bastarán tres ideas expuestas de modo esquemático.

A) *Criterios para entender y valorar el texto.*—1) El texto conciliar no pretende decir cuanto de la Santísima Virgen legítimamente puede decirse. Así lo declara expresamente el número 54. Y así lo había advertido anteriormente la ponencia («relatio») leída por el secretario Mons. Roy antes de comenzar la discusión del capítulo, el 14 de octubre. En dicha relación se dice que, para explicar como es debido la conexión de la Virgen con la Iglesia, es necesario considerar el papel y significado de María en el misterio mismo del Verbo encarnado; pero eso desborda o rebasa un tratado de eclesiología. «Sub hoc aspectu, expositio mariologica tractationem de Ecclesia *excedit*». (El subrayado es del texto oficial.)

Más aún: sabíamos por las intervenciones en el aula conciliar, y lo indica también la «relatio» mencionada, que la redac-

ción del texto ha estado condicionada por la preocupación ecumenista; de suerte que aun quienes admitían alguna grandeza de la Virgen, v.gr., su mediación (y la admitían, naturalmente, por creerla doctrina católica), a veces no querían que figurase en el texto. Así, como todos saben, el Emmo. Card. Bea y otros.

En ese mismo sentido, la relación de Mons. Roy, ya citada, expresaba sus esperanzas y sus votos de que, celebradas así, *apto et alto modo*, las grandezas de la Virgen, llegasen a una concordia los Padres y los teólogos, de manera que, por la unanimidad de ellos, «todo el pueblo católico y *los cristianos todos*» se sintieran como atraídos a la fe y la devoción a la Señora.

Se comprende, pues, con ese criterio que las grandes riquezas mariológicas que pueden descubrirse, sobre todo guiados por el magisterio ordinario auténtico, guardan todo su valor, aunque el concilio no haya creído llegado el momento de proponerlas con toda su autoridad en el texto oficial.

Ha de ser el recto criterio teológico quien siga trabajando y recogiendo las nuevas luces de los pontífices, que, a juzgar por Pablo VI, ciertamente no han de faltarnos.

2) El concilio no ha querido dirimir puntos de vista teológicos. Era natural, y nadie esperaba otra cosa. De las cuestiones disputadas, el concilio no ha canonizado ni condenado ninguna.

Consiguientemente, los teólogos pueden seguir hablando de la corredención y sus diversas virtualidades; pueden hablar de causalidad moral o física en la dispensación de las gracias.

Es claro, por otra parte, que esta libertad para seguir opinando sobre cuestiones *teológicas* no reza con los que eran y siguen siendo puntos de fe, como la virginidad de María en el parto, la cual no ha querido declararse de modo que, como con el dedo, se señalase a los pocos que últimamente habían sembrado la duda; pero que suficientemente se afirma al decir que Jesucristo, *en su nacimiento*, consagró, no disminuyó la integridad virginal de su Madre [15].

3) El texto sanciona el valor de la Tradición (n.56.66 y otros). Por lo mismo, se tratará actualmente del oficio de segunda Eva; podrá tratarse después de la realeza, de la mediación mariana, etc.; pero siempre será lo mismo: cuando se demuestre que la Iglesia, en cualquier época, ha vivido y expre-

[15] Así en el n.57. Sobre ese punto véanse las conclusiones meridianas de F. de P. Solá, *Conclusiones Mariologicae* p.41-70 (Madrid 1962).

sado de manera universal una creencia como parte del depósito de doctrina católica, en esa creencia no cabe error doctrinal. Porque la Tradición es algo permanente en la Iglesia, la cual es tan infalible en el siglo XIX como en el siglo III. Y la Tradición ni puede confundirse con los datos o monumentos históricos que la atestiguan, ni se mide por la antigüedad en que los datos aparecen, ni depende, en su valor, del modo como la creencia llegó a ser verdaderamente universal, ora apareciese primeramente en el *sensus fidelium*, ora naciese del estudio y profundización del dato revelado (teología), ora interviniera el magisterio ordinario de la Iglesia docente en general o de los Romanos Pontífices en particular [16].

4) El texto sanciona y consagra igualmente el magisterio pontificio. El concilio, ¿recogería o no recogería el magisterio de los papas? A nadie se le ocurrió jamás que cualquier sentencia de los papas fuese doctrina poco menos que dogmática; pero nadie tampoco podía olvidar que en ese magisterio, con las debidas condiciones, hemos de ver la norma próxima de la verdad católica. La mayor parte de los esquemas presentados a raíz de la inclusión de la doctrina mariana en el esquema de la Iglesia, prescindían en absoluto de las enseñanzas pontificias, con falta de sentido teológico y en abierta contradicción al método seguido en los demás capítulos o esquemas. Pero ahí tenían su mayor fallo.

Al fin, aunque con grandes trabajos, se impuso el buen sentido, se abrió paso la inspiración del Espíritu Santo, y, sin contar las definiciones dogmáticas, se acercan a la docena las citas de papas o las alusiones generales al magisterio.

Se recogen lecciones de la *Ineffabilis Deus* y *Munificentissimus Deus* (bulas definitorias); pero también de encíclicas de León XIII, Pío X, Pío XI, Pío XII y de alocuciones de Pío XII y Pablo VI.

Lo cual quiere decir que, dentro de la modalidad que les es propia, el concilio reconoce todos esos documentos como

[16] Sobre este particular, Laurentin tiene frases del todo inadmisibles. Por citar sólo una de esas frases, cuando teme Laurentin que «una propaganda artificial y campañas de firmas improvisadas» no favorezcan precisamente la manifestación pura del Espíritu Santo, se sitúa en una actitud antiteológica y demoledora. Lo que importa es constatar el hecho: la Iglesia ha creído universalmente tal verdad, como patrimonio de la vida católica. Eso es lo fundamental. Porque elemento humano por elemento humano, ¿dónde lo hay en mayor escala, en aquel pulsar la opinión de la Iglesia acerca de la mediación mariana por el cardenal Mercier, o en las conferencias contra la mediación tenidas, hace poco, en la «Domus Mariae»? En todo caso, es absurdo que el elemento humano, como decimos nosotros, o la «propaganda artificial», puedan desviar eficazmente hacia el error las decisiones conciliares, que, al fin, estarán garantizadas por el Espíritu Santo. Afirmar lo contrario equivaldría a poner en tela de juicio inconmutables doctrinas católicas propuestas por concilios antiguos y recientes.

capaces de contener el verdadero pensamiento de los papas como maestros de la Iglesia. Y que, tratándose de enseñanzas repetidas, propuestas muy a sabiendas, siguiendo una línea tradicional y más clara de día en día, ha de ser a la luz de esos documentos como entendamos la Tradición, y no al revés.

Eso vale de las encíclicas y vale de las alocuciones, valorando siempre cada documento; lo cual era cosa clara después de las enseñanzas de Pío IX y Pío XII.

En particular es una lección magnífica que el concilio, no sin divina inspiración, haya canonizado, como quien dice, el radiomensaje *Inter complures*, de 24 de octubre de 1954, en el cual nosotros veíamos siempre como la carta magna para pensar y escribir rectamente de la Virgen. La aprobación de ese radiomensaje, al ser citado por el concilio, puede suplir muchos silencios cuya motivación ya hemos declarado.

B) *Algo del contenido del capítulo sobre la Virgen.*—No podemos extendernos: pero pensamos hacer cosa útil a los estudiosos y a todos los devotos de la Señora adelantando esquemáticamente unas ideas fundamentales.

El concilio, en la práctica, reconoce los grandes principios mariológicos a que recurren los teólogos cuando tratan de investigar o declarar los privilegios y oficios de la Virgen.

Del *principio de recirculación*, con toda la riqueza que se descubre al mirar a la Virgen, como antítesis de Eva, unida a Jesucristo, el segundo Adán, nos hablan los números 56 y 63.

Sin pretenderlo tal vez los redactores, se asienta una y otra vez el principio de asociación de María con Cristo desde su predestinación hasta la consumación de los elegidos. Deberíamos recordar muchos números, como los 52, 53, 61 y bastantes otros. Véanse, de especial manera, los números 57 y 58. Verdaderamente *con* María (es decir, en ella y por ella) empieza la nueva economía o, con otras palabras, la obra de salud.

Se afirma también, de manera equivalente, el principio de singularidad o de excelencia. Porque el culto de la Virgen, que, por un lado, se diferencia esencialmente del que tributamos a Dios, por otro lado es *singularis omnino*, el que siempre hemos llamado de hiperdulía, por las excelencias superiores de la Madre de Dios sobre las excelencias de ángeles y hombres (n.66).

Por otra parte, María, después de Cristo-Dios, *locum occupat altissimum*. ¡Y tan alto y tan único! Como que entre la dignidad infinita de las divinas personas y la dignidad de los hijos de Dios por adopción está la dignidad intermedia de la Madre, no adoptiva, sino natural y verdadera de Dios (n.54),

y, en el espíritu, madre verdadera también de todos los redimidos y de la Iglesia entera (n.53).

Se insinúa incluso el principio de analogía con Cristo, de más difícil aplicación; pero incuestionable, por el uso que de él ha hecho la mejor teología y, lo que es más, el magisterio de los papas. Y en el texto conciliar vemos a la Santísima Virgen participando siempre de la suerte de su Hijo, hasta que, con Él, como Él y por su virtud, es asunta a los cielos en cuerpo y alma y coronada como Reina de todo lo creado (n.57-59).

Por último, entre las grandes afirmaciones mariológicas del nuevo texto, hemos de subrayar el de la maternidad espiritual de la Virgen, repetida, con diversas fórmulas, no menos de ocho veces, según nuestra cuenta; y acentuando, en dos ocasiones por lo menos, que el ejercicio de esa maternidad es ininterrumpido y perdurable *(indesinenter perdurat)* desde su concurso a la encarnación hasta que todos los hombres lleguen al cielo *(donec ad felicem patriam perducantur)* (n.62); y es que María coopera con maternal amor a regenerar y educar a sus hijos espirituales, que son los hermanos de Cristo, es decir, de cuantos en Él y por Él son hijos adoptivos del Padre, que está en los cielos.

La mediación, que pareció el campo de batalla, mejor dicho, el blanco de contradicción, de un modo u otro queda confesada, por lo menos cuatro veces, en los números 60, 61, 62 y 67.

Y quedan, además, los incontables testimonios de tradición antigua y universal, salvaguardados por el mismo concilio, como hemos observado, que seguirán manteniendo la gloria de la Virgen y la confianza de los hombres en su Abogada.

Basten estas líneas, en su brevedad, para repetir, con entera verdad y convencimiento, que son muchos y grandes los motivos de nuestra alegría y satisfacción, como dijimos más arriba.

Es la vez primera que, en la historia de la Iglesia, un concilio ecuménico consagra todo un capítulo al misterio de la Virgen, es decir, a su misión, a sus privilegios personales, a sus oficios en relación con los hombres. Eso no se había visto jamás.

El concilio no ha querido dirimir cuestiones disputadas entre los teólogos, lo cual nadie esperaba. Tampoco ha recogido todas las conclusiones a que llegaban los documentos pontificios. Pero, prácticamente, ha salvado todos los principios y ha enseñado a respetar esos mismos documentos, dejando que la labor teológica y, si Dios así lo dispone, la acción también del

Espíritu Santo sigan explicitando y llevando a madurez frutos que hoy puede estimarse no en plena sazón, pero que pueden reputarse absolutamente ciertos.

IV. PROCLAMACION DE MARIA COMO MADRE DE LA IGLESIA

21 de noviembre de 1964. Clausura de la tercera sesión del Vaticano II. Con gesto inspirado y magnífico, Pablo VI ha disipado muchas incertidumbres y ha dado solución cumplida a múltiples y agudos problemas.

En apéndice, y sin comentario alguno por nuestra parte, recogemos sus palabras textualmente.

Palabras de oro ciertamente, que pasarán a la historia de la teología y de la devoción marianas. Puede afirmarse sin titubeos que con ellas Pablo VI ha puesto fin a posturas y corrientes que amenazaban descentrarse. Con ellas llama a los teólogos al buen sentido, que es el del sentir con la Iglesia, el de seguir el magisterio, sin fiar de las propias buenas intenciones.

La Iglesia, siempre joven, es, sin embargo, siempre igual a sí misma. No acierta con el camino quien piensa en revoluciones o innovaciones que pondrían a la Iglesia en contradicción consigo misma. Y algo de esto había en la crisis mariana suscitada artificialmente por media docena de escritores.

La solución y el empuje que Pablo VI ha imprimido a la devoción mariana dice perfectamente con la de sus antecesores, con la que tuvo la Iglesia en los siglos XVI y XVIII. Y, como anotábamos más arriba, entra en circulación un vocablo o título nuevo de los más profundos en su contenido y de los más fáciles de ser predicados al pueblo fiel, para que comprenda la dignidad y excelencia única de la Madre de Dios y Madre nuestra.

Con estas apreciaciones queremos indicar que, a nuestro modesto entender, el alcance del gesto pontificio desborda el campo de la mariología y tiene resonancias en todo el campo de la ciencia sagrada.

La proclamación de la maternidad de María sobre toda la Iglesia, *en el momento más solemne y más apropiado* para satisfacer a los deseos de su corazón, como ha declarado el mismo Romano Pontífice, prueba lo que personalmente es el Papa como maestro supremo de la Iglesia y es una demostración auténtica de la colegialidad, tal como en la misma sesión de clausura acababa de promulgarse. Habló el Papa, y se acaba-

ron los titubeos, y al gozo íntimo de Pablo VI se unió la Iglesia toda: los Padres conciliares, con alegría y entusiasmo moralmente unánimes, y los fieles dispersos por el mundo, con el aplauso alborozado ante los aparatos de televisión. Las dificultades estaban superadas, y la verdad céntrica del capítulo sobre la Virgen, la que era blanco de contradicción, quedaba proclamada como indudable doctrina católica.

Como muestra de esa alegría y antes de cerrar esta breve historia de la Virgen en el concilio, séame permitido copiar breves frases de dos «caballeros» de Nuestra Señora, a quien tienen consagrados su pluma y su talento.

«No puedo dejar que pase este gran día 21 de noviembre de 1964 sin enviarle unas líneas para unirnos en el mismo gozo del triunfo de Nuestra Señora... Ella, a quien estamos consagrados, por quien luchamos; ella, nuestra Madre y Madre de la Iglesia, bendecirá maternalmente nuestros desvelos y sinsabores» (J. A. DE ALDAMA, S. I.).

«Cerciorado de la providencial e histórica decisión del papa Pablo VI, ante todo di gracias a Dios, que no falla en la asistencia a su Iglesia, y luego pensé en congratularme con usted por esta gloria (que tanta pena nos ha costado) de ver proclamada a la Virgen MADRE DE LA IGLESIA. Conste que mi alegría ha sido de ver la verdad reconocida por la Iglesia, y la aspiración del pueblo católico satisfecha; y no de ver el triunfo de unos trabajos siempre desproporcionados en mérito con la gracia que perseguían. Menos aún he admitido alegría por la pena de quienes deberían considerarse felizmente derrotados... Laus Deo et B. Mariae Virgini, Christi et Ecclesiae Matri» (M. LLAMERA, O. P.).

Con esos mismos sentimientos y con afecto de sincera amistad hacia los autores con quienes hemos disputado, queremos terminar. Aun buscando todos sinceramente la verdad, mientras dura la búsqueda, cabe el peligro de que busquemos un poco *nuestra* verdad. Cuando el Vicario de Cristo habla, como lo ha hecho Pablo VI al proclamar a María Madre de la Iglesia, nos ha propuesto una doctrina católica, nos ha enseñado la verdad en sí, la verdad de todos y para todos. Quedan atrás el camino y el esfuerzo de la búsqueda; la palabra del Papa (con garantías inmensamente superiores a las de nuestra investigación) de plano nos ha llevado a la verdad que era la meta. ¡Y la meta es siempre un gozo!

V. CONCLUSION. EL TEXTO DEL CONCILIO Y LA «MARIOLOGY» DE LOS TEOLOGOS AMERICANOS

Alguien creerá que nos hemos apartado de nuestro cometido. Responderemos que eso dependerá del modo como se miren las cosas.

Yo no trataba de presentar la obra del P. Carol y de sus colaboradores, ni menos de hacer una recensión de la misma. De presentación no necesitan. Y la recensión de cada uno de los tres volúmenes (recensión siempre elogiosa) apareció en la revista *Ephemerides Mariologicae* por este orden: la del vol.1, aparecido en 1955, se publicó en el vol.6 (1956) p.241-242. La del vol.2, que vio la luz en 1957, puede verse en el vol.8 (1958) p.506-508. Y la del vol.3, editado en 1961, se hallará en el año 13 (1963) p.178-179.

Lo menos que, en síntesis, podemos decir de toda la obra —lo repetimos con palabras de la última recensión—es que «refleja perfectamente el estado actual de los estudios teológicos acerca de la Virgen, aportando además una apreciable contribución a los mismos».

Es cierto: comúnmente, los artículos no han buscado tanto ser nuevos y originales como ser claros, completos y, sobre todo, equilibrados.

Naturalmente, el tiempo no pasa en vano; vivimos muy de prisa; y hoy hubiera sido oportuno completar la prueba del magisterio en más de un estudio. Sin embargo, esa deficiencia nunca es tal que obligue a cambiar orientaciones. A lo más, será de sentir, porque algunas tesis quedarían aún más reforzadas; v.gr., la doctrina de la corredención se afirma de singular manera con las palabras de Pío XII en la *Haurietis aquas*.

En esa misma línea podríamos lamentar cierta falta de información en los artículos sobre mariología moderna y contemporánea. Como en más de una ocasión nos ha sorprendido no ver citadas en la bibliografía colecciones como las de la *Société Française d'Études Mariales* o de la *Sociedad Mariológica Española*. Algunos articulistas las citan; pero más de una vez ha sido un fallo el no citarlas.

Un caso más concreto y más notable. Sobre la virginidad de Nuestra Señora no han podido recogerse trabajos buenos de Solá, Aldama, etc. Al P. Donnely le habrían venido bien. Aunque el criterio que sostiene contra Mitterer es bueno, su respuesta hubiera resultado más eficaz y más teológica diciendo que el concepto de virginidad en el parto (como los con-

ceptos de sacrificio en la misa o de persona en la Trinidad), el teólogo, como nuestra Madre la Iglesia, no los recaba de las ciencias biológicas o filosóficas, sino que los recibe de la revelación.

Otros estudios, por su extensión y competencia, son verdaderos tratados. Rara vez damos con algunos puntos tocados forzosamente de manera superficial; por ejemplo, las cuestiones sobre el primer principio de la mariología, la naturaleza de la elevación de María para ser Madre de Dios o la de su gracia maternal; pero, dentro del carácter enciclopédico de la obra, acaso no era posible pedir más, y para la divulgación que se pretende, tampoco podría pedirse menos.

Esas son las pequeñas observaciones, algunas de ellas imposibles de evitar en una obra enciclopédica trabajada en equipo. Pero, frente a esas pequeñeces, ¡cuánta erudición y qué magníficos estudios sobre las fuentes de la ciencia mariana (magisterio, Sagrada Biblia en el Antiguo y Nuevo Testamento, Patrología oriental y occidental, liturgias varias...)! ¡Cuánta riqueza teológica, profundizando en la predestinación de la Virgen, en la raíz de sus grandezas, que es la maternidad divina; en la exposición de sus admirables privilegios personales (concepción inmaculada, virginidad perfectísima, asunción gloriosa) o de sus oficios en favor de los hombres (Corredentora, Medianera, Abogada, Reina)! Pero, y es lo que más monta y lo que hará perenne el valor de este libro, ¡qué rectitud en los criterios teológicos! ¡Qué ojo avizor para seguir siempre el sentir de la Iglesia, no perdiendo de vista las lecciones de la Historia y superando crisis en que sólo han podido vacilar la deficiente formación teológica o un equivocado ecumenismo!

Son muchos los capítulos o tratados que merecerían una mención particular, tanto de la parte de teología positiva como de la especulativa; pero quiero fijarme sólo en dos, por razones que comprenderán los lectores.

El estudio sobre *María y la Iglesia*, del P. Vollert, no recoge los estudios elaborados en España estos dos últimos años, como es natural; pero por sí solo debía bastar a los que (a nuestro parecer), con falta de teología y hasta con falta de consideración al papa, han regateado ese título a la Virgen, que en el texto no figura sino de manera implícita.

Buen estudio igualmente el del P. Robichaud sobre *María, dispensadora de todas las gracias*. Por cierto que, recién llegado de Roma y conocedor de las luchas enconadas en torno a la mediación, no sabe uno qué cara poner cuando lee esta afirmación: «No conocemos al presente *ningún teólogo católico* que

dude seriamente de la verdad de la mediación universal de María»; verdad que el autor cree «suficientemente fundada en las fuentes como para que pudiera ser definida por la Iglesia».

Y uno piensa para sí: si Robichaud hubiese oído o leído, como nosotros, unas docenas de votos e intervenciones conciliares, ¿qué conclusión habría sacado acerca de sus autores?

Estas, éstas son las grandes cualidades del libro que hoy presenta la BAC a los deseosos de sólida cultura mariológica en el mundo de habla castellana.

Hay libros de ocasión y temporada, y los hay perdurables y perennemente valederos. Sustancialmente lo será esta obra, porque sus criterios metodológicos no pueden cambiar, y hasta sus conclusiones fundamentales quedan avaladas con el título de María Madre de la Iglesia, felizmente proclamado por el Papa.

Los autores del libro, y ciertamente también las Teresianas, que nos han dado una traducción transparente y fluida, a veces hasta elegante, estaban todos alineados entre los que hubieran esperado una exposición más esplendorosa de la verdad sobre la Virgen. Pero pueden estar satisfechos y alegres: toda su doctrina queda en pie, porque el concilio ha sancionado las fuentes y principios de la misma. Más: ha explicitado incluso verdad tan notable como la maternidad espiritual de la Virgen con la acción ininterrumpida que supone.

La maternidad de María sobre la Iglesia, que es punto capitalísimo, en que se cifra cuanto puede decirse de la mediación, de la superioridad de la Virgen sobre la Iglesia (sin dejar de pertenecer a ella), esa maternidad—decimos—se ha escamoteado un poco y aparece implícitamente; pero las disputas y escritos de los últimos tres años han hecho saltar a la conciencia de los fieles devotos de la Virgen esa nueva advocación: *¡Madre de la Iglesia!*, de riquísimo contenido, de profundas raíces en la antigua tradición, pero que no era popular. Y esa advocación, por cuyo triunfo hemos trabajado durante cuatro años, contra el parecer de teólogos que hacen teología sin atender al magisterio, lejos de retroceder en su marcha, ha sido consagrada oficialmente como parte principalísima del fondo doctrinal que alienta siempre la piedad del pueblo cristiano; advocación en la cual honraremos unos oficios y unas relaciones de la Virgen que, junto con la maternidad divina, constituyen el más rico florón en la corona de la Reina del cielo.

Pero precisamente esa proclamación nos certifica que la *Mariología* que presentamos está plenamente de acuerdo con la

doctrina conciliar. Y no podía ser menos, porque, salvos algunos detalles de crítica y apreciación de métodos, los estudios del presente volumen, tanto por los fundamentos en que estriban como por el criterio y norma próxima que los guían (el Magisterio), o exponen ya sustancialmente *la verdad teológica mariana* segura, o indican el camino que, seguido fielmente, ha de conducir a ella. Ahora bien, la verdad mariológica no es vaga, mudable y relativa, sino una, estable y siempre valedera.

Sea nuestra última palabra: la grande *Mariología*, obra de profesores norteamericanos, que presentamos al público, después del concilio, después de la promulgación de la maternidad de María sobre toda la Iglesia, como pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, tiene plena vigencia y ha de seguir extendiendo el verdadero saber teológico mariano en España y en los países de habla castellana. Teníamos buen material para estudiar el misterio de la Virgen; pero este volumen colma un vacío y ha de contribuir al honor de la Señora. ¡Sea bien venido!

P R O L O G O

El Año Mariano proclamado por Su Santidad Pío XII ha ocasionado un aumento, en extensión y en intensidad, de devoción a la Madre de Dios. Los programas nacionales y las distintas peregrinaciones han concentrado la atención de millares de hombres en la figura resplandeciente de aquella que es vida, dulzura y esperanza nuestra en un sentido que todo católico entiende claramente.

Si queremos que perduren los frutos del Año Mariano y que se cumplan sus objetivos, es necesaria una mayor inteligencia y penetración de los dogmas que se refieren a la Santísima Virgen. La verdadera devoción del católico no nace de un sentimiento poético, sino del amor que produce el conocimiento. «Nil amatum nisi prius cognitum» es aplicable con toda propiedad al objeto de nuestras devociones y al culto en general. La devoción no se nutre, al menos de un modo sustancial, de sentimientos o emociones. Se fortalece por la teología y por la exposición de la verdad que los hombres de ciencia ponen al alcance de los cristianos de hoy y de los que vendrán.

Por eso acogemos la publicación de esta colección de estudios mariológicos como uno de los grandes acontecimientos del Año Mariano. Es también un digno modo de celebrar el centenario de la proclamación solemne del primer dogma mariano de los tiempos modernos, que parecen estar dedicados de un modo especial a Nuestra Señora.

La concepción y ejecución de esta obra se debe principalmente y con méritos extraordinarios al editor P. Junípero Carol. Tiene el P. Carol títulos muy especiales de espíritu y de experiencia que le hacen apto para dirigir una publicación tan ambiciosa. Descendiente de españoles, ha recibido como en herencia aquel amor encendido a la Reina del cielo que inunda las canciones de España e ilumina los estudios de sus grandes teólogos. Por su filiación espiritual es un hijo de la familia franciscana y hermano de aquellos humildes frailes que han predicado por todas las naciones el amor de la Madre unido al amor del Hijo. De la unión de estas influencias resulta la predilección por el estudio de los misterios marianos que domina la vida sacerdotal del P. Carol. Es, sin embargo, su amor al estudio serio lo que le hace instrumento hábil para llevar a

cabo esta obra ingente de investigación y divulgación. El P. Carol fue el primer presidente de la Sociedad Mariológica Americana y ha procurado siempre dotar de sólida base teológica la creciente devoción a la Santísima Virgen. Sus estudios mariológicos, especialmente su conocimiento de la bibliografía mariana, le han permitido poner a disposición de otros estudiosos el caudal de sus conocimientos en conferencias o por escrito, así como pone ahora al alcance de todos esta antología de varios autores. Ya durante sus estudios el P. Carol se dedicó especialmente a la mariología, y su nombramiento para el premio de la Sociedad Mariológica en 1952 fue muy bien acogido.

He aceptado el honor de presentar esta antología mariana con gratitud y admiración para el editor y todos los que han tomado parte en este trabajo de compilación. Quiera Dios que ilumine a los eruditos que no pertenecen a nuestra fe para poder apreciar la solidez teológica que encierra nuestra devoción mariana y sirva además para afirmar la confianza y el amor de los devotos de Nuestra Señora.

† John Wright,

Presidente episcopal de la Sociedad Mariológica Americana.

TOMO I

FUENTES E HISTORIA DE LA MARIOLOGIA

INTRODUCCION

La presente *Mariología* tiene su origen en una serie de conversaciones mantenidas en la Ciudad Eterna, en el año 1938, entre el editor y varios mariólogos. Uno de los temas de estas conversaciones fue con frecuencia la necesidad de publicar un compendio extenso de teología mariana en lengua vulgar. Como resultado de estas conversaciones preliminares, el editor de la presente obra se encargó de preparar un programa con vistas a subsanar esta deficiencia con respecto al público de lengua inglesa. La guerra mundial, que estalló en 1939, impidió una acción inmediata en este sentido; pero la idea original continuó desarrollándose hasta alcanzar la madurez necesaria para ser llevada a la práctica. El establecimiento de la Sociedad Mariológica Americana contribuyó mucho a que el proyecto se convirtiera en realidad. Esta Sociedad Nacional, al estimular el interés por la mariología, coordinando al mismo tiempo los esfuerzos y las posibilidades de sus miembros, aportó el elemento más importante en un trabajo de esta clase: colaboradores decididos y capaces. Por último, la proximidad del centenario de la definición dogmática de la concepción inmaculada de María, pareció al editor una oportunidad única para lanzarse a la publicación del primer volumen, por lo menos, de su proyectada mariología, y así presentar su humilde homenaje a Nuestra Señora, Patrona de los Estados Unidos.

La necesidad de un trabajo de esta clase, en nuestros días, se ha hecho patente ante la acogida entusiasta en otros países a obras de la misma índole, como, por ejemplo, la *Katholische Marienkunde*, editada por Paul Sträter, S. I.[1]; *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, publicada por H. du Manoir, S. I.[2]; y *La Madonna secondo la fede e la teologia*, escrito por G. M. Roschini, O. S. M.[3] Los católicos de habla inglesa deberían estar—y de hecho lo están—tan deseosos de aumentar sus conocimientos sobre la Madre de Dios como sus hermanos del continente europeo. Por eso estamos convencidos de la buena acogida que ha de tener un trabajo que pone a su alcance una

[1] Una obra en tres volúmenes publicada en 1947-1951 por Shöning (Paderborn, Alemania).

[2] Dos volúmenes publicados por Beauchesne (París) en 1949 y 1952, respectivamente. El tercer volumen estaba en preparación el año 1954, cuando se editó por primera vez esta *Mariología*.

[3] Tres volúmenes publicados en 1953 por la Editorial F. Ferrari (Roma, Italia). Un cuarto volumen estaba anunciado para el año 1954. Este es un libro de sistemática mariológica muy completo.

información autorizada, sólida y moderna sobre teología mariana y el culto a Nuestra Señora.

La parte de la teología llamada mariología es muy amplia y compleja, como podrá comprobar el lector con la simple lectura de este compendio. El rico patrimonio mariano, que hemos heredado como parte de la fe de nuestros padres, está integrado por no pocos textos bíblicos e innumerables documentos tomados de la patrística, de la liturgia y de las enseñanzas de los papas, que constituyen una fuente inagotable de conocimiento. El presente volumen está formado por una selección cuidadosa de datos mariológicos tomados de estas fuentes. Aquí encontrará, tanto el erudito como el sencillo devoto de Nuestra Señora, abundante y quizá insospechado material para la meditación y el estudio. Una vez cimentada la devoción, se hará un tratado sistemático de las prerrogativas de la Santísima Virgen en el volumen siguiente. Y puesto que a la comprensión del lugar que Nuestra Señora ocupa en el plan de salvación del género humano ha seguido siempre una expresión externa de gratitud, nuestro proyecto quedaría incompleto si no expusiéramos en un tercer volumen las múltiples manifestaciones del culto mariano tal y como se expresa en las diferentes esferas de la vida católica. La figura de la Virgen María se nos mostrará con toda belleza y esplendor al comprobar sus grandezas, y así tendremos una idea, aunque limitada, de la maravillosa misión que a ella asignó el Altísimo.

Todo lo dicho hasta ahora se refiere a la necesidad de esta publicación y a su contenido en general. En cuanto a los colaboradores que han contribuido a esta obra, el editor cree que no necesitan presentación. La mayoría son escritores bien conocidos y versados en las ciencias sagradas, y todos ellos han demostrado que están al día en el conocimiento de los problemas que plantea la mariología y de sus soluciones. El criterio que se ha seguido en la preparación de los distintos capítulos tiende a poner la doctrina al alcance del público en general. Por esta razón, aun cuando los artículos están escritos siguiendo un método estrictamente científico, la presentación de los temas no es nunca oscura ni demasiado técnica. Este compendio está, pues, dedicado en primer lugar a los miembros del clero católico, que encontrarán en él, además de una revisión de sus estudios teológicos, una exposición clara de los avances más recientes en el campo de la mariología. En segundo lugar lo ofrecemos a los miembros seculares adheridos a las diferentes órdenes y congregaciones religiosas, a nuestros seminaristas y al numeroso grupo de seglares católicos siempre dispues-

tos a ampliar y profundizar sus conocimientos sobre doctrinas marianas. Lo ofrecemos, finalmente, a los grupos de cristianos no católicos que buscan seriamente las raíces de la enseñanza de la Iglesia sobre el culto a la Santísima Virgen. Será para estos grupos muy provechoso, especialmente si comparan lo aquí expuesto con las caricaturas, un tanto ofensivas, de doctrinas marianas a las que llegan algunos de sus correligionarios. Servirá también como remedio oportuno contra los ataques de pseudo-críticos, tales como el Dr. Karl Barth, que define a la mariología católica como «una concepción patológica de la teología», «un tumor canceroso que debiera ser operado cuanto antes [4]. Queremos hacer presente con gran satisfacción que no todos nuestros hermanos separados comparten las absurdas opiniones de este teólogo desacertado. Por el contrario, es muy consolador observar entre los eruditos protestantes de nuestros días que no pocos están dedicados a revisar sus posturas y a reconstruir una mariología, no romana, pero sí basada en fuentes ortodoxas. Citamos como ejemplo el trabajo del Dr. Hans Asmussen, en Alemania [5], el *Dialogue sur la Vierge*, compilado por Paul Couturier, en Francia [6], y el compendio *The Mother of God*, editado por E. L. Mascall, en Inglaterra [7]. Aunque los resultados de estos ensayos de «aproximación» no son enteramente satisfactorios, el esfuerzo realizado representa un avance muy significativo, que merece nuestras alabanzas. Quiera Dios que las páginas de este libro sirvan de ayuda a estos y a otros hermanos separados que sinceramente buscan el conocimiento de la verdad revelada sobre la Inmaculada Madre de Dios.

Al aparecer este primer volumen, el editor aprovecha la ocasión para agradecer su ayuda de todo corazón a los que le han asistido en la realización de esta empresa. Agradece muy especialmente a Su Excelencia Reverendísima John J. Wright, obispo de Worcester, el que haya querido dar prestigio a la obra escribiendo el prólogo; a los colaboradores que han escrito trabajos tan amplios y bien documentados, y a los miembros de la Editorial por su valiosa ayuda y cooperación.

REV. DR. J. B. CAROL, O. F. M.

Nueva York, 8 de diciembre de 1953

[4] K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*. I 2 (Zollikon 1939) p.151-160. Referencia tomada de H. RAHNER, S. I., *Die Marienkunde in der lateinischen Patristik*, en *Katholische Marienkunde* (ed. P. STRÄTER, S. I.), vol.1 (Paderborn 1947) p.138.

[5] *Maria, die Mutter Gottes*, publicado por los evangelizadores de Verlagswerk (Stuttgart, Alemania, 1950).

[6] Publicado por E. Vitte (Paris 1951).

[7] Publicado por Dacre Press (Westminster, Inglaterra, 1949).

MARIA EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

POR EAMON R. CARROL, O. Carm.

«Todos ellos perseveraban unánimes en la oración con las mujeres y con María, la Madre de Jesús, y con los hermanos» (Act 1,14). La última vez que se menciona a Nuestra Señora en los libros históricos del Nuevo Testamento se nos muestra como el centro de atracción del Colegio Apostólico. «A ella se debe—escribe Pío XII—, a su poderosa intercesión, la gracia de que el Espíritu del Redentor, que ya se había dado a la Iglesia desde la Cruz, se otorgara de nuevo de modo milagroso a la recién fundada jerarquía, en Pentecostés» [1]. Antes de su ascensión a los cielos, Nuestro Señor había dicho: «Pero el Consolador, el Espíritu Santo, el que el Padre enviará en mi nombre, El os enseñará todas las cosas y os recordará cuanto os he dicho» (Io 14,26).

Y perseveraban unidos en oración, esperando la llegada del Consolador. No era la primera vez que Nuestra Señora le esperaba. El Espíritu Santo había descendido hasta ella en el misterio de la Encarnación, cuando el Hijo de Dios tomó carne en su seno virginal. Ella conocía bien al Espíritu de verdad; por inspiración suya había declarado maravillosamente su pensamiento en el *Magnificat*. Y las verdades que había de depositar después al cuidado de la Iglesia eran los misterios que había ido atesorando en su corazón.

La presencia de María en los Evangelios es siempre como un anticipo de la presencia de Cristo—en Belén, en Caná, en el Calvario—. Su presencia en el cenáculo antes de Pentecostés anunciaba que el Espíritu Santo estaba muy cerca. La presencia de María a través de la historia de la Iglesia es también garantía de la presencia de su Hijo. Y el mejor comprobante de esta verdad lo tenemos en la historia de la doctrina católica. Las verdades de esta doctrina constituyen un todo, una sola unidad. Si se ataca la divina personalidad de Jesucristo, su madre deja de ser la Madre de Dios. Si se niega la humanidad del Dios Hombre, su mejor defensa es la perfecta y verdadera maternidad de María. Cuando se niegan los privilegios dados por Dios a Nuestra Señora, la historia nos enseña la triste verdad de que a su Hijo no se le trata mejor.

[1] *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) 247-248.

A) El magisterio de la Iglesia

María, en el magisterio de la Iglesia, es un compendio de las principales doctrinas de la Iglesia acerca de la Madre de Dios [2].

Jesucristo vino para ser no solamente Sacerdote y Rey, sino también Maestro. El dio estos tres poderes a su Iglesia. La palabra *magisterio* quiere decir el derecho y el deber de enseñar las verdades reveladas por Dios con una autoridad suprema, que todos estamos obligados a reconocer. Se puede usar esta palabra en dos sentidos: uno, el poder de enseñar; otro, en relación con las personas que poseen autoridad para enseñar.

En este trabajo nos vamos a reducir únicamente al *magisterium* de los papas en lo que se refiere a doctrina mariana. Incluimos también las conclusiones de los concilios ecuménicos, es decir, de las asambleas generales de la Iglesia, a las cuales acuden por invitación del papa todos los obispos del mundo.

Es necesario distinguir entre magisterio solemne y magisterio ordinario. El magisterio solemne se refiere a definiciones dadas por los concilios generales presididos por el papa, o por el papa solo cuando habla *ex cathedra*. El Santo Padre habla *ex cathedra* (del latín «desde la sede», refiriéndose a la sede de Pedro, como sucesor suyo) cuando, como supremo pastor y maestro de los cristianos, propone, en virtud de su autoridad apostólica, alguna doctrina sobre fe o moral para que la crea toda la Iglesia [3].

El magisterio ordinario incluye la doctrina contenida en encíclicas, las decisiones de las diferentes Congregaciones (por ejemplo, la del Santo Oficio en Roma) y del conjunto de los obispos. La autoridad del magisterio ordinario se define así en la encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950:

[2] Las principales fuentes utilizadas han sido: H. Denzinger y C. Bannwart, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* ed.27, aumentada por J. B. Umberg (Barcelona 1951); Paul Palmer, S. I., *Mary in the Documents of the Church* (Westminster, Md., 1952), [con un gran agradecimiento por las muchas ideas útiles que encierra]; G. Roschini, O. S. M., *Mariologia* 2.ª ed. (Roma 1947-1948), particularmente vol.1 p.33-50, sobre la doctrina mariana en los Romanos Pontífices; Id., *La Madonna nel pensiero e nell'insegnamento di Pio XI*: Marianum 1 (1939) 121-172; D. Bertetto, S. D. B., *Maria nel domma cattolico* (Turín 1950) p.261-323 sobre la doctrina de los Pontífices de los últimos cien años; J. Bittremieux, *Doctrina Mariana Leonis XIII* (Brugis 1928); Id., *Ex doctrina Mariana Pii XI*: Ephemerides Theologicae Lovanienses 11 (1934) 50-101. Además, el *Acta Apostolicae Sedis* (1909); *Le Encicliche Mariane*, ed. A. Tondini (Roma 1950), desde tiempos de Pío XI a nuestros días; han sido muy útiles; a esto se referirá Tondini. G. Filograssi, S. I., *La dottrina Mariana dei Papi (da Pio IX a Pio XII)*. La Civiltà Cattolica 103 (1952 III) 347-364, hace un comentario sobre Tondini.

[3] DB 1839. Sobre el *Magisterium*, véase M. Cordovani, O. P., en el artículo *Chiesa*, en Enciclopedia Cattolica vol.3 cols.1455-1456 (Ciudad del Vaticano 1950).

> No debe pensarse que la doctrina expuesta en las cartas encíclicas no obliga a una aceptación inmediata porque, al escribir estas cartas, los papas no usen su supremo poder de enseñar. Por el contrario, lo que allí se dice se enseña usando del poder del que dijo: «El que a vosotros oye, a mí me oye» (Lc 10,16; y, generalmente, lo que se detalla e inculca a través de las encíclicas no es más que doctrina católica. Pero, si los Supremos Pontífices en sus documentos oficiales emiten intencionadamente un juicio sobre alguna cuestión que hasta entonces ha sido dudosa, está claro que, según el pensamiento de esos mismos Supremos Pontífices, la cosa queda definida y resuelta [4].

Si el Santo Padre, en el ejercicio de este magisterio, de un modo extraordinario declara que una doctrina cualquiera es una verdad revelada, como ocurrió, por ejemplo, en 1950 con la asunción de Nuestra Señora, esa verdad se llama técnicamente en lo sucesivo un «dogma» y el Santo Padre ha dado una «definición dogmática». En estas definiciones *ex cathedra*, el papa es infalible; el Espíritu Santo le libra de todo error.

Puede darse el caso de que una doctrina, incluso antes de ser solemnemente definida, sea considerada por el magisterio ordinario de la Iglesia como verdad revelada por Dios y que forma parte del depósito de la fe. Así, por ejemplo, la asunción de Nuestra Señora era ya una doctrina de fe antes de la definición, el 1 de noviembre de 1950. Pero, al definirla dogmáticamente, la Iglesia da por terminada toda duda o discusión sobre esta doctrina. Según la *Munificentissimus Deus:*

> Por el consenso universal del magisterio ordinario de la Iglesia, tenemos pruebas ciertas y seguras que demuestran que la asunción de la Bienaventurada Virgen María a los cielos es una verdad revelada por Dios y, por tanto, que debe ser aceptada por los fieles y creída firmemente. Y añade: «aunque no es posible al pensamiento humano, por sus propias fuerzas, conocer esta verdad de la glorificación del cuerpo virginal de la Madre de Dios» [5].

Existen varias clases de documentos papales: algunos, como la *Munificentissimus Deus*, se llaman constituciones apostólicas; otros son las cartas encíclicas dirigidas a la Iglesia universal; radiomensajes dirigidos a grupos específicos o a todo el mundo; cartas a los obispos o a superiores de órdenes religiosas. Los medios de comunicación modernos llevan las palabras del papa, a veces en un corto discurso dedicado a un grupo pequeño de peregrinos, a todos los rincones del mundo. Con frecuencia, estas comunicaciones de tipo local están dedicadas a la explicación de algún documento más extenso.

[4] AAS 42 (1950) 568. Sobre la autoridad de las encíclicas cf. J. C. Fenton, *The Religious Assent due to the Teachings of Papal Encyclicals*: The American Ecclesiastical Review 123 (1950) 59-67; *The Doctrinal Authority of Papal Encyclicals*: ibid. 121 p.136-150.210-220; *The lesson of Humani Generis*: ibid. 123 (1950) 359-378.

[5] AAS 42 (1950) 756.

B) El depósito de la fe

La frase «depósito de la fe» *(depositum fidei)* se refiere a las verdades reveladas que Dios quiso poner a disposición de todos los hombres. Todas y completas, tal como están contenidas en la Sagrada Escritura y en la Tradición apostólica. El depósito de la fe quedó cerrado con la muerte del último apóstol, de tal manera que la revelación quedó completa en manos de la Iglesia antes de la muerte de San Juan. Algunas verdades quedaban escritas en la Sagrada Escritura, otras se conservaron por tradición oral, pasando de generación en generación. La Iglesia, llamada por San Pablo «columna y sostén de la verdad» (1 Tim 3,15), es la que custodia el depósito de la fe. Como guardiana de la doctrina revelada, la Iglesia no añade ni modifica las verdades a ella confiadas definitivamente en el depósito de la revelación. Como dice S. S. Pío XI, «la Iglesia no aumenta el caudal de verdades contenidas, al menos implícitamente, en la revelación recibida de Dios»[6].

Pero, por otra parte, la Iglesia es un organismo viviente, el Cuerpo místico de Cristo, y, por lo tanto, la conservación fiel del depósito de la fe no impide un avance progresivo en el conocimiento de las verdades a ella confiadas, llevado a cabo por alguna persona o por la Iglesia universal. Este avance se llama el «desarrollo de las verdades». Es un progreso guiado por el Espíritu Santo, por el cual las doctrinas que se conocían de un modo imperfecto en los primeros tiempos, se van viendo cada vez más claras como parte de la armónica totalidad de la verdad revelada. Newman lo describe así: «La Iglesia no ha perdido nada de lo que recibió... No ha cambiado nada, sino que ha aumentado el caudal de lo recibido». Al correr de los tiempos, tanto la Iglesia docente como la discente descubre por medio del estudio y de la oración doctrinas que habían estado allí siempre. Sigue diciendo Newman: «Es posible que pasen incluso siglos sin que se defina formalmente una verdad que ha sido todo ese tiempo fuente de vida para millones de almas». En un momento dado, la Iglesia, intérprete infalible de la revelación, puede juzgar que esa doctrina es parte de la verdad revelada y, bien por una definición dogmática o por el magisterio ordinario, declararla como tal[7].

[6] AAS 20 (1928) 14. Cf. Giacinto Ameri, O. F. M., *Deposito della Fede*, en *Enciclopedia Cattolica* vol.4 ap.1442-1443 (Ciudad del Vaticano 1950); C. Vagaggini, *Dogma:* ibid. ap.1799-1804, sobre la evolución del dogma.

[7] Sobre la mariología del cardenal Newman y sus *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845), con el comienzo como anglicano y el final como católico, véase Francis J. Friedel, S. M., *The Mariology of Cardinal Newman* (Nueva York 1928) p.50-87. Newman aplica este principio sobre el

Nuestro Señor en el Evangelio describe al padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y antiguas (Mt 13,51). De la misma manera, la Iglesia saca del tesoro de su sabiduría revelada verdades antiguas y nuevas; el tesoro que contiene riquezas inagotables, como reflejo que es de la verdad sustancial del Verbo [8]. Para comprobar este desarrollo progresivo de la doctrina revelada, vamos a hacer un estudio de las enseñanzas de la Iglesia sobre la Virgen María, desde su divina maternidad hasta su coronación como Reina de los cielos.

I. *MADRE DE DIOS*

A) Credos o símbolos

La forma más antigua de literatura cristiana, después del Nuevo Testamento, la constituyen los «credos» primitivos. Estos «símbolos», que los catecúmenos se aprendían de memoria, contenían un resumen de las principales verdades del cristianismo. La Iglesia docente, guiada por el Supremo Pastor y por los obispos, presentaba a los fieles un compendio de teología en forma sucinta, compuesto por una serie de artículos de la fe. Nuestro credo, o símbolo de los apóstoles, data del siglo VI, pero ya en el siglo II se recitaba un antiguo credo romano, cuyo contenido viene esencialmente desde los tiempos de los apóstoles. En la *Tradición apostólica*, de Hipólito (c.215), se menciona una pregunta tomada del rito romano del bautismo: «¿Creéis en Jesucristo, el Hijo de Dios, que nació de la Virgen María por obra del Espíritu Santo?» [9]

La Iglesia enseñó desde el principio la verdadera maternidad divina de María por medio de estas sencillas fórmulas. En el Evangelio vemos a Nuestra Señora en su papel de madre de Jesús desde las primeras páginas; con el mismo derecho e igual claridad aparece en su oficio de madre en los primeros credos compuestos por la Iglesia. El primer símbolo de los que

desenvolvimiento de la cuestión en su famosa *Letter to Pusey* (1865) en defensa de la Inmaculada Concepción. Este resumen de sus puntos de vista sobre el desenvolvimiento, con los comentarios del P. Perrone, S. I., están recogidos en *The Newman Perrone Paper on Development*, ed. Rev. T. Lynch, en Gregorianum V 16 (1935) 402-447. E. Druwé, S. I., utiliza las teorías de Newman en *La Médiation universelle de Marie*, en *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, vol.1 (París 1949) e.g. p.459.477.478.496.516. B. Capelle, O. S. B., aprueba las célebres teorías del cardenal reivindicando la Asunción en *Théologie de l'Assomption d'après la bulle «Munificentissimus Deus»*: Nouvelle Revue Théologique 72 (1950) 1009-1027.

[8] Cordovani, l.c.

[9] Palmer, *Mary in the Documents of the Church* p.4. Sobre el Credo primitivo véase J. Quasten, *Patrology* vol.1 (Westminster, Md., 1951) p.23-27. Hace notar que el Occidente tendió más que el Oriente a hacer hincapié en los credos primitivos en el nacimiento de la Virgen María.

recoge el *Enchiridion Symbolorum*, el de Rufino, conserva las palabras del antiguo credo romano: «Creo en Dios Padre todopoderoso, y en Cristo Jesús, su único Hijo, Nuestro Señor, que nació, por obra del Espíritu Santo, de la Virgen María, que fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilato...» [10]

El Símbolo de Nicea (325) no se refiere directamente a la Virgen María, aunque dice que Nuestro Señor Jesucristo, el Hijo de Dios, «por nosotros los hombres y por nuestra salvación descendió y se hizo carne para ser hombre, padeció y resucitó al tercer día...» [11] Al defender la divinidad de la segunda Persona de la Santísima Trinidad, el concilio de Nicea protegía implícitamente el privilegio de la maternidad divina de María.

B) El concilio de Efeso

El símbolo de Nicea tuvo por objeto defender la divinidad del Hijo de Dios. El primer concilio de Constantinopla, en el 381, afirmaba la existencia de un alma humana en Jesucristo, contra la doctrina de Apolinar, que decía que el Verbo ocupó el lugar del alma. El credo de este concilio dice que el Hijo de Dios «se hizo carne en la Virgen María por obra del Espíritu Santo» [12]. Ni en Nicea, por tanto, ni en Constantinopla hubo un ataque directo contra Nuestra Señora. Pero el error de Nestorio se declaró precisamente con respecto a la maternidad divina de María. La disputa entre Nestorio, patriarca de Constantinopla, y San Cirilo, obispo de Alejandría, puede resumirse en la palabra *theotókos* (Madre de Dios). El mismo Nestorio había usado con anterioridad esta palabra, alternando indistintamente con *Christotókos* (Madre de Cristo). Pero la disputa empezó cuando uno de sus seguidores negó abiertamente el título de *theotókos* a la Virgen María. No se trataba solamente de una discusión sobre el recto empleo de una palabra; el título de Madre de Dios se negaba a Nuestra Señora, basándose en la teoría de que existían en Jesucristo dos personas distintas, una el Verbo divino, otra Jesús, unidas solamente con una unión moral. Por tanto, María era la madre del hombre, Jesús, pero no de Dios, la otra persona.

Cirilo amonestó abiertamente a Nestorio en el 429 y dio cuenta de ello al papa San Celestino. San Cirilo presidió el concilio ecuménico de Efeso, reunido en el 431, con la aprobación del papa. La doctrina de Nestorio fue condenada y se

[10] DB 2; Palmer, p.4.

[11] DB 54; Palmer, p.7.

[12] DB 86, donde el latín tiene «Incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine». El griego dice «del Espíritu Santo y de la Virgen María».

aprobó e hizo pública esta condenación en la segunda carta dirigida a éste por Cirilo:

> No se puede decir que nació de la Santísima Virgen como otro hombre cualquiera, de tal modo que el Verbo descendió sobre El solamente después de su nacimiento, sino más bien que se unió (a la carne) en el seno de María y así nació según la carne y fue su nacimiento el nacimiento de su carne... Por esta razón (los Santos Padres) han proclamado claramente *theotókos* a la Santísima Virgen [13].

El papa Celestino mandó dos delegados suyos para apoyar a Cirilo, aprobó su interpretación de la doctrina, incluyendo la palabra *theotókos*, y se hizo solidario de las decisiones de Nicea, declarándolas obligatorias para la Iglesia. Los legados papales llegaron cuando ya el concilio había condenado a Nestorio, pero, reunidos de nuevo los Padres, vieron confirmada su decisión. Roma había hablado: el problema había quedado resuelto para la cristiandad de entonces y del futuro. El dogma así definido fue la piedra angular de la mariología. El reconocimiento de la unión íntima entre la *theotókos* y el Hombre Dios nos da la pauta del desarrollo posterior de los estudios mariológicos. La creencia encerrada en la palabra *theotókos* representaba, por una parte, la confirmación de la maternidad divina de María y, al mismo tiempo, afirmaba que Dios mismo se hizo hombre, hijo de María, y tomó la naturaleza humana sin mengua de la unidad de su persona divina. La Iglesia, en tiempos posteriores, iría descubriendo los grandes tesoros encerrados en la maternidad divina de María, puesto que, como dijo Pío XII, «de este sublime oficio de Madre de Dios nacen, como de una fuente oculta y limpísima, todos los privilegios y gracias que adornaron su alma y su vida de un modo tan extraordinario» [14].

En Efeso se demostró también claramente la primacía de Roma. Cuando el emperador acude al papa para que participe en el concilio de palabra y de hecho, reclamaba su arbitraje como Pastor Supremo. Cuando San Cirilo inició el concilio, el 22 de junio del 431, aun antes de la llegada de algunos obis-

[13] DB 111a; PALMER, p.10. El latín dice: «Non enim primo vulgaris quispiam homo ex Virgine ortus est, in quem Dei Verbum deinde se demiserit; sed in ipso utero carni unitum secundum carnem progenitum dicitur, utpote suae carnis generationem sibi ut propriam vindicans... Ita (cf. Santos Padres) non dubitaverunt sacram virginem Deiparam appellare». Sobre la historia de Efeso, véase G. BARDY, *Les débuts du Nestorianisme (428-433)*, en *Histoire de l'Église*, ed. FLICHE y MARTIN, vol.4 (París 1945) p.163-186; G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique: Maternité divine, Virginité, Sainteté*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. por H. DU MANOIR, S.I., vol.1 (París 1949) p.69-157; M. JUGIE, A. A., *Efeso, Concilio di*, en Enciclopedia Cattolica vol.5 cp.114-119 (Ciudad del Vaticano 1950); FELIPE HUGHES, *A History of the Church* vol.1 (Nueva York 1935) p.292-306.

[14] *Fulgens corona:* AAS 45 (1953) 580.

pos y de los legados papales, lo hizo «tomando el lugar del obispo de Roma». Al llegar los legados del papa pidieron y recibieron incondicionalmente una revisión completa de lo tratado hasta entonces. Los obispos se reunieron para ello, y el sacerdote Felipe se dirigió a todos para pronunciar unas palabras, que han quedado como expresión clásica de la primacía de autoridad del sucesor de San Pedro [15]. Las conclusiones mariológicas de Efeso puede decirse que fueron definidas por el magisterio solemne de la Iglesia. También aquí se fijó el modo de proceder: en adelante, cuando haya que aclarar doctrinas referentes a la Santísima Virgen, la decisión final se pondrá en manos de Roma, porque, como había dicho Felipe, el concilio se había reunido para poner en práctica las decisiones de Roma. Los miembros de la Iglesia están unidos a la cabeza y San Pedro es intérprete de la fe y cabeza de los apóstoles» [16].

C) Después de Efeso

Muchos papas y concilios, en los siglos que siguieron a Efeso, afirmaron la maternidad divina de María. El concilio de Calcedonia (cuarto ecuménico), en el año 451, hace suya la palabra *theotókos:* «... en relación con su divinidad, (el Hijo) fue engendrado del Padre antes de todos los siglos, y en lo que se refiere a su humanidad, por nosotros y por nuestra salvación, nació, en el tiempo, de la Virgen María, Madre de Dios» [17].

El segundo concilio de Constantinopla (quinto ecuménico), en el año 553, defendió la palabra *theotókos* contra falsas interpretaciones. También aceptó, dándole, por tanto, un valor dogmático, los anatemas de San Cirilo contra Nestorio. No hay prueba cierta de que estos anatemas se leyeran y aprobaran en el mismo concilio de Efeso. El primer anatema se refiere a la divina maternidad de María: «Si alguno no confesare que el Enmanuel es verdadero Dios y que la Virgen santa es como consecuencia *theotókos* (Madre de Dios), puesto que de ella nació según la carne el Verbo de Dios hecho carne, sea anatema» [18].

[15] Las palabras de Felipe están en DB. Donde se incorporó palabra por palabra fue en la cuarta sesión del concilio Vaticano I (1870). DB 1824.

[16] G. Hardy, a.c., p.184 n.4.

[17] DB 148.

[18] DB 113; Palmer, p.11. DB y Palmer piensan, apoyándose en las investigaciones de Fr. Galtier (*Recherches de science religieuse* 24 [1933] 45ss), que este anatema no se leyó en Efeso. También Also Nilo de S. Brocardo, O. C. D., *De maternitate divina B. Mariae semper Virginis* (Roma 1944) p.45 n.(60). De acuerdo con Jouassard (a.c., p.135), la divina maternidad, estrictamente hablando, no fue definida en Efeso. La decisión conciliar no fue el equivalente de

D) «Lux veritatis»

El documento más importante de los tiempos modernos que se refiere a la divina maternidad es la encíclica de Pío XI *Lux veritatis*, que conmemora el centenario del concilio de Efeso, el 25 de diciembre de 1931 [19]. En ella se revisa la historia de la herejía de Nestorio y el modo de proceder del concilio, y se llega a la conclusión de que tanto la defensa de la fe tradicional como la primacía de la sede de Roma habían quedado perfectamente establecidas. Se explica también el dogma de la Encarnación, esto es, que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre, permaneciendo sin confundirse en la unión hipostática (unión de la naturaleza humana con la persona divina) la naturaleza divina y la humana. Se considera la divina maternidad como un corolario de la doctrina cristológica. De aquí—concluye el papa—se deriva la idea de la maternidad espiritual de María con respecto a los hombres.

Para conmemorar el centenario del concilio de Efeso, el papa mandó restaurar el mosaico de Nuestra Señora, *theotókos*, colocado por Sixto III en Santa María la Mayor después del concilio, en el 432, y extendió a la Iglesia universal la fiesta de la divina maternidad, celebrada hasta entonces, en el Oriente, el 21 del mes de Tobí.

II. SIEMPRE VIRGEN

En los credos primitivos no sólo se afirma, con San Pablo (Gal 4,4), que Cristo «fue nacido de mujer», sino que se especifica que fue «nacido de la Virgen María». Y el concilio de Efeso hace suyas las palabras de San Cirilo para asegurar que la Santísima Virgen fue verdaderamente *theotókos*, es decir, Madre de Dios. El ataque a la maternidad divina había partido del nestorianismo, una herejía oriental. Occidente no se había manchado con errores especulativos. Su inclinación a lo concreto se manifestó en la defensa ardorosa de la virginidad de María. Se ha dicho que la perpetua virginidad de Nuestra Señora se inventó como un acicate que diera impulso al ascetismo, pero esta opinión es contraria al contenido de los distintos credos aceptados en Oriente y Occidente y a los mis-

una definición, aun cuando el anatema hubiese sido aprobado en el quinto concilio ecuménico.

[19] AAS 23 (1931) 493-517; TONDINI, p.369-406. Cf. A. LUIS, C.SS.R., *San Cirilo y Nestorio. Encíclica «Lux veritatis»*: Estudios Marianos (asamblea del año 1948) 8 (Madrid 1949) p.325-344. El volumen entero trata de la divina maternidad.

mos Evangelios [20]. Es cierto que se exaltó su aspecto ascético, sobre todo, por respeto al celibato de los clérigos; pero ése no fue el motivo principal de la defensa de la perpetua virginidad de María. Fue más bien lo que impulsó para presentar a la Iglesia una fórmula que definiera la doctrina. La *Ecclesia docens*, la Iglesia docente, tomó la decisión final [21].

El papa San Siricio (384-399) intervino en el año 392 en una disputa sobre la virginidad de María, dirigiendo una carta a Anisio, obispo de Tesalónica. Este obispo había llamado la atención a Bonoso, un obispo de Iliria, por afirmar que Nuestra Señora había tenido otros hijos.

> ... es natural que haya sentido horror al oír decir que del seno de María, del cual nació Cristo según la carne, habían nacido otros hijos. Jesucristo no hubiera elegido nacer de una virgen sabiendo que ella había de contaminarse de varón, manchando el lugar donde El había reposado, la corte del Rey Eterno. Esta afirmación es nada menos que la aceptación de la falsa doctrina judía, según la cual Cristo no pudo nacer de una virgen... [22]

La negación de la virginidad de María, especialmente de su integridad después del nacimiento de Cristo, tuvo un motivo práctico más que dogmático. Helvidio quería demostrar que la virginidad no era superior al matrimonio, y para ello proponía el ejemplo de María, modelo de virginidad hasta el nacimiento de Cristo, y de maternidad de una numerosa familia más tarde. Mientras tanto, en Roma, la ascética cristiana afirmaba la primacía de la virginidad. El joven San Jerónimo escribió su *Adversus Helvidium* (Contra Helvidio) en el 383, demostrando con argumentos de la Sagrada Escritura y de la Tradición que María fue virgen perpetuamente. Esto había ocurrido en el pontificado del papa Dámaso, que murió el año 384. Ahora los enemigos del ascetismo vuelven al ataque bajo la dirección de un antiguo monje, Joviniano. Fue entonces cuando el papa Siricio hizo estudiar y condenó la herejía y excomulgó a Joviniano.

El hereje se puso bajo la protección de la corte de Milán y allí trató de dar una falsa interpretación al ascetismo que

[20] Sobre la validez del credo en lo concerniente a la virginidad de María, cf. A. Janssens, *De Heerlijkheden van het goddelijk moederschap* 2.ª ed. (Bruselas 1939) p.111ss. Sobre los Evangelios, cf. C. C. Martindale, S. I., *Christ's Virgin Birth and the Gospel of the Infancy* (Londres, Sociedad Católica, 1918).

[21] Cf. O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis* (Roma 1946) p.74-75; Jouassard, a.c., p.120.

[22] DB 91; Palmer, p.28. Sobre esta controversia cf. Jouassard, a.c., p.106; Hugh Pope, O. P., *The perpetual virginity of Our Blessed Lady*, en *Our Blessed Lady* (Cambridge Summer School Lectures for 1933) (Londres 1934) p.131-141; J. R. Palanque, *Les métropoles ecclésiastiques à la fin du IV siècle*, en *Histoire de l'Eglise*, ed. Fliche y Martin vol.3 (Paris) p.476ss; Hugo Rahner, *Die Marienkunde in der lateinischen Patristik*, *Katholische Marienkunde*, ed. Paul Sträter, S. I., vol.1 (Paderborn 1947) p.146.

combatía, identificándolo con el priscilianismo, una derivación del maniqueísmo, que enseñaba que el cuerpo procede de Satanás y condenaba el matrimonio. Enterado el papa Siricio de sus intenciones, avisó a San Ambrosio, y éste obtuvo la expulsión de Joviniano y sus seguidores, a los que el poder civil acusó de maniqueísmo. San Ambrosio refutó la acusación de Joviniano de que Nuestra Señora perdió su virginidad en el nacimiento de Jesús.

Hacia el 390 tuvo que actuar de nuevo. Bonoso, obispo de Iliria, sede enclavada en una zona donde la virginidad de María después del nacimiento de Cristo no se consideraba materia de fe, afirmó que María había tenido varios hijos [23]. Los obispos de Asia Menor, reunidos en el concilio de Iliria, le condenaron y se acudió a San Ambrosio para que actuase como mediador entre ambas partes. Ambrosio indica a los obispos del concilio los argumentos por los que puede probarse la virginidad de María, entre los que destaca por su importancia el de las exigencias de su divina maternidad. El episcopado de Iliria, bajo la presidencia de Anisio, al que había dirigido la carta ya mencionada el papa Siricio, confirmó la condenación de Bonoso.

Cincuenta años más tarde, las doctrinas monofisitas de Eutiques publicaron que Cristo tenía una sola naturaleza, ya que su naturaleza humana y la divina habían quedado fundidas en una sola (de aquí que tomaran el nombre de *monophusis*, naturaleza única). Esta vez contestó a la negación de la verdadera y perfecta humanidad de Jesucristo el papa San León I (440-461), en carta a Flaviano, arzobispo de Constantinopla, en el año 449 [24]. Los acontecimientos se desarrollaron del modo siguiente: en el año 448, Eutiques, aparentando que su teoría era una respuesta al nestorianismo, llegó a comunicarse con el papa León I. El papa alabó el celo de Eutiques, pero no se pronunció sobre la doctrina, porque carecía de la información necesaria sobre el problema. Aquel mismo año, Eutiques tuvo que comparecer ante el concilio de los obispos, convocado por Flaviano, y, como no se retractase, fue condenado como hereje. De nuevo apeló a Roma Eutiques, apoyado por el emperador Teodosio, y el papa, después de estudiar los documentos conciliares, confirmó la condena.

El emperador no dio por buena esta decisión y convocó

[23] JOUASSARD, a.c., p.88-90.111-112.

[24] DB 143-144; PALMER, p.29-31, donde se llama erróneamente a Flaviano emperador en lugar de arzobispo. En último término, la historia en G. BARDY, *Le Brigandage d'Éphèse de le Concile de Chalcédoine*, en *Histoire de l'Église*, ed. FLICHE Y MARTIN, vol.4 (Paris 1945) p.211-240.

a su vez un concilio en Constantinopla. El papa envió tres legados, uno de los cuales, el diácono Hilario, le sucedería después en la sede de Pedro. Entre los documentos que llevaron al concilio, había una carta dirigida al arzobispo Flaviano, escrita en junio del año 449, que contenía un resumen muy completo de la posición doctrinal del papa, y que se conoce con el nombre de «Tomo o Volumen del papa San León I». El documento vuelve a afirmar la existencia de las dos naturalezas en la persona única de Cristo, cada una con sus propias facultades. Al mismo tiempo se presenta la doctrina de la Iglesia sobre la perpetua virginidad de Nuestra Señora, antes del nacimiento de Jesucristo lo mismo que en el momento del nacimiento y después de él *(ante partum, in partu, post partum)*, con estas palabras:

> Indudablemente, por lo tanto, Cristo fue concebido por obra del Espíritu Santo en el seno de su madre virgen, y ella le dio a luz sin detrimento de su virginidad, así como le había concebido... El Hijo de Dios, por tanto, descendió del cielo sin renunciar a la gloria de su Padre y entró en el mundo de una manera nueva, naciendo también de un modo distinto... En este nacimiento nuevo, la virginidad inviolada, que no conoció el aguijón de la carne, dio su carne a Cristo. De su madre, el Señor tomó la naturaleza, no el pecado. Aunque Jesucristo nació de un seno virginal de modo milagroso, su naturaleza no deja por eso de ser igual a la nuestra, porque El es verdadero Dios y verdadero hombre... [25]

El concilio de Constantinopla se reunió el año 449, y desde las primeras sesiones se vio claro que el emperador lo había convocado para ejercer su influencia en favor de Eutiques. El papa había de llamarlo más tarde «latrocinium», guarida de ladrones. Allí se hizo caso omiso de las cartas del papa y no se escuchó la voz de sus legados; se dio a Eutiques nuevamente posesión de su sede, y Flaviano, condenado por hereje, fue encarcelado. Al año siguiente, con la muerte de Teodosio, al que sucedió la emperatriz Pulqueria y su esposo, Marciano, los acontecimientos tomaron un rumbo nuevo.

El concilio verdaderamente ecuménico que tanto deseaba convocar el papa León se reunió, al fin, en Calcedonia, en octubre del 451. Asistieron más de 500 obispos, y se estudiaron el credo de Nicea y las cartas de San Cirilo a Nestorio. Cuando se dio lectura al «Tomo del papa León», la asamblea lo aceptó incondicionalmente y, dando muestras de gran entusiasmo,

[25] DB 143-144; PALMER, p.30-31. Palmer da más del hecho que DB. León I cito en la encíclica *Sempiternus Rex* (AAS 43 [1951] 634), con ocasión del 1500 aniversario de Calcedonia: «de ea Virgine de qua est natus». El credo de Calcedonia (DB 148) está también citado en l.c., p.635. ROUËT DE JOURNEL, S. I., *Enchiridion Patristicum* ed. 14.ª (Friburgo-Brisgovia 1947) n.2182-2183. Sólo citamos el tomo.

exclamó: «¡He aquí la fe de los Padres, la fe de los apóstoles! ¡Así lo creemos todos, y con nosotros todos los que piensan con rectitud! ¡Sean anatema los que dicen lo contrario! ¡Pedro ha hablado por boca de León!» [26].

La definición dogmática de la perpetua virginidad de María no se dio hasta el tercer concilio de Letrán, celebrado el año 649 por el papa San Martín I. En este concilio se condenó el monotelismo, herejía que sostenía la existencia de una sola voluntad, la divina, en Jesucristo.

> Si alguno, contra la opinión de los Santos Padres, no afirma que la Santa e Inmaculada María, siempre virgen, es verdaderamente la Madre de Dios, puesto que ella, en la plenitud del tiempo y sin intervención de varón, concibió al Verbo mismo por obra del Espíritu Santo, el cual había nacido de Dios Padre antes de todos los siglos, y le dio a luz sin perder su integridad, conservando después inmune su virginidad..., sea anatema [27].

Este canon del tercer concilio de Letrán se hacía eco de la creencia universal cristiana tanto en Oriente como en Occidente. Y aunque el concilio no fue ecuménico, el canon contiene un verdadero dogma. El sexto concilio ecuménico, tercero de Constantinopla, aceptó plenamente el canon de Letrán sobre la virginidad de Nuestra Señora.

Los credos o símbolos y las profesiones de fe formuladas por los papas contienen la misma doctrina. Entre ellas, la de Nicéforo [28], patriarca de Constantinopla bajo León III, en el 821; la profesión de fe prescrita por Inocencio III para los valdenses, en 1208 [29]; la fórmula para la unión de la iglesia griega dada en el segundo concilio de Lyón (decimocuarto ecuménico), en el pontificado de Gregorio X [30], y el decreto para los jacobitas dado en el concilio de Florencia en 1441 [31].

Paulo IV, en 1555, contestaba a los unitarios, que negaban la Trinidad, la encarnación y la virginidad de María, con estas palabras:

> Con espíritu de paternal severidad nos vemos obligados a advertir a todos y cada uno de los que han afirmado, enseñado o creído... y que la misma Virgen Santa María no es verdaderamente la Madre de Dios, o que no conservó su integridad virginal antes del parto, en el parto y después del parto para siempre... [32]

[26] HUGHES, o.c., vol.1 p.310.
[27] DB 256; PALMER, p.31-32. El texto latino: «Can.3. Si quis secundum sanctos Patres non confitetur proprie et secundum veritatem Dei genitricem sanctam semperque Virginem et Immaculatam Mariam, utpote ipsum Deum Verbum specialiter et veraciter, qui a Deo Patre ante omnia saecula natus est, in ultimis saeculorum absque semine concepisse ex Spiritu Sancto, et incorruptibiliter eam (eum?) genuisse indissolubili permanente et post partum eiusdem virginitate, condemnatus sit».
[28] DB 314a n.(3).
[29] Ibid. 422.
[30] Ibid. 462.
[31] Ibid. 708.
[32] Ibid. 993; PALMER, p.77-78.

III. LLENA DE GRACIA

Cuando la autoridad de la Iglesia docente propuso la doctrina de la maternidad divina de María y la de su perpetua virginidad como verdades de fe para la catolicidad, abrió el camino a los avances posteriores de la mariología, y el recuerdo de lo ocurrido en Calcedonia estimuló los ánimos hacia el progreso. La importancia de la Virgen María se acentuó más que nunca al defender la doctrina de la humanidad de Cristo y de la realidad de la sustancia de su carne. Al mismo tiempo, los escritores cristianos se sintieron animados a escribir sobre el amor tiernísimo que la Madre de Dios tendría al hijo nacido de su misma sustancia [33].

En el Oriente, las decisiones de Efeso habían dejado consagradas las expresiones «siempre virgen» y «Madre de Dios», y en los últimos años de la vida de San Agustín, hacia el 431, la doctrina estaba plenamente aceptada también en Occidente. Así lo expresa el «Tomo» de San León. El tercer concilio de Letrán, presidido por Martín I, definió, por fin, la perpetua virginidad de María. A la luz de estas dos verdades, y bajo la inspiración del Espíritu Santo, la Iglesia se atrevió desde entonces a penetrar el misterio de la santidad personal de Nuestra Señora. Vamos a considerar ahora a la Santísima Virgen libre de pecado personal, como consecuencia de su plenitud de gracia.

En la sección siguiente estudiaremos a Nuestra Señora inmune del pecado original.

La exaltación de la virginidad de María tuvo como consecuencia la exaltación de su santidad personal. La experiencia ascética demostraba la conexión íntima entre virginidad y santidad. Fue preciso, sin embargo, buscar otras verdades que iluminasen más profundamente el tesoro inmenso de la santidad de Nuestra Señora, y esto se hizo a través del estudio de la maternidad divina. Su perfecta virginidad había sido una preparación de su maternidad, y el pensamiento cristiano dedujo lógicamente que Dios tenía que haber hecho a su Madre toda perfecta mediante gracias extraordinarias.

En la controversia que San Agustín mantuvo con Pelagio,

[33] Sobre la influencia de Calcedonia en la Mariología subsiguiente, cf. el artículo de H. Weisweiler, S. I., en Scholastik 28 (1953), *Das frühe Marienbild der Westkirche unter dem Einfluss des Dogmas von Chalcedon—Die vertiefte Schau der Virgo-Mater Gloriosa* p.321-360, y *Die verstärkte Einbeziehung des Zuges der zärtlich liebenden Mutter* p.504-525.

Sobre la santidad de María, cf. JOUASSARD, a.c., p.114-118.136-155; E. DUBLANCHY, *Marie*: DTC 9, 2413-2428; P. G. M. RHODES, *Our Lady's Endowments*, en *Our Blessed Lady* (Cambridge Summer School Lectures for 1933) (Londres 1934) p.174-179; J. F. CARTMELL, *Our Lady in Tradition and the Fathers*: ibid. p.80-84.

que negaba la existencia del pecado original, sosteniendo la perfección natural del hombre aun sin la ayuda de la gracia, se definió claramente la universalidad del pecado original. Sin embargo, San Agustín afirma ya que Nuestra Señora no estuvo sujeta a esta ley.

> Ahora bien, hago una excepción con la Santa Virgen María. En relación con ella, y por respeto al Señor, no puede ni siquiera suponerse la existencia de pecado. Después de todo, ¿cómo podríamos nosotros saber qué gracias de excepción se concedieron para vencer al pecado a aquella que mereció concebir y dar a luz al que no conoció el pecado? Repito, pues, a excepción de esta Virgen, si pudiéramos reunir en un solo lugar a todos los hombres y mujeres que vivieron como santos y les preguntáramos si habían cometido pecado, ¿qué creen que contestarían? [34]

La opinión de San Agustín refleja claramente la actitud de las antiguas cristiandades. Aun después de Efeso, hubo algunos Padres que pretendían encontrar en María el pecado de vanagloria, basándose en una falsa interpretación del evangelio de las bodas de Caná y de la petición de Nuestra Señora a Jesucristo (Io 2,1-12), o también en el hecho que relata San Mateo (12,47) sobre su presencia entre los parientes del Señor cuando éstos interrumpen su predicación, reclamando su presencia para hablar con El. Newman hace un comentario sobre el más áspero de estos Padres, San Juan Crisóstomo, diciendo: «Todo el párrafo está tan distante de la doctrina que nosotros profesamos, como lo estaba de los otros escritores de la antigüedad» [35].

El magisterio de la Iglesia no se pronunció sobre la santidad de María hasta el concilio de Trento. No eran los problemas mariológicos los que más preocuparon a aquellos teólogos. Y, sin embargo, en Trento, y unida a la doctrina de la justificación, aparece, en 1547 (Paulo III), la declaración de que María estuvo libre de pecado como excepción de la ley general:

> Si alguno dijere que un hombre que queda justificado una vez puede permanecer toda la vida sin cometer pecados ni aun veniales, excepto por privilegio especial de Dios, como enseña la Iglesia que le fue otorgado a la Santísima Virgen, sea anatema [36].

[34] Palmer, p.33-34; Rouët de Journel, *Enchiridion Patristicum* n.1749.

[35] J. H. Newman, *The New Eve*, con una Introducción de Radcliffe (Oxford, Newman Bookshop, 1952) p.57.

[36] DB 833; Palmer, p.76-77. El texto latino que se refiere a Nuestra Señora es: «Can.23. Si quis hominem semel iustificatum dixerit... posse in tota vita peccata omnia etiam venialia vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia: A. S.» Sobre la valoración de Trento en lo que se refiere a los privilegios de María, cf. Ernst Böminghaus, S. I., *Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum*, en *Katholische Marienkunde*, ed. Paul Sträter, vol.1 (Paderborn 1947) p.333-337.

San Pío V, al condenar el error de Bayo, en 1567, insiste en esta misma doctrina:

> Error 73: Nadie, a excepción de Cristo, está libre del pecado original. Por lo tanto, la Santa Virgen murió a causa del pecado de Adán, y sus sufrimientos en esta vida, al igual que en los demás justos, fueron el castigo del pecado original y actual... [37]

Alejandro VIII, en 1690, afirmó de nuevo la doctrina de la santidad de María al condenar la teoría jansenista, que afirmaba que la purificación de Nuestra Señora demostraba la existencia en ella de pecado:

> Error 24: La ofrenda de dos palomas que la Virgen María hizo en el templo en el día de su purificación, una como holocausto y otra para reparar el pecado, es prueba suficiente de que necesitaba aquella purificación y de que el Hijo que fue presentado en el templo también estaba marcado con la mancha de la Madre, según las palabras de la ley [38].

Es digno de notarse que aquí, otra vez, se ven unidos el honor de la Madre y el del Hijo.

Los papas de los últimos tiempos han alabado con frecuencia la santidad de María. Citamos, como ejemplo, a Pío IX:

> Dios, por tanto, le concedió, más que a todos los ángeles y santos, una abundancia grande de dones celestiales, sacados del tesoro de la divinidad, de tal manera que pudiera verse siempre libre de pecado absolutamente. Por ser bellísima y perfecta se mostró llena de inocencia y santidad en tal grado, que, después de Dios, nadie lo alcanzó mayor que ella y nadie sino Dios podrá nunca llegar a alcanzarlo ni siquiera con el pensamiento [39].

Así como la perpetua virginidad y la inmaculada concepción de Nuestra Señora han sido declarados dogmas de fe, la exención de pecado personal en la Santísima Virgen no ha sido definida como tal. Es, sin embargo, una verdad de fe, en opinión de Trento, «enseñada por la Iglesia» [40]. Un paso más nos llevaría a decir que María no pudo pecar, es decir, que estuvo confirmada en gracia y fue impecable. Es ésta una verdad sostenida por muchos teólogos, que la derivan de su maternidad divina.

[37] DB 1073; Palmer, p.78.
[38] DB 1314; Palmer, p.78-79.
[39] *Ineffabilis Deus*: Tondini, p.30.
[40] Cf. Roschini, *Mariologia* 2.ª ed. vol.3 p.110, para las diferentes opiniones de los teólogos sobre la valoración dogmática de las palabras de Trento. También J. A. de Aldama, S. I., *El valor dogmático de la doctrina sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora*: Archivo Teológico Granadino 9 (1946) p.53-67.

IV. INMACULADA

A) Los comienzos

Hemos citado unas palabras de San Agustín, que sirvieron para consolidar la creencia de que Nuestra Señora estuvo libre de pecado personal: «En relación con ella, y por respeto al Señor, no puede ni siquiera suponerse la existencia de pecado». Sin embargo, la insistencia del mismo San Agustín en la universalidad del pecado original retrasó el avance progresivo de la doctrina sobre la inmaculada concepción [41]. Aunque ya de los escritos de los papas San León y San Gregorio Magno se deduce que no estaban lejos de la doctrina de la inmaculada concepción, la Iglesia había de dedicar algunos siglos a la oración y al estudio antes de darse cuenta de que la concepción inmaculada de María era una de las gracias otorgadas por Dios a su Madre. Y aún habían de pasar algunos siglos más antes de que el supremo magisterio de la Iglesia declarase que la doctrina de la inmaculada concepción es una verdad revelada, es decir, que está contenida en el depósito de la fe que custodiaron los apóstoles.

La doctrina de la inmaculada concepción es un ejemplo típico de desarrollo progresivo [42]. Los teólogos distinguen tres etapas en el proceso de descubrimiento de una verdad revelada que no está contenida de manera explícita en las fuentes de la revelación. La primera etapa consiste en la aceptación implícita de la doctrina. Es el período de posesión tranquila. La segunda se distingue por la discusión y la controversia. Es el momento en que la verdad propuesta se concreta y aclara tanto en sí misma como en su relación con otras doctrinas y con la revelación. Por fin, en la tercera etapa se extiende esta verdad

[41] JOUASSARD, o.c., p.151.

[42] Cf. F. J. CONNELL, C. SS. R., *Historical Development of the Dogma the Immaculate Conception:* The American Ecclesiastical Review 114 (1946) 340ss, y el mismo artículo en *Studies in Praise of Our Blessed Mother*, ed. J. C. FENTON y E. D. BENARD (Wáshington D. C. 1952) p.93-99; T. E. FLYNN, *The Immaculate Conception of Our Lady*, en *Our Blessed Lady* (Cambridge Summer School Lectures for 1933) (Londres 1934) p.93-120; X. LE BACHELET, *Immaculée Conception:* DTC 7,979-1218; E. DHUWÉ, S. I., *Kerkleer omtrent de Onbevlekte Ontvangenis in Middeleeuwen en Moderne Tijden*, en *Verslagboek der zevende Mariale Dagen*, 1937 (Tongerloo 1938) p.111-131 (todo el volumen 7 de *Mariale Dagen* versa sobre la Inmaculada Concepción); B. A. MCKENNA, *The Dogma of the Immaculate Conception* (Wáshington D. C. 1929); M. CABRERA, E. SCHOENSTEIN, C. MONDOR, *The Immaculate Conception*, en *Priestly Studies* (Santa Bárbara, California), condensado en *Our Lady Digest* vol.6 (1951) p.301-320 (subtitulado *A franciscan Study*); J. DEHR, S. I., *L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception:* Nouvelle Revue Théologique 73 (1951) 1013-1032; FRIEDEL, o.c., p.294-311; A. WOLTER, O. F. M., *The Theology of the Immaculate Conception in the Light of «Ineffabilis Deus»:* Marian Studies 5 (1954) 19-72.

a toda la Iglesia, bien como de fe propuesta por el magisterio ordinario o bien solemnemente definida como dogma.

En este misterio se aceptó en primer lugar, de una manera natural, la existencia de gracias y privilegios en María que iban a servir más tarde de fundamento a la doctrina de la inmaculada concepción. Los primeros cristianos aceptaron sencillamente a Nuestra Señora como Madre de Dios, siempre virgen, santísima, Eva de la nueva ley. Así aceptaron, implícitamente, la inmaculada concepción, que está contenida en la maternidad divina. En este período de afirmación sencilla de la verdad aparecen ya en la liturgia fiestas como la de la «Concepción de Santa Ana» y algunos himnos y homilías.

B) Período de discusión

Esta segunda fase del desarrollo del dogma empieza con San Bernardo (1153) y su oposición a que se extendiera a toda la Iglesia la fiesta de la Inmaculada Concepción de María. La controversia continuó durante toda la época del escolasticismo, originándose grupos distintos de teólogos, aunque todos coincidieron en el amor y lealtad a Nuestra Señora y algunos fueron santos.

Unos doctores pensaban que era imposible que María estuviera exenta de pecado original habiendo nacido de sus padres como los demás seres humanos, por generación natural... Otros se oponían a este privilegio por entender que la inmaculada concepción se refería a la concepción activa de María, hecha de modo natural por sus padres, Joaquín y Ana. En realidad, el misterio se refiere a la concepción pasiva de la Virgen, es decir, a la unión de su alma con el cuerpo dentro del seno de Ana, su madre... Esta confusión entre concepción activa y pasiva se da también en nuestros tiempos; hay católicos que confunden a veces la inmaculada concepción de María y el nacimiento de Cristo de María, sin mengua de la virginidad de su Madre.

Otro argumento de los teólogos contra la inmaculada concepción fue la incompatibilidad del hecho con la universalidad de la redención de Jesucristo. Los doctores escolásticos de los siglos XII y XIII, Santo Tomás de Aquino, San Alberto y San Buenaventura, fueron casi todos contrarios a la teoría de una concepción sin pecado. El franciscano Juan Duns Escoto (1308), quizá bajo la influencia de su hermano en religión Guillermo de Ware (1300), demostró que la preservación del pecado original como una anticipación de los méritos de Cristo implica-

ba una redención aún más perfecta que si la Virgen hubiera sido redimida de un pecado contraído después. Hacia la mitad del siglo XV, la mayor parte de los teólogos estaban convencidos de la realidad de la concepción inmaculada de María, y las fiestas litúrgicas se habían extendido por toda la Iglesia. Sin embargo, el magisterio no había dado todavía su aprobación.

En el concilio de Basilea, este misterio fue propuesto como dogma en 1439, pero la excomunión fulminada contra sus miembros por Eugenio IV hizo que no tuviera validez alguna.

C) La postura de Roma

El papa Sixto IV (1471-1484), franciscano, fue el primero en aceptar oficialmente la doctrina [43]. En la constitución *Cum praecelsa*, de 1477 [44], aprobó y concedió indulgencias a la fiesta de la Inmaculada Concepción de la Virgen:

> Cuando buscamos y descubrimos con esa profunda intuición que nace de la contemplación las pruebas sublimes de los méritos por los que la Reina del cielo, la gloriosa Virgen María, Madre de Dios, se destaca en su trono celestial como estrella de la mañana que eclipsa a todos los demás luceros... Nos parece conveniente y hasta necesario invitar a los fieles a que den gloria a Dios concediendo indulgencias para la remisión de los pecados...; demos gracias por la maravillosa concepción de esta misma Virgen Inmaculada. E instamos a que celebren o asistan a las misas u otras divinas funciones instituidas para este fin [45].

Durante el pontificado del papa Sixto se suscitó de nuevo la antigua controversia entre dominicos, de una parte, y franciscacanos, carmelitas y servitas, de otra. El motivo inmediato fue la aparición de dos libros de Bandelli, más tarde general de los dominicos, negando la inmaculada concepción de María. En el segundo de esos libros declara que el objeto de la fiesta instituida por el papa no es la concepción de Nuestra Señora, sino su santificación (de manera semejante a la de San Juan).

El papa escribió dos bulas, llamadas ambas *Grave nimis*. La primera, en el año 1481, dirigida a Lombardía, donde estaba predicando Bandelli, especifica que el objeto de la nueva fiesta es precisamente la concepción y no la santificación de María. La segunda bula (4 de septiembre de 1483) está dirigi-

[43] C. Sericoli, O. F. M., *Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV constitutiones* (Libenici y Roma 1945).

[44] Sericoli defiende la fecha de 27 de febrero de 1477; véase o.c., p.31 y 33 nota 22. La constitución es tan conocida como la *Cum praecelsa*.

[45] DB 734; Palmer, p.74. Todo el texto en Sericoli, o.c., p.153-154.

da a la Iglesia universal. En ella se prohíbe a ambos bandos llamar hereje a su contrario, y se advierte, además, a los impugnadores del misterio que serán excomulgados si mantienen que en esa doctrina se contiene error o falsedad [46]. A pesar de estas declaraciones en favor del misterio, el papa concluye diciendo: «... puesto que la Sede Apostólica y la Iglesia aún no se han pronunciado sobre esta materia» [47].

Los sucesores de Sixto IV continuaron favoreciendo la fiesta de la Concepción Inmaculada de María. Algunos papas se contentaron sencillamente con renovar las constituciones ya establecidas, como Julio II (1503-1513), León X (1513-1521), Pío IV (1559-1565) y Sixto V (1585-1590). La doctrina se discutió en Trento, pero no se llegó a una conclusión definitiva por la oposición de un pequeño grupo de teólogos. A pesar de ello, el concilio declaró, al tratarse el tema del pecado original (sesión 5.ª, 17 de junio de 1546, bajo la presidencia de Paulo III):

> Este santo sínodo declara también que no ha querido incluir en este decreto, en el que se trata del pecado original, a la Bienaventurada e Inmaculada Virgen María, Madre de Dios. En este punto deben seguirse las constituciones de Sixto, de feliz memoria [48].

Pío IX interpreta lo dicho en Trento de la manera siguiente:

> Está claro que, teniendo en cuenta el tiempo y las circunstancias del concilio, los Padres de Trento insinuaron bastante abiertamente que la Santísima Virgen María estaba libre de pecado original, y así dicen claramente que no hay nada en la Sagrada Escritura que se oponga por ningún concepto a tan gran prerrogativa de la Virgen [49].

En Trento se dio un gran paso indirectamente, en la aceptación de este misterio, al aclarar las doctrinas referentes al pecado original, la gracia y, en general, la vida sobrenatural.

El papa San Pío V (1566-1572) incluyó la fiesta de la Inmaculada en el *Misal* reformado de 1568, válido para toda la Iglesia latina, condenando el error de Bayo, que había dicho: «Nadie, a excepción de Cristo, vivió sin pecado original. Por tanto, la Santísima Virgen murió a consecuencia del pecado de Adán» [50]. También prohibió el papa las discusiones públicas sobre este tema. Paulo V renovó esta prohibición en 1617 y en 1622; Gregorio XV volvió a prohibir incluso sermones o escritos en los que se pusiera en duda la concepción inmacula-

[46] Cf. SERICOLI, o.c., p.40ss; DB 735; PALMER, p.75, da parte del segundo *Grave nimis*.

[47] DB 735. Cf. A. ROBICHAUD, S. M., *The Immaculate Conception in the Magisterium of the Church prior to 1854*: Marian Studies 5 (1954) 99-103.

[48] DB 792; PALMER, p.77. Cf. M. TOGNETTI, O. S. M., *L'Immacolata al Concilio Tridentino*: Marianum 15 (1953) 304-374.

[49] *Ineffabilis Deus*, en UNGER, o.c., p.9.

[50] DB 1073; PALMER, p.78.

da, y únicamente permite la discusión entre los dominicos. Se ratificó la celebración de la fiesta, con la advertencia de que no se cambiara la palabra «concepción» por la de «santificación».

Con todo, la controversia no se había extinguido. Se pidió al papa Alejandro VII (1655-1657) que decidiese claramente la significación de la fiesta, y él contestó publicando la constitución *Sollicitudo*, del 8 de diciembre de 1661. En este documento se define el objeto de la fiesta según el sentir común de la jerarquía y los fieles de la Iglesia:

> Es muy antiguo el sentimiento de piedad de los fieles para con la Santísima Virgen María, Madre de Dios. Ellos creen que su alma, desde el primer momento de su creación e infusión en el cuerpo, estuvo exenta de pecado original por privilegio especial de Dios, en atención a los méritos de Jesús, su Hijo y Redentor del género humano. Y en este sentido los fieles celebran la fiesta de su Concepción...» Aquí Alejandro VII renueva los decretos de Sixto IV, Paulo V y Gregorio XV. Y continúa después: «... en favor de la doctrina que afirma que el alma de la Virgen Santísima, en el momento de su creación e infusión en el cuerpo, estaba llena de la gracia del Espíritu Santo y libre del pecado original... [51]

D) Pío IX define la inmaculada concepción de María

Fue el papa Pío IX quien dio el paso definitivo en el proceso dogmático. Coronado pontífice en 1846, al año siguiente firmó personalmente el decreto de la Sagrada Congregación de Ritos (30 de septiembre) autorizando el uso de la nueva misa y oficio de la fiesta. El 2 de febrero de 1849 extendió ambos a la Iglesia universal. La misa y oficio actuales se deben también a Pío IX y se remontan al 1863.

En el año 1848 se constituyó una comisión de teólogos con objeto de resolver estos dos problemas: 1.º ¿Puede definirse como dogma la doctrina de la inmaculada concepción? 2.º ¿Será oportuna esta definición? La encíclica *Ubi Primum*, de 2 de febrero de 1849, fue enviada a todos los obispos de la cristiandad, pidiendo su opinión sobre la definibilidad del dogma.

Las respuestas de los obispos fueron favorables a la definición en más de un noventa por ciento (546 de 603). Algunos obispos no consideraban oportuna entonces la definición, temiendo que por ella se atacara a la Iglesia. Sólo cuatro o cinco de los consultados se pronunciaron abiertamente en contra de una definición dogmática. Se nombró entonces otra comisión, que se dedicó durante un año a la redacción de la bula definitoria de la Inmaculada. En este documento, además de los términos de la promulgación del dogma, habían de quedar ex-

[51] DB 1100; Palmer, p.78.

puestos los argumentos que hacían posible su definición. La primera redacción fue revisada por los cardenales y por otros miembros de la jerarquía eclesiástica congregados en Roma y procedentes de todo el mundo. El resultado de tan largo proceso fue un documento de expresión clara y precisa, en el que se contienen las creencias de la Iglesia tanto docente como discente.

El 8 de diciembre de 1854, en presencia de doscientos cardenales, arzobispos y obispos, el Santo Padre, después de invocar al Espíritu Santo, leyó las palabras que habían de fijar para siempre la debatida doctrina de la concepción de María:

> ... Para honra de la santa e indivisible Trinidad y gloria y ornamento de la Virgen María, Madre de Dios; para exaltación de la fe y el aumento de la religión católica, Nos, con la autoridad de Jesucristo Nuestro Señor, de los santos apóstoles Pedro y Pablo y con nuestra propia autoridad, declaramos, pronunciamos y definimos que la doctrina que sostiene que la bienaventurada Virgen María, en el primer instante de su concepción, por privilegio y gracia especial de Dios y en atención a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano, fue preservada de la mancha del pecado original, ha sido revelada por Dios y ha de ser, por tanto, firme y constantemente creída por todos los fieles [52].

En estas palabras de la definición dogmática, el papa habla *ex cathedra*, es decir, ejerciendo la suprema autoridad infalible que tiene como Vicario de Cristo. Las palabras de la definición son parecidas a las que usa Alejandro VII, pero aquí están cuidadosamente elegidas para que quede claro que el sujeto del privilegio es toda la persona de María, tanto su cuerpo como su alma. Desde el momento mismo en que se unieron el alma y el cuerpo de María no hubo mancha de pecado original, por la gracia de Dios, en virtud de los méritos de Cristo y como excepción única dentro del género humano. Además, esta doctrina es revelada por Dios y pertenece, por tanto, al depósito de la fe. Y así, el credo católico contiene desde entonces el privilegio de la concepción inmaculada de María tan verdaderamente como el de su divina maternidad, por la autoridad del mismo Dios, que no puede engañarnos.

[52] DB 1641; Palmer, p.86-87; Tondini, p.54. El texto latino «... Ad honorem Sanctae et Individuae Trinitatis, ad decus et ornamentum Virginis Deiparae, ad exaltationem fidei catholicae et christianae religionis augmentum, auctoritate Domini nostri Iesu Christi, beatorum Apostolorum Petri et Pauli ac Nostra declaramus, pronuntiamus et definimus, doctrinam, quae tenet, beatissimam Virginem Mariam in primo instanti suae conceptionis fuisse singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Iesu Salvatoris humani generis, ab omni originalis culpae labe praeservatam immunem, esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam». Cf. R. Aubert, *La proclamation de l'Immaculée Conception en 1854*: Collectanea Mechliniensia 36 (1951) 594-597; G. Geenen, O. P., *La Bulle «Ineffabilis Deus»*: Marie 7 (nov.-dic. 1953) 41-43.

El resto de la *Ineffabilis Deus*, el documento de la definición, sirve de marco esplendoroso para el dogma. Se estudian los distintos argumentos que ayudaron al desarrollo de la doctrina de la concepción inmaculada de María, se citan las interpretaciones tradicionales de la Sagrada Escritura, principalmente del *Protoevangelio* (Gen 3,15) y de las salutaciones de Gabriel y de Santa Isabel (Lc 1,28.42); las pruebas de liturgia y, por último, aquella preparación próxima a la definición dogmática en la que tanto los fieles como el clero habían pedido al papa con clamor unánime que definiera con su autoridad suprema el dogma de la Inmaculada Concepción. Y aunque el papa había pedido su opinión a los obispos y había reclamado el consejo de todos, la decisión final sólo podía ser suya [53].

Pío IX menciona en la *Ineffabilis Deus* algunos de los beneficios que espera como fruto de la definición. Pide que por intercesión de «la más poderosa mediadora y conciliadora del mundo» [54] se conceda paz a la Iglesia, fuerza a los débiles, consuelo a los afligidos, auxilio a los que estén en peligro. El espectáculo del maravilloso florecer de la doctrina y devoción a Nuestra Señora, en este siglo tan especialmente mariano, es la respuesta a las oraciones de Pío IX.

Al cumplirse el cincuentenario de la definición, el santo papa Pío X publicó la encíclica *Ad diem illum*. En ella se hace mención especialmente de la parte que toma Nuestra Señora en la obra «de la restauración de todas las cosas en Cristo» (Eph 1,10), frase que fue el lema y la regla de su pontificado. Según las palabras de Pío X en esta encíclica, éstos son los resultados de la definición dogmática de la concepción inmaculada de María:

> Crean y confiesen todos los pueblos que la Virgen María estuvo libre de pecado desde el primer momento de su concepción. Admitan todos también la existencia del pecado original, de la redención de Cristo, del Evangelio, de la Iglesia e incluso de la ley del dolor... Esta plaga (se refiere a la falta de sumisión a la autoridad), que destruye por igual la sociedad religiosa y la civil, se ve atacada por el dogma de la inmaculada concepción de la Madre de Dios. Porque para aceptarlo tenemos que reconocer en la Iglesia un poder al que sometemos no sólo nuestra voluntad, sino también nuestra inteligencia. Sujetando la razón a las determinaciones de la Iglesia, canta el pueblo cristiano en honor de la Madre de Dios: «Tú eres toda hermosa, ¡oh María!, y en ti no hay mancha de pecado original». Y terminamos diciendo que con toda razón dice la Iglesia de María que ella sola destruyó todas las herejías [55].

[53] R. AUBERT, *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*, en *Histoire de l'Eglise*, ed FLICHE Y MARTIN, vol.21 (París 1952) p.278-280.
[54] UNGER, o.c., p.23; PALMER, p.88; TONDINI, p.50.
[55] TONDINI, p.320.

V. ASUNCION DE MARIA A LOS CIELOS

A) La doctrina en la actualidad

«... Y se han iniciado con entusiasmo nuevos estudios que sirven para ensalzar la santidad y dignidad de la Madre de Dios» [56].

Estas palabras tomadas de la *Fulgens corona*, encíclica del Año Mariano, ponen de manifiesto uno de los frutos de la definición de la Inmaculada Concepción. El Santo Padre recuerda también que él tuvo el privilegio de definir:

> ... que la Madre de Dios subió en cuerpo y alma a los cielos, y así han quedado satisfechos los deseos de los fieles, expresados tan ardientemente después de la definición solemne de la concepción inmaculada. Porque fue entonces, como Nos mismo hicimos notar en las letras apostólicas *Munificentissimus Deus*, cuando los fieles se sintieron animados por una esperanza mayor de que también sería definido como dogma el misterio de la asunción corporal de Nuestra Señora a los cielos, y de que el magisterio supremo de la Iglesia lo haría lo más pronto posible [57].

La doctrina que defendían los teólogos y la esperanza de los fieles se vieron satisfechas realmente el 1 de noviembre de 1950, cuando el Santo Padre Pío XII definió solemnemente como maestro supremo de la Iglesia universal:

> Por tanto, después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces e invocar la luz del Espíritu de la Verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su peculiar benevolencia; para honor de su Hijo, Rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte; para acreditar la gloria de esta misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo, y con la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma de revelación divina que la inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial [58].

En la *Munificentissimus Deus*, sin dejar de mencionar las disposiciones favorables de los papas con respecto a la doctrina de la asunción de María, se insiste principalmente en el argumento de la fe concorde de la Iglesia actual en el misterio, para justificar la proclamación del dogma. El Santo Padre cita en primer lugar, como prueba de que la asunción de Nues-

[56] AAS 45 (1953) 578.
[57] Ibid 583.
[58] Ibid. 42 (1950) 770. El texto latino: «... divinitus revelatum dogma esse: Immaculatam Deiparam semper Virginem Mariam, expleto terrestris vitae cursu, fuisse corpore et anima ad caelestem gloriam assumptam».

tra Señora es una verdad revelada, «la autoridad del magisterio ordinario de la Iglesia y la fe unánime de los cristianos sostenidos y apoyados por esa misma autoridad» [59].

B) La asunción en la historia

No existe ningún documento del magisterio anterior a Pío XII en el que se declare oficialmente la asunción corporal de la Virgen a los cielos. Nunca se dudó de que el alma de Nuestra Señora subió al cielo, como vemos en la declaración de Benedicto XII, de 1336, en la que afirma con su autoridad que las almas de los santos gozan de la visión beatífica [60]. El papa Pío XII es el primero que en la encíclica sobre el Cuerpo místico (1943) habla claramente de la presencia de Nuestra Señora en el cielo no sólo en alma, sino también en cuerpo. No obstante, como se lee en la *Munificentissimus Deus*, «desde tiempos remotos y a través de la historia ha habido siempre testimonios e indicaciones de esta creencia en la Iglesia» [61].

¿Cuáles son estos testimonios? ¿Cómo se puede demostrar que los papas aprobaran la doctrina de la asunción a través de la historia de la Iglesia?

En la *Munificentissimus Deus* se habla primero de la ley de la oración *(lex orandi)*. La sagrada liturgia, «que, sujeta a la autoridad del magisterio de la Iglesia, es la profesión externa de verdades celestiales, puede ofrecer pruebas y testimonios de gran valor para decidir sobre un punto dado de doctrina cristiana» [62]. *Lex orandi, lex credendi* (la ley de la oración es ley de credibilidad), es un antiguo lema basado en la relación que existe entre la sana doctrina y una verdadera devoción. El cuidado que la Iglesia pone en el culto no es solamente una cuestión de disciplina. Cuando aprueba la liturgia, la Iglesia obra con su autoridad infalible. La oración oficial de la Iglesia, especialmente la santa misa y el oficio divino, es una demostración práctica de doctrina cristiana. La Sede Apostólica, con su autoridad, ha recomendado la celebración de la fiesta de la Asunción y ha explicado su sentido. También pone de relieve el Santo Padre la actitud de los fieles ante el rosario,

[59] AAS 42 (1950) 756. Cf. Bishop Wright, *The dogma of the Assumption:* The American Ecclesiastical Review 124 (1951) 81-96, y el mismo artículo en *Studies in Praise Our Blessed Mother*, ed J. C. Fenton y E. D. Benard (Washington D. C. 1952) p.215-230; P. Parente, *La giustificazione teologica della definizione dommatica dell'Assunzione:* Euntes Docete 4 (1951) 257-274; G. Filograssi, S. I., *Constitutio Apostolica «Munificentissimus Deus» de Assumptione beatae Mariae Virginis:* Gregorianum 31 (1950) 323-360.

[60] DB 530.

[61] AAS 42 (1950) 757.

[62] AAS 42 (1950) 758.

cuando añade: «No puede pasar inadvertido el hecho de que en el rosario de Nuestra Señora, cuya recitación ha recomendado tanto la Santa Sede, hay un misterio que se propone como meditación a los fieles, que tiene por objeto la asunción de Nuestra Señora en cuerpo y alma a los cielos»[63].

El papa San Sergio I (687-701) mandó que se recitase la letanía o procesión estacional en las cuatro grandes fiestas marianas: la Natividad, Anunciación, Purificación y fiesta de la Dormición[64]. El nombre de «asunción» aparece por primera vez en Occidente en tiempos del papa San Adriano I (772-795). Anteriormente se había llamado a esta fiesta la de la Dormición de Nuestra Señora. El papa mandó a Carlomagno un libro litúrgico, el Sacramentario Gregoriano, que contenía la oración *Veneranda*, en la que se leían las palabras: «... este día en el que la Santa Madre de Dios sufrió la muerte temporal, pero no para permanecer en ella aquella de quien había nacido tu Hijo, Nuestro Señor encarnado»[65].

El papa San León IV (847-855), según se lee en la *Munificentissimus Deus*, «se preocupó de que la fiesta de la Asunción de la Santa Madre de Dios, que ya se venía celebrando bajo este título, aumentara su solemnidad, para lo cual ordenó la celebración de la vigilia y de la octava de la fiesta. Y él mismo tomaba después parte activa en las ceremonias...»[66]

El papa Inocencio IV (1243-1254) no obligó a que se celebrase la fiesta de la Asunción porque, no habiendo aún decidido la Iglesia sobre ello, no la consideraba obligatoria[67]. Muchos teólogos se pronunciaban en favor de la doctrina, y entre ellos San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, San Buenaventura y Duns Escoto. Nunca hubo una oposición contra esta doctrina como la que se demostró en la discusión de la concepción inmaculada.

Entre los siglos XII y XV, la serie de cambios que se registran en la liturgia de la misa demuestran que la atención se

[63] AAS 42 (1950) 758.

[64] AAS 42 (1950) 760.

[65] Esta plegaria es actualmente la colecta de la misa de la Asunción en la liturgia dominicana, carmelita y otros ritos. Cf. el artículo de Dom Capelle, O. S. B., *L'oraison «Veneranda» à la Messe de l'Assomption:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 26 (1950) 354-364; *Le témoignage de la Liturgie:* Études Mariales (Assomption de Marie II) 7 (1949) 35-62; y *L'Assunzione e la liturgia:* Marianum 15 (1953) 241-276.

[66] AAS 42 (1950) 760.

[67] Cf. G. Geenen, O. P., *L'Assomption et les Souverains Pontifes. Faits, documents et textes:* Angelicum 27 (1950) 327-355. Esta referencia, p.331. Fr Geenen ha reunido estos datos con los de M. Jugie, A. A., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Ciudad del Vaticano 1944); y con los de G. Hentrich y R. G. de Moos, *Petitiones de Assumptione Corporea B. V. Mariae in caelum definienda* 2 vol. (Tip. Poliglota Vaticana, 1942). Cf. también para los papas de este período, C. Piana, O. F. M., *Assumptio beatae Virginis Mariae apud scriptores saec. XIII* (Sibenici y Roma 1942).

iba fijando cada vez más en la resurrección gloriosa de María, pasando a segundo término el hecho de su muerte. San Pío V (1566-1572) suprimió del segundo nocturno de maitines las lecciones erróneamente atribuidas a San Jerónimo. En estas lecciones, como una reacción contra la excesiva credulidad de los apócrifos, que describen la muerte y resurrección de María, se observa una actitud de reserva en lo que se refiere a la asunción de Nuestra Señora. Pío V hizo que se sustituyeran por textos que explican precisamente la asunción corporal de la Virgen [68].

C) Desde el tiempo de Pío IX al momento actual

Los papas que van de Pío IX a Pío XII han hablado frecuentemente de la presencia de María en el cielo. También han recibido peticiones y fomentado de otros modos el movimiento asuncionista. ¿No sería posible inferir de esta actitud de los papas su aprobación implícita de la asunción de Nuestra Señora?

En la *Ineffabilis Deus*, de Pío IX (1846-1878), se hace notar la íntima unión que existe entre la Madre de Dios y su Hijo Jesucristo: «unida desde toda la eternidad de un modo misterioso con Jesucristo en una misma ley de predestinación» [69]. En la *Munificentissimus Deus* se unen la concepción inmaculada y la resurrección anticipada del cuerpo de María como partes de la misma victoria sobre el pecado y sobre sus consecuencias. «Por un privilegio especialísimo, María venció al pecado en su inmaculada concepción y, por tanto, se libró de la ley de la corrupción corporal en el sepulcro. Así, pues, no le fue preciso esperar al fin de los tiempos para que su cuerpo fuera también redimido» [70].

En 1864, la reina Isabel II de España envió a Pío IX la petición de que se definiera como dogma la asunción de Nuestra Señora. En la respuesta del papa, aunque juzgando que aún no había llegado el momento de la definición, se lee lo siguiente: «No hay duda de que la asunción, tal como se plantea en la fe común de los fieles, se desprende de la doctrina de la inmaculada concepción» [71]. También el concilio Vaticano I [72] estudió una petición en el mismo sentido.

[68] Cf. William O'Shea, S. S., *The history of the Feast of the Assumption*: The Thomist 14 (1951) 127-128.

[69] Citado en la *Munificentissimus Deus*: AAS 42 (1950) 768.

[70] AAS 42 (1950) 754. Sobre las relaciones entre la Inmaculada Concepción y la Asunción, cf. Roschini, *The Assumption and the Immaculate Conception*: The Thomist 14 (1951) 59-71, y K. Healy, O. Carm., *The Assumption among Mary's Privileges*: ibid 77-81.

[71] Gerner, a.c., p.337-338; Healy, a.c., p.78.

[72] AAS 42 (1950) 755.

El papa León XIII (1878-1903) aprobó explícitamente el programa de estudios del congreso mariano internacional celebrado en Friburgo (Suiza) en 1902. Entre los temas a tratar se encuentra el estudio dogmático de la asunción de Nuestra Señora. En los documentos marianos de León XIII, especialmente en las encíclicas sobre el rosario, se encuentran muchas alusiones al misterio de la asunción de Nuestra Señora, unidas muchas veces al tema de su realeza. Por ejemplo, en la *Iucunda semper* (1894) se dice al hablar de los misterios gloriosos del rosario: «... Vemos (a María) levantada de este valle de lágrimas a la Jerusalén celestial en medio de los coros de los ángeles. Y la honramos, elevada más que todos los santos, coronada de estrellas por su divino Hijo y sentada junto a El como reina del universo» [73].

La historia asuncionista de San Pío X empieza siendo ya patriarca de Venecia. A él se debe en parte la petición enviada al congreso de Friburgo, y, ya siendo papa, tomó parte en el movimiento en pro de la definición, enviando mensajes a los congresos de Einsiedeln (Suiza) de 1906 y de Valencia (España). Ambos congresos elevaron peticiones a la Santa Sede para que se proclamase dogma el misterio de la asunción de Nuestra Señora. En el año 1908, después de haber dicho: «Es preciso hacer estudios serios sobre ello» [74], ordenó que se estudiara la posibilidad de la definición.

Se ha creído ver una alusión a la asunción en la interpretación de la mujer del c.12 del Apocalipsis, hecha por San Pío X en su *Ad diem illum*. Cita primero el texto: «Apareció en el cielo una gran señal: una mujer vestida del sol, con la luna a sus pies y coronada de doce estrellas» (Apoc 12,1); y añade luego: «Es sabido que esta mujer significa la Virgen María, que permaneció intacta en el nacimiento de nuestra Cabeza... Y así San Juan vio a la Santa Madre de Dios disfrutando de la gloria del cielo...» [75]

Benedicto XV, al igual que sus dos predecesores, mandó que se conservasen todas las peticiones en favor de la definición, aunque durante la guerra mundial pidió al pueblo cristiano que no enviara más súplicas hasta la llegada de la paz.

Pío XI se declaró abiertamente en favor del movimiento asuncionista. El 2 de marzo de 1922 proclamó a Nuestra Señora, bajo la advocación de la Asunción, patrona de Francia. Más tarde, el 31 de mayo de 1937, bendijo el tercer centena-

[73] TONDINI, 158; LAWLER, 116 (*The Rosary of Mary*, ed. W. Lawler, O. P.) (Paterson, N. J., 1944).
[74] GRENEN, n.c., p.339.
[75] UNGER, *Mary Mediatrix* p.10-17.

rio de la consagración del reino a Nuestra Señora, voto hecho por Luis XIII y que se conmemoraba en la fiesta de la Asunción.

El pontificado de Pío XII se distingue por la abundancia de doctrina sobre la asunción, lo mismo antes que después de la definición dogmática. Sólo una enumeración de los documentos llenaría las páginas de un libro; por tanto, nos limitaremos a dar algunos ejemplos.

En la *Mystici Corporis*, del 29 de junio de 1943, encontramos la primera referencia al misterio de la asunción corporal de María a los cielos escrita en un documento pontificio:

> Y que ella, la Madre santa de los miembros de Cristo, a cuyo corazón inmaculado Nos hemos consagrado a todos los hombres, cuyo cuerpo y alma brillan en la gloria del cielo, donde ella reina con su Hijo, que ella no cese nunca de rogarle que las gracias fluyan continuamente de la Cabeza gloriosa a todos los miembros del Cuerpo místico [76].

Mientras tanto, el Santo Padre trabajaba activamente en favor de la definición. Por una parte se preocupó de que se activaran los estudios sobre la doctrina, mientras por otra ordenaba la publicación de las peticiones recibidas desde tiempos de Pío IX [77]. Siguiendo los pasos de Pío IX antes de la definición del dogma de la Inmaculada, envió una carta a todos los obispos del mundo, la *Deiparae Virginis Mariae*, de 1 de mayo de 1946, para preguntar:

> ... cómo es la devoción que manifiestan el clero y los fieles encomendados a su cuidado a la Asunción de la Virgen María, según la fe y la piedad de cada uno. Y sobre todo deseamos saber si vos, hermano venerable, con su sabiduría y prudencia, opina que la asunción corporal de la Virgen Santísima puede ser propuesta como dogma de fe y definida, y si vos así lo deseáis junto con el clero y pueblo [78].

D) «Munificentissimus Deus»

Las respuestas de los obispos revelaron el «acuerdo total entre los prelados católicos y los fieles» [79]. El día 1 de noviembre de 1950, el Santo Padre, en ejercicio de toda su autoridad y hablando infaliblemente como Vicario de Cristo, definió la asunción de la Santísima Virgen María en cuerpo y alma a los cielos como verdad revelada por Dios.

[76] AAS 35 (1943) 247-248. Hay también una conexión entre la doctrina del Corazón Inmaculado de María, a la que el papa se refiere, y la asunción corporal de Nuestra Señora, sumamente purísimo su corazón físico; cf. Remigius de Roo, *Regina in Caelum Assumpta:* Les Tracts Marials n.37-38 (marzo-abril 1953) 49-50. Existen muchos estudios sobre la *Mystici Corporis*, e.g., J. Dillersberger, *Das neue Wort über Maria* (Salzburg 1947).

[77] AAS 42 (1950) 756.

[78] AAS 42 (1950) 782-783.

[79] AAS 42 (1950) 756.

La definición dogmática se refiere exclusivamente a la asunción: «... dogma divinamente revelado: que la inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, después de terminado el curso de su vida terrena, fue elevada en cuerpo y alma a la gloria celestial»[80]. En las palabras de la definición se mencionan, además de la asunción (solamente), los tres privilegios de Nuestra Señora definidos como dogmas en siglos anteriores: Madre de Dios, siempre virgen, inmaculada. No se precisa tampoco cuándo, dónde o de qué manera ocurrió la asunción, ni se hace alusión a la mediación de Nuestra Señora, su realeza u otros privilegios.

En la bula *Munificentissimus Deus* se encuentran numerosos argumentos para una inteligencia más clara del dogma recién definido. Se explica el argumento teológico del consentimiento universal de la Iglesia y queda cada vez más claro el papel del magisterio supremo. Se hace también una breve historia de esta creencia a través de los tiempos, tanto en la liturgia como en los documentos teológicos y patrísticos.

Se describe también la maravillosa armonía que existe entre los diversos dones de María: «Dios... sigue el plan trazado por su providencia, de tal manera, que todos los privilegios y prerrogativas que en su generosidad había otorgado a Nuestra Señora se habían de mostrar en ella en una armonía perfecta... La maravillosa armonía y el orden perfecto de aquellos privilegios que el Dios providentísimo ha derramado con abundancia sobre aquella que estuvo tan unida con el Redentor...»[81] La asunción se compara con la inmaculada concepción; con la participación de María en la victoria de su Hijo sobre el demonio, el pecado y la muerte; con su virginidad en el nacimiento de Cristo. La raíz común a todos los privilegios de María es su divina maternidad. Se examinan los argumentos escriturísticos a la luz de la interpretación tradicional y en especial los del *Protoevangelio*—la mujer del Génesis (3,15), la llena de gracia de San Lucas (1,28) y la mujer coronada del sol que el apóstol San Juan contemplara en la isla de Patmos (Apoc 12,1ss)[82].

Hacia la terminación del texto de la bula, el Santo Padre nos da a conocer su confianza que en

> ... esta proclamación y definición solemne de la asunción será de gran provecho para la humanidad entera, porque dará gloria a la Santísima Trinidad, a la que la Virgen Madre de Dios está ligada por vínculos singulares. Es de esperar, en efecto, que todos los

[80] AAS 42 (1950) 769.
[81] AAS 42 (1950) 754-758.
[82] AAS 42 (1950) 763.

cristianos sean estimulados a una mayor devoción hacia la Madre de Dios celestial, y que el corazón de todos aquellos que se glorían del nombre cristiano se muevan a desear la unión con el Cuerpo místico de Jesucristo y el aumento del propio amor hacia aquella que tiene entrañas maternales para todos los miembros de aquel Cuerpo augusto... se ponga ante los ojos de todos de modo luminosísimo a qué excelso fin están destinados los cuerpos y las almas; que, en fin, la fe en la asunción corporal de María al cielo haga más firme y más activa la fe en nuestra resurrección [83].

VI. *MEDIADORA CON EL MEDIADOR*

A) Mediación en general

El cardenal Mercier, de Bélgica, inició el movimiento para pedir a la Santa Sede la definición dogmática de la doctrina de la mediación universal de Nuestra Señora. En enero de 1921, el papa Benedicto XV [84] autorizó la misa y el oficio de la Mediación de María, que había de celebrarse el 31 de mayo. En 1922, Pío IX encomendó a tres comisiones de teólogos (en Roma, en España y en Bélgica, respectivamente) la iniciación de estudios sistemáticos sobre esta doctrina. También en los escritos de los últimos papas se encuentran numerosas alusiones al papel que desempeña Nuestra Señora en la obtención y distribución de las gracias divinas.

Muchos teólogos actuales sostienen que la doctrina de la mediación está contenida implícitamente en la revelación y, por tanto, puede ser materia de una definición dogmática. Y no hay ningún teólogo católico que niegue a Nuestra Señora el título de «Mediadora de todas las gracias». Pero ya que la palabra «mediación» puede ser interpretada de diversos modos, será conveniente explicar primero en qué sentido se da el título de Mediadora a la Madre de Dios.

Mediador es aquella persona que, situada en una posición intermedia, es capaz de unir grupos o personas opuestas. Cristo, el Hombre-Dios, fue el mediador perfectísimo entre Dios y el hombre. Dice San Pablo: «Existe un Dios y un mediador entre Dios y el hombre, hombre también, Cristo Jesús, el cual se entregó para nuestro rescate...» (1 Tim 2,5-6). Con este ofrecimiento propio durante toda su vida y en el supremo sacrificio de la cruz, Cristo, el Mediador, destruyó el muro que separaba al hombre de Dios, borró la sentencia dictada contra el hombre y restauró a sus hermanos de la raza humana la

83 AAS 42 (1950) 769-770.
84 AAS 13 (1921) 315.

amistad con su Padre Dios. El Señor completó su misión de mediador siendo nuestro Redentor o «Rescatador».

La redención o mediación de Cristo en la tierra no terminó en el tiempo. La gracia divina, obtenida a través de la redención, tenía que ser aplicada a los hombres individualmente por medio de los instrumentos determinados por Jesucristo, es decir, a través de su Iglesia, por la fe, los sacramentos, etc. La primera parte de la mediación de Cristo fue su redención, perfeccionada en la cruz; la segunda parte consiste en la aplicación del fruto de la redención a cada uno de los seres humanos.

Vemos, pues, que el lugar del mediador está ya ocupado por Cristo. Por tanto, busquemos respuesta a estas tres preguntas: ¿Cómo está la Madre de Dios unida a su Hijo en el papel de mediador? Esta asociación de María con Cristo, ¿se extiende a ambas partes de la redención? Y, por último, ¿qué opina el magisterio de la Iglesia sobre ello?

Si no existe, como dice San Pablo, más que «un mediador», la mediación de otro cualquiera no puede reconocerse más que como subordinada y en un sentido secundario de estricta dependencia. Sobre la posibilidad de la existencia de más de un mediador tenemos la doctrina del papa León XIII, el cual, citando a Santo Tomás de Aquino, dice:

> «... no existe razón por la cual otros no puedan también ser llamados mediadores entre Dios y el hombre, en tanto en cuanto éstos cooperan a esta mediación, predisponiendo y ayudando a la unión del hombre con Dios». En esta categoría están incluidos los ángeles, los santos, los profetas y los sacerdotes del Antiguo y Nuevo Testamento, y muy especialmente la Virgen María, que tiene títulos especiales para recibir este nombre. No existe ni puede imaginarse un ser que haya contribuido o pueda contribuir en el futuro a la reconciliación entre Dios y el hombre en la medida en que ella lo ha hecho. Ella ofreció un salvador para la humanidad, abocada a la ruina, en el momento en que dio su consentimiento a la anunciación del ángel. Y este admirable acto de asentimiento lo dio «en nombre de toda la raza humana». De ella nació Jesús; ella es, por tanto, su verdadera madre, y por esta razón, digna y aceptable «Mediadora con el Mediador»[85].

La frase de Santo Tomás de Aquino «en nombre de toda la raza humana» recuerda una idea sobre María, que es la más antigua en la literatura cristiana después del Evangelio: la de que María, la nueva Eva, al representar a la humanidad cuando consintió en la encarnación y al ofrecer la Víctima en el Calvario, reparó el daño causado por la primera Eva. Algunos autores opinan que este paralelo entre Eva y María se hacía

[85] *Fidentem piumque:* TONDINI, p.218-250; LAWLER, p.150-151; DB 1940a.

ya en tiempos de los apóstoles [86]. El cardenal Newman demostró, apoyándose en los escritos de San Justino († 165), San Ireneo († 200) y Tertuliano († 240), la unión de María con Cristo, el nuevo Adán. Adán llamó a su compañera y esposa Eva, que significa madre de los vivientes. La caída de Adán introdujo en el mundo el pecado original, pero fue Eva la que participó más íntimamente en aquel «acto espantoso», en frase de Newman. Y, sin embargo, en el momento de pronunciar el castigo, Dios prometió al hombre un redentor y advirtió a la serpiente: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya» (Gen 3,15). La mujer destinada a aplastar la cabeza de la serpiente fue la Virgen obedientísima, Madre del Redentor.

Concluye, pues, Newman, partiendo de estos estudios: «San Justino, San Ireneo y otros declararon taxativamente que María no solamente desempeñó un gran papel, el de su maternidad, en el proceso de la redención, sino también tomó parte activa en ella como un instrumento voluntario, de igual manera que Eva había participado como instrumento y participó de la responsabilidad del pecado de Adán» [87]. La idea expresada en la frase de San Ireneo «... la Virgen que nos regenera» nos muestra el paralelismo entre Eva, la madre de los vivientes, y María, la nueva Eva, madre de los que volvieron a nacer por medio de la redención de Cristo. «Ya en tiempos de San Jerónimo (331-420)—sigue diciendo el cardenal Newman—era un dicho común entre los fieles el paralelismo entre Eva y María. San Jerónimo escribe: «Por Eva nos vino la muerte, por María la vida» [88].

En el orden del tiempo, la creencia en la participación de María en la redención de Cristo aparece en los escritos de los teólogos antes incluso de que las de la inmaculada concepción y la de la asunción se declararan explícitamente [89]. Según Newman, la doctrina de la inmaculada concepción puede deducirse inmediatamente de «la doctrina primitiva de que María es la segunda Eva» [90].

La palabra «corredentora» indica la participación de María en la redención de Cristo. Por ella se indica la participación

[86] Cf. R. Garrigou-Lagrange, O. P., *The Mother of the Saviour and Our Interior Life* (Dublín 1948) p.184. Para este punto y muchos otros véase E. Druwé, S. I., *La Médiation universelle de Marie*, en *Etudes sur la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, vol.1 (París 1949) p.417-572.

[87] Cardenal Newman, *An Essay in the development of Christian Doctrine* (Londres 1845) p.384. Referencia de L. Riley, *Historical conspectus of the Doctrine of Mary's Co-Redemption*: Marian Studies (1951) 84 n.(229).

[88] Cf. Cardenal Newman, *The new Eve* (Oxford 1952) p.10.

[89] Cf. Druwé, o.c., p.478.

[90] Newman, o.c., p.25.

de la Madre de Cristo en la obra de la redención, llevada a cabo por su Hijo en la tierra, principalmente por medio de su pasión y muerte. En la segunda parte o aspecto de la mediación de Cristo, Nuestra Señora es llamada «dispensadora de todas las gracias» o sencillamente «mediadora». Algunos autores dividen las dos fases de la redención en redención objetiva y redención subjetiva.

El estudio que vamos a hacer sobre estos dos temas, «corredentora y dispensadora de todas las gracias», se refiere exclusivamente al siglo pasado, desde Pío IX hasta nuestros días. En documentos de papas que reinaron antes existen referencias a la mediación de María, pero, al referirnos a documentos pontificios más recientes, lo hacemos por creer que son suficientes para dar cuenta del sentir de la Iglesia en esta materia. No se ha definido como dogma la mediación de María hasta el momento presente, y, por tanto, las opiniones expuestas proceden del magisterio ordinario de la Iglesia.

B) Corredentora

Al interpretar las declaraciones de los últimos papas sobre la doctrina de la corredención, hemos seguido a Bittremieux (*Marianum* vol.2, 1940). Es decir, damos por supuesto que los distintos papas han seguido una línea de desarrollo de la doctrina en sentido progresivo, sobre todo cuando para ello citan escritos de sus predecesores. Y esto aun cuando algunos de estos papas anteriores sean menos explícitos en esta materia que sus sucesores. Así ocurrió en el caso del dogma de la Inmaculada Concepción de María. Con respecto a la doctrina de la corredención se observa el mismo proceso de desarrollo a través de los sucesivos documentos papales [91]. Veamos, pues, qué opinión han dado los papas sobre la participación de María en la redención llevada a cabo por su Hijo.

El título de Corredentora fue aprobado por Pío X cuando permitió que se empleara en un decreto de la Congregación

[91] J. Bittremieux, *Il movimento mariologico dell'anno 1938-1939*: Marianum 2 (1940) 12; Du Wé, a.c., p.158. Sobre la corredención: J. B. Carol, O.F.M., *De corredemptione B. Virginis Mariae* (Ciudad Vaticano 1950); H. Seiler, S.I., *Corredemptrix, Theologische Studie zur Lehre der Letzen Päpste über die Mittlerschaft Mariens* (Roma 1939); *Marian Studies* 2 (1951) sobre el tema de la corredención. *Studies in Praise of Our Blessed Mother*, ed. J. C. Fenton y E. D. Benard (Wáshington D. C. 1952), contiene artículos sobre este asunto; después de la paginación correspondiente al estudio se da en paréntesis el volumen, año y páginas de *The American Ecclesiastical Review*, donde aparecieron estos estudios por vez primera. T. U. Mullaney, O. P., *The Meaning of Mary's Compassion* p.100-127 (vol.125 [1951] p.1-6.120-129.199-207); A. Michel, *Mary's Co-Redemption* p.137-146 (vol.122 [1950] p.183-192); C. Boyer, S. I., *Thoughts on Mary's Co-Redemption in the Teaching of Pope Pius XII* p.162-170 (vol.121 [1949] p.353-361).

de Ritos referente a la fiesta de los Dolores de María [92]. Pío XI usó esta palabra en varias ocasiones; por ejemplo, en el radiomensaje dirigido a Lourdes en 1935, que se mencionará más adelante [93]. La palabra *corredentora* tiene hoy una aceptación casi universal, puesto que en los escritos de los teólogos y del mismo papa Pío XI queda claro su sentido de hecho secundario, subordinado y dependiente del hecho de la redención de Cristo, que en sí misma es perfecta y suficiente.

Pío IX, en la *Ineffabilis Deus*, habla así de la asociación de María con Jesús:

> ... Del mismo modo que Jesucristo, mediador entre Dios y el hombre, tomó la naturaleza humana, cancelando el acta escrita contra nosotros y la hizo inválida al clavarla triunfalmente en la cruz, la Santísima Virgen, unida a El por el vínculo más íntimo e indisoluble, se enemistó, por Cristo y con Cristo, con la serpiente venenosa, triunfó sobre ella y aplastó su cabeza con su planta inmaculada [94].

Pío XI considera esta unión íntima de la Madre y el Hijo en el momento de la redención. Dice: «La Virgen Santísima, concebida sin pecado original, fue elegida para ser Madre de Dios, de tal modo que pudiera ser unida a la obra de la redención de la humanidad» [95]. Cuando Nuestra Señora dio su consentimiento en el momento de la anunciación, aceptó al mismo tiempo el ser la madre del futuro Redentor. Aunque sólo fuera desde este punto de vista, María habría tomado parte ya en la redención llevada a cabo por su Hijo. El problema de si la Virgen tuvo una participación más próxima, más directa en la obra de la redención, es uno de los más debatidos en la actualidad entre los teólogos católicos. Los que defienden la doctrina de la corredención en un sentido estricto se apoyan en los textos pontificios que vamos a exponer a continuación; los que atacan esta doctrina, que son una minoría pequeña, pero fuerte, interpretan los mismos documentos de una manera distinta [96].

Pío X, en el documento *Ad diem illum*, dice:

> ... La Santísima Madre de Dios tuvo el honor de dar la sustancia de su carne al Hijo unigénito de Dios, que había de tomar carne humana, preparando así una víctima para la salvación del hombre. Y no sólo esto, sino que también le fue confiada la tarea de nutrir y cuidar esa víctima e incluso de ofrecerla en el altar en el tiempo oportuno [97].

[92] AAS 41 (1948) 409.

[93] Cf. Roschini, *Mariologia* 2.ª ed., vol.2 p.389; R. Laurentin, *Le titre de Co-rédemptrice. Étude historique*: Marianum 13 (1951) 396-452.

[94] Tondini, p.42; Unger, *Mary Immaculate* p.11.

[95] AAS 25 (1933) 80 (carta al cardenal Binet).

[96] Cf. J. Riley, *Historical Conspectus of the Doctrine*: Marian Studies 2 (1951) 96ss.

[97] Cf. Unger, *Mary Mediatrix* p.8; Palmer, p.94; Tondini, p.312.

En frase de León XIII, María tomó parte cooperando en la expiación de Cristo en favor de la humanidad, y en el Calvario ella «ofreció a su Hijo a la justicia divina, muriendo con Él en su corazón» [98].

Benedicto XV expresa esta idea aún más claramente: «Y así María sufrió hasta casi morir con su Hijo moribundo; de este modo, para salvar a los hombres, renunció a sus derechos de madre y, en la medida de sus posibilidades, inmoló al Hijo para aplacar la justicia de Dios. Por esto se puede decir con justicia que María redimió al género humano unida a Cristo [99].

Pío XI escribió en 1928, en la *Miserentissimus Redemptor:* «Se da a María con amor el título de Reparadora, y lo es en efecto, porque nos dio a Cristo el Redentor, le educó y le ofreció al pie de la cruz como víctima por nuestros pecados. A causa de su íntima unión con Cristo y por su propia plenitud de gracia mereció tan singular título» [100].

También Pío XII ha hablado de la parte que tomó Nuestra Señora en la redención. Se lee en el epílogo de la *Mystici Corporis:*

> ... Ella fue la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció, como nueva Eva, al Eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor, por todos los hijos de Adán, manchados con su deplorable pecado [101].

En la *Munificentissimus Deus* se nos muestra la relación que existe entre la asunción y la corredención, al hacer hincapié en la unión que hubo siempre entre María y el Redentor [102]. Se llama a Nuestra Señora *alma socia Redemptoris,* bendita asociada de nuestro Redentor [103]. Se recuerda la creencia en la nueva Eva, es decir, la lucha y la victoria en la que participaron la Santísima Virgen y su Hijo. Por último, se llama a María de nuevo «la noble asociada de nuestro divino Redentor» *(generosa divini Redemptoris socia)*, que ha logrado la victoria total sobre el pecado y sus consecuencias [104].

[98] Tondini, p.204-206; Lawler, p.114-115, *Iucunda semper.*
[99] AAS 10 (1918) 182; Palmer, p.97; Carol, *De Corredemptione* p.521-527.
[100] AAS 20 (1928) 178; Palmer, p.98.
[101] AAS 35 (1943) 247-248.
[102] Cf. J. B. Carol, O. F. M., *The Apostolic Constitution «Munificentissimus Deus» and Our Blessed Lady's Coredemption:* The American Ecclesiastical Review 125 (1951) 255-273.
[103] AAS 42 (1950) 758.
[104] AAS 42 (1950) 768.

C) Dispensadora

En la encíclica *Doctor Mellifluus*, de mayo de 1953, que conmemora el octavo centenario de la muerte de San Bernardo, Pío XII cita la frase de este gran escritor mariano que se refiere a la mediación: «Dios ha querido que todas las gracias nos vengan por las manos de María» [105].

San Pablo nos enseña que «... El (Cristo) puede siempre salvar a los que por El se llegan a Dios, puesto que vive perennemente para interceder por ellos» (Heb 7,25). La participación de María en esta segunda fase de la mediación, esto es, en la distribución de las gracias de la redención, se cree en toda la Iglesia desde los tiempos primitivos. Ya los evangelios nos muestran a María como el canal de la gracia divina, en primer lugar, a través de su divina maternidad, pero también por otros motivos. En el misterio de su visitación, Juan se llenó de gracia estando en el seno de su madre, y esto en virtud de la caridad de María. Como se lee en la *Mystici Corporis*, «cediendo a la petición de su Madre, su Hijo único hizo un milagro por el que sus discípulos creyeron en El» (Io 2,11) [106]. En la *Iucunda semper* se describe la escena del cenáculo: «Y allí estaba María, orando con los apóstoles, y con sus lágrimas y deseos aceleraba la venida del Espíritu a la Iglesia, el Consolador, el don supremo de Cristo, el tesoro que no tiene precio» [107].

La misión de María de dispensadora de las gracias es consecuencia de la parte que tomó en la redención. En la *Adiutricem populi* se dice que, después de su asunción, María,

> por voluntad de Dios, comenzó a velar sobre la Iglesia y a protegerla y asistirla como madre; y así, la que estuvo tan íntimamente asociada al misterio de la salvación humana *(sacramenti humanae redemptionis)*, sigue íntimamente unida al hecho de la distribución de las gracias que proceden de la redención y se distribuyen en todos los tiempos. El poder que María ha recibido es casi ilimitado [108].

En el radiomensaje de Pío XI dirigido a Lourdes el 28 de abril de 1935 con motivo del año jubilar de la redención se dice: «¡Oh Madre de piedad y misericordia, que, como copaciente y corredentora *(compatiens et corredemptrix)*, ayudaste a tu amadísimo Hijo cuando en el altar de la cruz consumó la obra de la redención de la humanidad!..., te pedimos que

[105] AAS 45 (1953) 382.
[106] AAS 35 (1943) 247-248.
[107] Tondini, p.206; Lawler, p.115.
[108] Tondini, p.222; Lawler, p.130.

conserves y aumentes cada día los frutos preciosos de la redención y de tu compasión...» [109].

¿Hasta dónde llega el poder de intercesión de María? Los papas no le señalan un límite; se limitan a hablar de una mediación realmente universal—de todas las gracias—y que alcanza a todos los individuos, incluso a aquellos que por descuido o ignorancia no se las piden. Para Pío IX, «con su Hijo, el Unigénito del Padre, ella es la mediadora y conciliadora más poderosa del mundo» [110]. León XIII, en las diversas encíclicas sobre el rosario, exalta la mediación de María. Citaremos solamente una de las muchas alusiones que se leen en la *Magnae Dei Matris:*

> Cuando recurrimos a María en la oración, nos dirigimos a la madre de la misericordia, que está siempre dispuesta a favorecernos, especialmente cuando se trata de nuestra salvación eterna. Está tan dispuesta a favorecernos, que está siempre a nuestro lado por su propia voluntad, incluso aunque no haya sido invocada. Ella distribuye las gracias con mano generosa, repartiendo el tesoro que le fue otorgado desde un principio en su plenitud, para que pudiera ser dignamente Madre de Dios [111].

Y Pío X, en la *Ad diem illum,* dice:

> Por esta comunidad de voluntad y de dolor de Cristo con María, ella mereció ser dignamente la reparadora de un mundo perdido, y, por tanto, dispensadora de todas las gracias que Jesús adquirió para nosotros con su sangre y su muerte... La que conoció mejor que nadie los secretos de su corazón y la que, por derecho de madre, distribuye los tesoros de sus méritos [112].

Después de haber dicho que a María «puede con justicia atribuírsele la redención del linaje humano, unida a Cristo», el papa Benedicto XV continúa así: «Por esta razón precisamente, cada una de las gracias que recibimos del tesoro de la redención se nos da por las manos de la misma Virgen dolorosa» [113].

Incluso los favores que agradecemos a la intercesión de los santos, nos llegan a través de las manos de María, Reina de todos los santos. Así, el papa Pío XI, en la encíclica sobre el rosario *Ingravescentibus malis,* hace una alusión a la gratitud que siente por haber recobrado la salud con estas palabras: «Esta gracia... la atribuimos a la intercesión especial de la

[109] *L'Osservatore Romano,* 29-30 abril, 1935. Hover, Shea, Carol, Seile y otros excelentes mariólogos aceptan la doctrina contenida en este mensaje del papa.

[110] TONDINI, p.54; UNGER, *Mary Immaculate* p.22; PALMER, p.88.

[111] TONDINI, p.158; LAWLER, p.79.

[112] TONDINI, p.312-314; UNGER, *Mary Mediatrix* p.8-10; DB 1978a.

[113] AAS 10 (1918) 182.

virgen de Lisieux, Santa Teresa del Niño Jesús, pero sabemos, a pesar de ello, que todas las cosas nos han sido dadas por el buen Dios por medio de su Madre»[114].

VII. MADRE ESPIRITUAL

La mediación de María es la prueba de su amor de madre para con los hombres. Pío XI escribió a este propósito en la *Lux veritatis*: «Por el mero hecho de haber dado a luz al Redentor de los hombres, María es, en cierto modo, la tiernísima Madre de todos aquellos a los que Jesucristo se dignó adoptar como hermanos» (Rom 8,29)[115]. La creencia de los católicos de que María es la Madre espiritual de todos los hombres no ha sido nunca definida por el magisterio solemne de la Iglesia. La invocación a María como nuestra Madre no se encuentra con estas palabras antes de la Edad Media, aunque la creencia en la maternidad espiritual estaba implícitamente expresada en los conceptos de «segunda Eva, nueva Eva, Madre de los vivientes». La doctrina de la maternidad espiritual de María, como nos enseñan los papas de los últimos tiempos, existe de un modo implícito en los evangelios. Lo está especialmente en el «fiat» de la anunciación y en las palabras de Cristo en el Calvario: «He ahí a tu Madre» (Io 19,27). Los papas, en su magisterio ordinario, han venido predicando la doctrina de la maternidad espiritual de María cada vez más claramente. La frase «Madre de gracia» se encuentra ya en tiempos de Sixto IV, que la emplea en 1477 en la *Cum praecelsa*[116].

Benedicto XIV (1740-1758) escribió, con motivo de la aprobación de los Sodalicios Marianos: «La Iglesia católica, inspirada por el Espíritu Santo, ha profesado siempre con firmeza no sólo una veneración devota a María, como Madre de Nuestro Señor y Redentor y Reina de cielos y tierra, sino que la ha honrado con amor filial, como Madre amorosa que le fue entregada en los últimos momentos de su Esposo moribundo»[117].

Pío IX (1846-1878) se refiere frecuentemente a María, Madre nuestra. En la encíclica *Ubi primum*, de febrero de 1849,

[114] Ibid. 29 (1937) 380; TONDINI, p.121.

[115] TONDINI, 490. Estas páginas, desgraciadamente, hacen suyo el pensamiento completo de Fr. George W. Shea en *The Teaching of the Magisterium on Mary's Spiritual Maternity*: Marian Studies 3 (1952) 35-110. Todo el volumen está dedicado a la maternidad espiritual, con estudios de W. Sebastián, O. F. M.; William R. O'Connor; C. Vollert, S. I., etc. Cf. también C. VOLLERT, *Mother of Divine Grace*, en Studies in Praise of Our Blessed Mother p.24-36, publicado primero en The American Ecclesiastical Review 126 (1952) 258-270.

[116] SHEA, n.c., p.42.

[117] SHEA, n.c., p.44, citando a *Benedicti XIV Opera omnia* vol.10 (Prati 1846) p.128. Bula *Gloriosae Dominae*.

en la que consulta a los obispos la definibilidad de la inmaculada concepción, habla de «la Santísima Madre de Dios y amantísima Madre nuestra, la Inmaculada Virgen María» [118]. En la *Ineffabilis Deus* llama a Nuestra Señora «la amadísima Madre de gracia y misericordia» [119]. Y al dirigirse a un grupo de peregrinos, el 17 de septiembre de 1876, el mismo papa dice: «Allí, en el Calvario, al pie de la cruz, nosotros también, representados por San Juan, fuimos colocados bajo la protección de María como madre. Las últimas palabras del testamento de Jesucristo...: Mujer, he ahí a tu hijo» [120].

Las enseñanzas de León XIII en esta materia están contenidas en las diez encíclicas sobre el rosario y en la *Quamquam pluries*, sobre el patrocinio de la Santísima Virgen y de San José. María es definida como «nuestra madre, no de un modo humano, sino a través de Cristo» [121]. Ella es, a un mismo tiempo, Madre de Dios y Madre nuestra [122]. «Del mismo modo que la Santísima Virgen es la Madre de Cristo, así es también Madre de todos los cristianos» [123]. E incluso llega a decir que «toda la raza humana fue confiada» a sus cuidados maternales [124].

La doctrina mariana del papa León XIII nos muestra la maternidad espiritual de María en un doble aspecto: primero, como Madre de Cristo; segundo, como compañera y asociada del Redentor, incluso hasta llegar al Calvario.

> María, de igual manera, escogida para ser la Madre de nuestro Señor Jesucristo, que es nuestro hermano, fue por tal privilegio elevada sobre todas las madres para que derramase sobre nosotros y nos prodigase su misericordia. Además, si somos deudores a Cristo por habernos hecho participar del derecho, que propiamente le pertenece, de tener a Dios por Padre, de darle tal nombre, le debemos igualmente el habernos comunicado tiernamente el derecho de tener a María por madre y de llamarla por nombre tal [125].
>
> La Virgen Santísima, como es Madre de Jesucristo, así también lo es de todos los cristianos, como que los engendró en el monte Calvario en medio de los supremos tormentos del Creador. Igualmente es el primogénito de los cristianos, quienes se convierten en sus hermanos por adopción y redención [126].

[118] TONDINI, p.2.
[119] TONDINI, p.56.
[120] SHEA, a.c., p.54.
[121] TONDINI, p.160. Cf. J. BITTREMIEUX, *Doctrina Mariana Leonis XIII* (Brugis 1928) p.32-42, sobre la maternidad espiritual.
[122] *Adiutricem populi*: TONDINI, p.230.
[123] TONDINI, p.116 (*Quamquam pluries*).
[124] TONDINI, p.136 (*Octobri mense*): «Universitatem humani generis, in Ioanne discipulo, curandam et fovendamque commisit».
[125] *Magnae Dei Matris*: TONDINI, 158; SHEA, a.c., p.50.
[126] *Quamquam pluries*: TONDINI, p.116; SHEA, a.c., p.58.

San Pío X, en la *Ad diem illum* (1904), escribe un pasaje magnífico en el que habla de María nuestra Madre, pero se recomienda al lector que lea la encíclica completa:

> ¿No es María la Madre de Cristo? Ella es, por lo tanto, también nuestra Madre... En tanto que el Hombre Dios tiene un cuerpo como los otros hombres, como redentor de nuestra raza tiene un cuerpo espiritual, o como se dice, místico, que no es otro que la sociedad de los cristianos, unidos a El por la fe. «Muchos, formamos en Cristo un cuerpo» (Rom 12,5). Teniendo a Jesús en su seno, María llevaba en él también a todos aquellos para quienes la vida del Salvador encerraba la vida. Por lo tanto, todos los que estamos unidos a Cristo somos, como dice el Apóstol, «miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos» (Eph 5,3). Debemos decirnos originarios del seno de la Virgen, de donde salimos un día a semejanza de un cuerpo unido a su cabeza. Por esto somos llamados, en un sentido espiritual y místico, hijos de María, y ella, por su parte, nuestra Madre común... La bienaventurada Virgen es a la vez Madre de Dios y de los hombres [127].

La frase final en latín es: «Dei simul atque hominum *parens* est». La palabra *parens* (madre aquí), ya usada por Pío VII [128], implica la idea de una verdadera maternidad. La usa también Pío XI en su primera encíclica, *Ubi arcano*, del 23 de diciembre de 1922: «La Virgen Madre de Dios y la Madre amantísima de todos los hombres» [129].

El nuevo Código de Derecho canónico, promulgado por el papa Benedicto XIV, nos dice en el canon 1276: «Es bueno y provechoso el invocar con súplicas a los santos de Dios que reinan con Cristo..., pero más que a ningún otro deben los fieles mostrar a la Santísima Virgen María un amor filial» [130]. La carta *Inter sodalicia* (al Sodalicio de Nuestra Señora de la Buena Muerte) contiene estas palabras:

> «... la que fue hecha por Jesucristo madre de todos los hombres, los ha recibido como un legado que procede de un testamento de caridad infinita. Y puesto que llena su papel de protectora de la vida espiritual con ternura maternal, la Virgen dolorosa asistirá con más celo que nunca a sus queridos hijos de adopción en el último momento, cuando está en juego su salvación eterna» [131].

El papa Pío XI habló o escribió sobre la maternidad espiritual de Nuestra Señora en más de cincuenta ocasiones. Por eso le llama con razón Bertetto «el papa de la maternidad espi-

[127] TONDINI, p.310-312; SHEA, o.c., p.72-73. Cf. DILLERSBERGER, *Das neue Wort über Maria* (Salzburg 1947) p.197-205; WILLIAM G. MOST, *Blessed Pius X and the Blessed Virgin Mary*: The Homiletic and Pastoral Review 52 (1952) 311-314.
[128] Cf. SHEA, o.c., p.48.
[129] AAS 14 (1922) 675.
[130] *Codex Iuris canonici* 1276; SHEA, o.c., p.80.
[131] AAS 10 (1918) 181-182; SHEA, o.c., p.81-84.

ritual de María y del rosario»[132]. En la encíclica *Rerum Ecclesiae*, sobre la propagación de la fe, de 28 de febrero de 1926, se lee: «... puesto que en el Calvario todos los hombres fueron encomendados a su amor maternal, María se preocupa y ama tanto a los que disfrutan felizmente de los beneficios de la redención como a aquellos que no saben que fueron redimidos por Jesucristo»[133].

Con ocasión del año jubilar de la redención, el papa Pío XI hace frecuentes referencias a las palabras del Salvador en las que proclama a su Madre madre de los hombres. En la alocución del 19 de agosto de 1933 dice: «El decimonoveno centenario de la redención... es también... el centenario de la maternidad universal de María, oficialmente proclamada por el Rey divino desde su trono de la cruz»[134].

Citamos ahora unas palabras del papa a los peregrinos del 30 de noviembre de 1933: «En los últimos momentos de su vida, precisamente desde la cruz, el Salvador proclamó a su Madre como Madre universal: «He ahí a tu hijo», dijo a San Juan, que representaba a todos los hombres; y en la persona del apóstol todos nosotros recibimos aquellas otras palabras: «He ahí a tu madre»[135].

El radiomensaje dirigido a Lourdes, del 28 de abril de 1935, empieza: «Roguemos todos a la Madre común... Preserva y aumenta en nosotros cada día, te suplicamos, los frutos de la redención de tu Hijo y de tu compasión, y tú, que eres la Madre de todos, concédenos que... podamos por fin disfrutar sin inquietudes del don de la paz»[136].

Pío XII, en la *Mystici Corporis*, de 29 de junio de 1943, hace un resumen de las enseñanzas marianas de la Iglesia en unos cuantos párrafos llenos de frases tan exactas como bellas. Lo que otros papas habían enseñado sobre la maternidad espiritual de María se repite aquí con mayor fuerza:

> ... que la que era madre corporal de nuestra Cabeza, fuera por un nuevo título de dolor y de gloria madre espiritual de todos sus miembros... Ella, en fin, soportando con ánimo esforzado y confiado sus inmensos dolores, como verdadera reina de los mártires, más que todos los fieles «cumplió lo que resta que padecer a Cristo en sus miembros... en pro de su Cuerpo místico, que es la Iglesia» (Col 1,24), y prodigó al Cuerpo místico de Cristo, nacido del corazón

[132] D. Bertetto, S. D. B., *Maria nel Domma Cattolico* (Torino 1950) p.295-302.
[133] AAS 18 (1926) 83.
[134] Shea, a.c., p.92.
[135] Ibid. p.93.
[136] *L'Osservatore Romano*, 29-30 abril 1935; Shea, a.c., p.98.

abierto de nuestro Salvador, el mismo materno cuidado y la más intensa caridad con que calentó y amamantó en la cuna al tierno Niño Jesús [137].

Las palabras latinas usadas, que traducimos por Madre de todos sus miembros, incluyen el vocablo *genitrix*, y es la primera vez que se usa esta palabra en un documento papal con referencia a la maternidad espiritual; anteriormente sólo se había usado para definir la maternidad divina de María [138].

Pío XII relaciona los misterios de la anunciación y de la crucifixión con la maternidad espiritual de María:

> Pero cuando la doncellita de Nazaret pronunció su «fiat», en contestación al mensaje del ángel, y el Verbo se hizo carne en sus entrañas, la Virgen quedó constituida no solamente Madre de Dios en el orden de la naturaleza física, sino también Madre de todos en el orden sobrenatural de la gracia. Madre de todos los que por obra del Espíritu Santo serían más tarde miembros de aquel Cuerpo cuya cabeza es Cristo [139].

Y en otro lugar dice:

> María fue constituida madre nuestra en el momento en que el divino Salvador llevaba a cabo su sacrificio en la cruz, y, por tanto, también por eso somos sus hijos [140].

En la homilía pronunciada por el papa inmediatamente después de la proclamación del dogma de la Asunción se dice: «Todos somos hijos de una misma madre, María, que habita en el cielo. Ella es el lazo de unión del Cuerpo místico de Cristo, la nueva Eva y la nueva Madre de los vivientes, que desea guiar a todos los hombres hacia la verdad y la gracia de su divino Hijo» [141].

Las almas del purgatorio también pueden recibir el beneficio de los desvelos maternales de María: «Y ciertamente esta dulcísima Madre no dejará de abrir lo más pronto posible, mediante su poderosa intercesión para con Dios, las puertas del cielo a los que expían sus faltas en el purgatorio. Esta confianza se basa en la promesa conocida con el nombre de privilegio sabatino» [142].

137 AAS 35 (1943) 247-248; DB 2291; PALMER, p.99-100.
138 Cf. G. GEENEN, O. P., *Mother of the Mystical Body*. La hermana María Madonna, C. S. C., en Cross and Crown 2 (1950) 385-402,391 sobre *Genetrix*.
139 TONDINI, p.358. Radiomensaje enviado a Inglaterra con ocasión del Congreso Mariano de Ottawa, 19 de junio de 1947.
140 AAS 39 (1947) 582. La encíclica *Mediator Dei*, 20 de noviembre de 1947.
141 AAS 42 (1950) 781.
142 *Nemini profecto latet*, 11 de febrero de 1950: AAS 43 (1950) 391.

VIII. REINA

A) LA DOCTRINA DE LA REALEZA EN LOS PAPAS DE LOS PRIMEROS SIGLOS

Durante muchos siglos, la Iglesia ha venido dando a Nuestra Señora el título de Reina. Sin embargo, muchos se sorprenden cuando descubren que el magisterio de la Iglesia no ha hecho un estudio completo de la realeza de María hasta tiempos muy recientes, especialmente en los escritos de Pío XII, en los que la realeza de María se presenta en relación armoniosa con los demás privilegios de la Madre de Dios [143].

Ya el papa Martín I († 655) se refiere a María como reina y emperatriz [144]. Durante el pontificado de Adriano I († 795), el segundo concilio de Nicea, séptimo ecuménico, aprobó el uso de imágenes sagradas, y principalmente imágenes de Nuestro Señor *(Dominus)* Jesucristo, Dios y Salvador, y de la inmaculada Señora *(Domina*, palabra que tiene matiz real en su significado), la Santa Madre de Dios [145].

Bonifacio IX (1389-1404) llama a María «Reina perfecta, Virgen de estirpe real, Reina de los cielos» [146]. Y Sixto IV, en la *Cum praecelsa*, publicada en 1477, se refiere a la gloriosa Virgen Madre de Dios como «Reina de los cielos», haciendo alusión a su continua intercesión con el «Rey que ella dio a luz» [147]. Benedicto XIV, en la *Gloriosae Dominae*, del 27 de septiembre de 1748, no sólo recuerda la larga tradición que había ya en la Iglesia de venerar a María «como Madre del Señor y Redentor, Reina de cielos y tierra, y de honrarla con

[143] Los mariólogos americanos han prestado especial atención a la realeza de Nuestra Señora. *Marian Studies* 4 (1953) está totalmente dedicado a este tema. El escritor a que aludimos contribuyó con su artículo *Our Lady's Queenship in the Magisterium of the Church* p.29-81. El Congreso Mariológico de Estados Unidos celebrado en Roma en octubre de 1950 trató el mismo asunto. Cf. las actas del Congreso *Alma Socia Christi* vol.3 (Roma 1952), que contienen las aportaciones del episcopado norteamericano: C. Spellman, arzobispo Cushing y arzobispo O'Boyle, y los estudios sobre distintos aspectos de la realeza hechos por J. C. Fenton, K. Moore, O. Carm.; T. B. Falls, U. Mullaney, O. P.; A. Rusch, C. SS. R.; F. Connell, C. SS. R. Además, muchos estudios y artículos contenidos en *Marian Studies* vol.4, con los últimos títulos anotados: REMIGIUS J. DE ROO, *Regina in Caelum assumpta (Les rapports entre l'Assomption et la Royauté de Marie)*, en *Les Tracts Marials* n.37-38 (marzo-abril 1953), y un excelente trabajo, una tesis defendida en la Universidad Angelicum, Roma 1952; LEONE JAMMOIS, *Regalità di Maria Santissima*, en Enciclopedia Cattolica 10 p.635-638 (Ciudad del Vaticano 1953); G. FILOGRASSI, S. I., *La dottrina mariana del Papa (da Pio IX a Pio XII):* La Civiltà Cattolica, año 103 (1952) vol.3 p.357-359. A la luz del progreso experimentado por esta creencia en la liturgia, en la doctrina pontificia y, además, entre los teólogos y el pueblo, Filograssi afirma ser cierta esta doctrina católica.

[144] Cf. P. AUBRON, *De la Souveraineté de Marie*, en *Souveraineté de Marie, Congrès Marial de Boulogne sur Mer* (Paris 1938) p.121-122.

[145] Cf. A. LUIS, C. SS. R., *La realeza de María* (Madrid 1942) p.80.

[146] Ibid.

[147] CARROLL, a.c.: Marian Studies 4 p.41.

afecto filial como a madre amantísima», sino que añade por su parte: «Pues ella es como una bellísima Ester, de tal modo amada del Rey de reyes, que para la salvación de su pueblo no solamente le dio la mitad de su reino, sino que parece haberle dado de alguna manera todo su poder. Esta mujer valiente es la nueva Judit a quien el Dios de Israel concedió la victoria sobre los enemigos de su pueblo» [148].

En la *Ineffabilis Deus* [149], Pío IX exalta a María en estas palabras: «... Ella fue constituida por Dios Reina de cielos y tierra y ha sido elevada en dignidad por encima de los coros de los ángeles y de todos los santos». Las palabras «Reina concebida sin pecado original» fueron introducidas en la letanía lauretana después de 1854.

León XIII llamaba con frecuencia a Nuestra Señora «Reina del Santísimo Rosario» [150], y en su encíclica *Magnae Dei Matris* recuerda la continua asociación de María con su Hijo:

> Y por eso las coronas de los reinos del cielo y de la tierra le están destinadas, porque ella ha de ser la Reina invencible de los mártires; así se sentará junto a su Hijo en la ciudad de Dios, coronada Reina para toda la eternidad. Y esto será así porque ella ha de beber con El un cáliz rebosante de dolor a lo largo de toda su vida. Y lo hará con toda fidelidad, especialmente en el Calvario [151].

Pío X, en la *Ad diem illum*, hace referencia a la realeza de María al hablar de su asociación con Cristo en la obra de la salvación humana y en la distribución de las gracias: «Cristo está sentado a la diestra de Dios en los cielos (Heb 1,3), y María, como Reina, está colocada a su derecha...» [152]. Se nos presenta a María como Reina de los mártires en una composición de lugar parecida a la anterior, de esta manera: «El sacrificio de nuestra redención se llevó a cabo teniendo a María como testigo, se hizo en su presencia, y ella tomó parte hasta tal punto que, como Reina de los mártires, dio a luz y nutrió a la sagrada víctima» [153].

El tormentoso pontificado de Benedicto XV dio lugar a varias peticiones dirigidas a la Reina de la paz. Y al añadir a la letanía lauretana la invocación de «Reina de la paz, ruega por nosotros», el Pontífice añadía: «¿Cómo podrá María, que

[148] Ibid., p.43. La epístola de la nueva misa de la Asunción habla del triunfo de Judit (13,22-25; 15,10). Cf. AAS 42 (1950) 793.

[149] CARROLL, a.c., p.45.

[150] *Salutaris ille* (TONDINI, p.81), carta apostólica del 24 de diciembre, en la que se recomienda la inserción de «Reina del Rosario» en las letanías lauretanas.

[151] TONDINI, p.166; LAWLER, p.88. Hace notar la conexión entre la corredención y la realeza.

[152] TONDINI, p.312-314; UNGER, p.9-10; CARROLL, a.c., p.53-54.

[153] AAS 3 (1911) 266: una carta de 30 de abril de 1911; cf. SEILER, *Corredemptrix* p.70; DRUWÉ, a.c., p.448.

es la Reina de la paz y no de la guerra y la matanza, rechazar las oraciones y la confianza de sus hijos fieles?...» «La fe, al mismo tiempo que la historia, nos señalan un socorro seguro, la que es la omnipotencia suplicante, la mediadora, María. Con toda confianza, con toda seguridad le suplicamos: *Regina pacis, ora pro nobis*» [154].

Por lo menos en tres de las encíclicas de Pío XI nos encontramos con peticiones dirigidas a la Reina de los apóstoles para que conceda la unidad a la Iglesia: 1) En la *Ecclesiam Dei*, de 2 de noviembre de 1923, publicada con motivo del tercer centenario del martirio de San Josafat, Pío XI nos invita a imitar al Santo en su devoción a Nuestra Señora, venerada también por los cismáticos: «Invoquemos a esta Madre amabilísima, especialmente con el título de Reina de los pastos, para que nuestros hermanos separados vuelvan al redil donde crecen los pastos de la vida y donde Pedro, en la persona de sus sucesores, Vicario del Pastor eterno, alimenta y guía a las ovejas y a los corderos del rebaño cristiano» [155]. 2) En la *Rerum Ecclesiae*, del 28 de febrero de 1926, se lee: «Y que María, la santísima Reina de los apóstoles, se digne bendecir nuestros proyectos, ya que ella, al acoger en su corazón a todos los hombres que le fueron confiados en el Calvario, ama y se preocupa no solamente de los que disfrutan conscientemente de los frutos de la redención, sino también de los que aún no saben que fueron redimidos por Jesucristo» [156]. 3) La *Lux veritatis*, del 25 de diciembre de 1931, escrita para conmemorar el centenario de Efeso, dice: «Bajo los auspicios de la Reina del cielo, Nos deseamos que roguéis todos por la concesión de un favor de la mayor importancia: que ella, a quien los pueblos del Este veneran con tan ardiente piedad, no permita que estos pueblos anden errantes fuera de la unidad de la Iglesia y, por tanto, apartados de su Hijo y de Nos, su Vicario en la tierra» [157].

B) Pío XII y la realeza de María

Pío XII, el papa de la Asunción, el papa de la consagración del mundo al Corazón Inmaculado de María, es también el papa de su realeza. El ha puesto de relieve más que ninguno de sus predecesores lo que significa el poder de María en su papel de reina. María es reina no solamente en el sentido

[154] *E pur troppo vero*, felicitación de Navidad dirigida a los cardenales en 1915.
[155] AAS 15 (1923) 581-582.
[156] Ibid. 18 (1926) 83.
[157] AAS 23 (1931) 513; Tondini, p.402.

de estar colocada por encima de todas las demás criaturas, sino también en un sentido propio, es decir, en posesión de un poder real que le da la asociación verdadera a su Hijo en el reino de su gracia. Los fundamentos de su realeza son su divina maternidad y su cooperación en la obra de la redención. El reino de María se identifica con el reino de Cristo, pero el título tradicional de «Reina de la misericordia» nos indica su especial esfera de acción. Los teólogos no están de acuerdo sobre la naturaleza del reinado de María. Algunos ponen de relieve que esta realeza es paralela, aunque dependiente de la de Cristo y subordinada a ella, porque conquistó el reino junto con su Hijo; otros insisten en el carácter femenino del reinado de María, es decir, en que su poder se basa en el imperio de su corazón de madre sobre el corazón de su Hijo.

Vamos a citar unos cuantos párrafos, tomados de los testimonios abundantísimos que aparecen en documentos de Pío XII. En un radiomensaje dirigido al mundo el 31 de octubre de 1942, veinticinco aniversario de las apariciones de Fátima, el Santo Padre, «como representante de toda la raza humana», declaraba solemnemente:

> Lo mismo que la Iglesia y el mundo fueron consagrados al Sagrado Corazón de Jesús para que, al dirigir a Cristo toda su esperanza, El se convirtiera para ellos en prenda de victoria y de salvación, del mismo modo queremos hoy consagrarnos para siempre a ti y a tu Inmaculado Corazón, Reina y Señora nuestra, para que tu protección y tu amor aceleren el reinado de Dios [158].

En el día de la Hispanidad, 12 de octubre de 1945, el Santo Padre dirigió un radiomensaje al congreso mariano de Méjico, reunido para celebrar el cincuenta aniversario de la coronación de la milagrosa imagen de Nuestra Señora de Guadalupe. El papa se dirigía no sólo a Méjico, que entonces se levantaba, con la ayuda de Nuestra Señora, de la postración en que le había sumido la persecución religiosa, sino también a toda América. Asistía como legado papal el cardenal Villeneuve, de Canadá.

> La Santísima Virgen fue el providencial instrumento elegido por los designios del Padre celestial para dar y presentaros a su amado Hijo al mundo, para ser su madre y reina de los apóstoles, que por todas partes habían de propagar sus doctrinas... [159]

[158] AAS 34 (1942) 345-346. Además, otros documentos en relación con la consagración al Inmaculado Corazón de María y la realeza, cf. CARROLL, o.c., p.162-166; K. HEALY, O. Carm., *Theology of the Doctrine of the Immaculate Heart of Mary*, en *Proceedings of the Fourth Annual Meeting of the Catholic Theological Society of America* (Cincinnati 1949) p.102-127.

[159] AAS 37 (1945) 265-267; TONDINI, p.505. El Pontífice aludió a la conmemoración del 12 de octubre y mencionó el nombre de Colón.

En mayo de 1946, el Santo Padre lanzó un radiomensaje, que ha recibido el nombre de *Mensaje de la realeza*, a los fieles que, reunidos en Fátima, asistían a la coronación canónica de aquella imagen, hecha por el cardenal Mazella, que actuaba como legado.

> El, el Hijo de Dios, refleja sobre la celestial Madre la gloria, la majestad, el imperio de su realeza; porque asociada, como Madre y ministra, al Rey de los mártires en la obra inefable de la humana redención, le queda para siempre asociada, con un poder casi inmenso, en la distribución de las gracias que se derivan de la redención. Jesús es Rey de los siglos eternos por naturaleza y por conquista; por El, con El, subordinada a El, María es reina por gracia, por divino parentesco, por conquista, por singular elección. Y su reino es inmenso como el de su Hijo y Dios, pues que de su dominio nada queda excluido... Esta su realeza es esencialmente maternal, exclusivamente benéfica [160].

La limitación del presente trabajo nos impide extendernos en las frases que sobre la realeza aparecen en la *Mystici Corporis*: «Reina de los mártires» y «que reina con su Hijo en el cielo» [161].

En la *Munificentissimus Deus* se encuentran varias alusiones a este privilegio de Nuestra Señora, relacionándolas con el dogma de la Asunción. En conmemoración del dogma se añadió uno más a los títulos de Reina de María en la letanía lauretana: el de «Reina asunta a los cielos» [162]. Del estudio que el P. De Roo hace de este tema, se concluye, y él así lo dice, que la proclamación solemne del dogma de la Asunción, hecha el 1 de noviembre de 1950, ha sido una invitación que nos hace Pío XII, el gran papa mariano del siglo XX, para abrir un nuevo capítulo en la historia mariana, que se resume en las palabras «*Reina* asunta a los cielos» [163].

Hay un párrafo brillantísimo en la *Munificentissimus Deus* que contiene un sumario muy interesante de doctrinas marianas:

> De tal modo, la augusta Madre de Dios, misteriosamente unida a Jesucristo desde toda la eternidad con un mismo decreto de predestinación, inmaculada en su concepción, virgen sin mancha en su

[160] AAS 38 (1946) 266; Tondini, p.518-519. Este importante mensaje se conoce también por el nombre *Bendito Seja*, por ser éstas las palabras con las que comienza el texto portugués. Otros lo llaman *Benedicite Deum*. Cf. Carroll, a.c., p.66-69; J. B. Carol, O. F. M., *Mary's Coredemption in Teaching of Pope Pius XII*: The American Ecclesiastical Review 121 (1949) p.359, y también en *Studies in Praise of Our Blessed Mother*, ed. J. C. Fenton y E. D. Benard (Washington D. C. 1952) p.167-168; De Roo, o.c.; Filograssi, a.c.

[161] AAS 35 (1943) 248; cf. Carroll, a.c., p.69-71. El texto latino: «quaeque simul cum Filio suo regnat», por «reinando en el cielo con su Hijo», texto duro para el comentarista, como lo hace notar.

[162] AAS 42 (1950) 793.

[163] De Roo, o.c., p.56.

divina maternidad, generosa socia del divino Redentor, que obtuvo un pleno triunfo sobre el pecado y sobre sus consecuencias, al fin, como supremo coronamiento de sus privilegios, fue preservada de la corrupción del sepulcro, y vencida la muerte, como antes por su Hijo, fue elevada en alma y cuerpo a la gloria del cielo, donde resplandece como reina a la diestra de su Hijo, Rey inmortal de los siglos [164].

EPILOGO

Existen otras enseñanzas sobre Nuestra Señora, contenidas en documentos de los papas, como, por ejemplo, en las que se recomiendan las devociones marianas tan tradicionales como el santo rosario o la devoción al escapulario del Carmen. Otras, como la alabanza de los santos que se distinguieron por su amor a María, como San Luis María Griñón de Monfort, San Bernardo, San Efrén, San Simón Stock, Santa Bernardita, etc.

Cuando la Iglesia favorece y aprueba la imitación de las virtudes de la Madre de Dios, cuando patrocina las peregrinaciones a sus santuarios, a Lourdes, Fátima, Loreto o La Saiette; cuando extiende a todo el mundo la consagración a su Inmaculado Corazón o, en fin, cuando aprueba alguna forma de veneración a Nuestra Señora, el magisterio de la Iglesia nos recuerda, al mismo tiempo, que la verdadera devoción debe estar cimentada en sólida doctrina mariana. Deseamos que el estudio serio de María, asiento de la sabiduría, nos haga convencernos de la verdad que nuestro supremo maestro, el papa, quiere hacer resaltar en estas palabras: «No olvidéis, católicos de Méjico y de toda América: la verdadera sabiduría es la que ella os enseña, la que ella os da en nombre de la Sabiduría encarnada» [165].

[164] AAS 42 (1950) 768.
[165] AAS 37 (1945) 265-267; TONDINI, p.511.

MARIA EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

POR ERIC MAY, O. F. M. Cap., S. T. D., S. S. L.

INTRODUCCION

«Y LA MADRE DE JESÚS ESTABA ALLÍ»

Cuando Jesucristo, «Rey de reyes y Señor de los que dominan», vino al mundo, no eligió para sí un lugar escogido donde nacer, ni se preocupó de prepararse comida ni vestidos especiales. Hubo, sin embargo, algo que preparó con exquisito cuidado: la mujer que había de ser su madre sería perfecta. Y la eligió perfecta, sin mancha ni pecado, virgen y madre.

No podemos dudar de que el Hombre Dios estaba muy orgulloso de su madre, y esta convicción nos hace fijarnos más aún en el hecho de que se mencione tan pocas veces a la Virgen María en la Sagrada Escritura. No tenemos duda sobre el lugar y el tiempo de su nacimiento, pero, sin embargo, no sabemos dónde acabó sus días y, por otra parte, sabemos muy poco de su vida si se exceptúan los episodios de la infancia de Jesús que cuenta San Lucas.

Este silencio que la Sagrada Escritura guarda sobre la Madre de Dios ha constituido una gran preocupación a través de los tiempos. Podríamos decir con San Lorenzo de Brindisi y Didacus Stella, refiriéndose a la Asunción, que los divinos misterios sobrepasan nuestra inteligencia en tal grado, que quizá sea preferible admirarlos con nuestro silencio más que con elogios de palabra o por escrito [1]. En último caso debemos admitir que conocemos sobre Nuestra Señora tanto cuanto nos conviene saber sobre ella, según el pensamiento de Dios.

¿Cómo es de extenso este conocimiento? Es decir, ¿cuántas veces menciona a María la Sagrada Escritura? Antes de contestar esta pregunta hay que aclarar otros puntos. Veamos en primer lugar los textos que se refieren a María en el Antiguo Testamento, ya que las referencias dudosas en el Nuevo Testamento (la identidad de la mujer del Apocalipsis, por ejem-

[1] LORENZO DE BRINDISI, *Sermo II, In Assumptione*, en el *Mariale (Opera omnia I)* (Padua 1928) p.590-591; DIDACUS STELLA, *In sanctum Iesu Christi Evangelium* vol.2 (Lugduni 1583) p.53; el P. ANTONIO COTTER, S. I., ha escrito un artículo digno de consideración, *The obscurity of Scripture:* The Catholic Biblical Quarterly 9 (1947) 453-464.

plo) son muy escasas. Si queremos encontrar textos referentes a Nuestra Señora en el Antiguo Testamento, tenemos que buscarlos bajo la forma de revelaciones o profecías. Esta posibilidad no es contraria a nuestro razonamiento, ya que hemos de aplicar el mismo criterio a los textos del Antiguo Testamento que se refieren a la persona de Cristo. Además, parece natural que el Hijo y la Madre se encuentren unidos en las profecías tanto como luego lo estuvieron en la vida real.

Admitida la posibilidad de que existan textos marianos en el Antiguo Testamento, ¿de qué modo se aplican estas referencias a la Madre de Dios? Esta pregunta nos lleva inevitablemente a consideraciones hermenéuticas y al estudio de los distintos sentidos que se atribuyen a la Sagrada Escritura. Estos problemas están estudiados en otros lugares por eruditos [2] competentes y, además, nuestro propósito en este trabajo de divulgación quedaría rebasado si nos dedicáramos aquí a su penetración. Como, por otra parte, la terminología que se usa en estos estudios no está completamente aceptada, nos limitaremos aquí a hacer un resumen de aquella parte que nos es indispensable para la prosecución de este artículo. Aceptamos, por tanto, los principios sentados en manuales autorizados sobre estudios bíblicos. Vamos a fijarnos en el sentido literal de la Escritura [3], en su acepción estricta. Este puede ser propiamente literal, cuando tomamos las frases en su sentido etimológico o propio; puede ser literal en su acepción amplia, es decir, entendiendo las palabras en un sentido figurado; por último, puede ser literal en un sentido muy amplio, esto es, tomando las palabras en el sentido que Dios ha querido darles o en aquel que se revela a aquellos a quienes Dios ha querido descubrirlo. El sentido típico, es decir, aquel en que las personas, acciones o cosas a que se refiere un texto, según están inspiradas por el Espíritu Santo, pueden ser referidas a otras personas o cosas, es también un sentido estrictamente bíblico.

Además de estas dos interpretaciones de la Sagrada Escritura vamos a considerar otras dos [4]: el sentido llamado «con-

[2] UNGER, O. F. M. Cap., *The use of Sacred Scripture in Mariology:* Marian Studies 1 (1950) 67-116. Cf. también S. ALAMEDA, O. S. B., *La Mariología y las fuentes de la Revelación:* Estudios Marianos 1 (1942) 41-100; J. COPPENS, *Les harmonies des deux Testaments:* Nouvelle Revue Théologique 70 (1948) 799-810; 71 (1949) 3-38.337-366.477-496; GABRIEL ROSCHINI, O. S. M., *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.2 (Roma 1953) p.49-147.

[3] H. HÖPFL y B. GUT, O. S. B., *Introductio generalis in Sacram Scripturam* 5.ª ed. (Roma 1950) p.434; JOHN STEINMUELLER, *A Companion to Scripture Studies* vol.1 (Nueva York 1941) p.226.

[4] Aceptamos otra división del sentido bíblico: sentido *explícito* (expresado explícitamente con palabras) e *implícito* (contenido en las palabras), que equivaldrían al sentido *formal* (explícito) y *virtual* (derivado de un proceso de raciocinio). El «sentido consecuente» corresponde al sentido implícito virtual.

secuente», que no es estrictamente literal, sino derivado de las palabras de la Sagrada Escritura por razonamiento progresivo; y, por fin, el sentido de acomodación, adaptando las palabras del sagrado texto a una persona, cosa o hecho diferente al intentado por su autor. Estos cuatro son, pues, los sentidos que nos servirán de guía en el estudio de los textos marianos del Antiguo Testamento.

Pero antes de entrar de lleno en el estudio del Antiguo Testamento, en aquellos pasajes tradicionalmente considerados como marianos, tenemos que hacer algunas consideraciones preliminares. A pesar de la atención que, en estos últimos años, se ha prestado a la mariología, y a pesar de lo mucho que se ha escrito sobre estos temas, los autores no están de acuerdo en algunos conceptos fundamentales. Quizá esto sea debido a una confusión en la terminología, quizá las causas sean otras. Hay autores que niegan taxativamente o por lo menos dudan de que haya referencias literales a María en el Antiguo Testamento. Esto es debido, tal vez, a que sostienen la teoría equivocada de que, al interpretar los textos primitivos, no se debe entender otra cosa sino lo que entendieron los intérpretes de los primeros tiempos [5]. Esta actitud seguramente va más allá de la debida prudencia, por temor a sacar de un texto interpretaciones que ni el Autor divino ni su co-autor humano habían intentado decir. Por otra parte, esta actitud no es justa tampoco, con la debida apreciación de los sentidos estrictos de la Escritura, incluido el sentido propio y el típico.

Este hecho nos lleva insensiblemente a hacer otra consideración. A veces se da por hecho que la revelación, a pesar de su desarrollo progresivo, antes de la venida de Cristo, no había llegado a dejar vislumbrar con claridad, ni aun a los sabios y profetas, el mensaje mesiánico. De aquí se deduce que no hay ni que pensar siquiera que exista una alusión a la Madre del Mesías en el Protoevangelio (Gen 3,15). La misma mentalidad se aplica a la consideración de la profecía de Isaías (7,14) sobre la Madre Virgen. Reconocer una alusión directa en la profecía sería demasiado avanzado, dicen los partidarios de esta teoría; lo más que se puede aceptar es una referencia, en sentido típico, al Niño y a su Madre Virgen.

¿Debemos decir, pacientemente, *Amén* a esta teoría? ¿Será

[5] Cf. D. Unger, a.c., p.107-108. Cómo se aplicó a Gen 3,15, cf. bibliografía en Eric May, O. F. M. Cap., *The Scriptural Basis for Mary's Spiritual Maternity:* Marian Studies 3 (1952) 114ss. R. Gablos, S. I. (*María en la Biblia:* Cultura Bíblica 3 [1946] 113-115), aclara que los teólogos de la nota limitan los textos del Antiguo Testamento a los que se pueden aplicar directa y literalmente a la Santísima Virgen. Así Is 7,14. Añade que Roschini, el entusiasta mariánófilo, va más allá del texto del Gen 3,15 y Jer 31,22.

mejor profundizar un poco más para ver si sacamos una conclusión diferente? Estamos de acuerdo en que existe un desarrollo gradual del tema mesiánico en el Antiguo Testamento [6]. Lo estamos también, siguiendo el axioma de San Agustín, en que el Nuevo Testamento está oculto en el Antiguo y el Antiguo Testamento se pone de manifiesto en el Nuevo [7]. Y aún más, concedemos que no se puede deducir ninguna conclusión de naturaleza sobrenatural en la Ley Antigua, aparte de la revelación propiamente dicha. Pero ¿no será posible que Dios haya revelado sus misterios con más frecuencia de lo que nosotros suponemos? ¿Se dio cuenta Moisés de que en la profecía de la descendencia de la mujer (Gen 3,15) estaba hablando de la Madre del Mesías? ¿Sabía Isaías lo que decía en realidad al hablar de la Virgen Madre (7,14) o del siervo que sufre? (53). El argumento de que los judíos contemporáneos de estos profetas no parecieron entender su significado no quiere decir que estos hombres amigos y confidentes de Dios no poseyeran un conocimiento más claro de estas profecías [8].

Tampoco se ha dado demasiada importancia al argumento de que es uno y el mismo el autor del Antiguo y del Nuevo Testamento. Y no se ha escrito suficientemente sobre la tradición oral como segunda fuente de revelación en el Antiguo Testamento. Si estudiamos atentamente este último punto, llegaremos a una conclusión parecida a la que expone el P. J. Arendzen. Este autor explica así la profecía sobre la Virgen Madre:

> ¿Es el milagro lo más importante de la profecía, el milagro de que será una virgen la que concebirá, de tal modo que Dios, por una sola vez, dará a una persona la corona de la virginidad junto con la maternidad, haciendo que sea madre sin dejar de ser doncella? Es cierto que se profetiza el milagro claramente y sin dejar lugar a dudas, pero se refiere a ello como a algo ya sabido de antemano, algo que no necesitaba una profecía para recordarlo a los israelitas de entonces. La revelación divina no se limitó solamente a la palabra escrita o a la Biblia en el Antiguo Testamento, como no lo hace en el Nuevo. La revelación era entonces algo vivo, que progresaba tanto por la palabra escrita como por la tradición oral, lo mismo que hoy es una revelación completa, pero viva, contenida tanto en la Escritura como en la Tradición y mantenida por la Iglesia, infalible. Por lo tanto, no es preciso creer que Isaías profetizó a Israel, el primero, las glorias de la Madre del Mesías... Los profetas de Israel eran seres

[6] Cf. especialmente E. F. SUTCLIFFE, S. I., *The Meaning of the Old Testament*, en *A catholic commentary on Holy Scripture (henceforth: CCHS)* (Londres 1953) p.127-132; AGUSTÍN BEA, S. I., *Das Marienbild des Alten Bundes*, en *Katholische Marienkunde* (ed. P. STRÄTER) vol.1 (Paderborn 1952) p.22-43.

[7] «In Vetere Testamento Novum latet, et in Novo Vetus patet» (*Quaest. in Hept.* II 73: ML 34,623).

[8] Para textos similares cf. ERIC MAY, O. F. M. Cap., *Ecce Agnus Dei* (Washington D. C. 1947) p.100-108 y 123-129; expone el avanzado conocimiento de Juan el Bautista acerca de la muerte expiatoria de Cristo.

> vivientes, que profetizaban de viva voz. Algunas de estas profecías nos han llegado por escrito, por voluntad de Dios; otras, no. No hay argumento que nos obligue a creer que el misterio de la Virgen Madre era desconocido para Elías o Eliseo, Amós, Oseas o Joel, solamente porque vivieron antes que Isaías. Y aunque el propósito inmediato de la profecía de Isaías a Acaz era la destrucción de Palestina por los asirios en un futuro muy próximo, aparece en ella con toda claridad que la Madre del Mesías será al mismo tiempo virgen [9].

En los últimos tiempos se ha despertado un gran interés por la mariología, sobre todo después del impulso dado a esta ciencia por los estudios anejos a la proclamación del dogma de la Asunción, en 1950. Con este motivo los autores se han fijado especialmente en hacer una revisión de la Sagrada Escritura en relación con esta rama especial de la teología. Según un autor contemporáneo, «María se encuentra colocada en el cruce de la Antigua y la Nueva Ley, lo cual quiere decir que no es posible hacerse cargo del significado de la vocación de María sin colocar otra vez su figura en el Antiguo Testamento. No es posible entender del todo algunos pasajes del evangelio de San Lucas y del de San Mateo, en los primeros capítulos, sin referirse constantemente al ambiente bíblico en el que se movía todo Israel en aquel momento» [10]. Nosotros no podemos estudiar los tiempos bíblicos como si se tratara solamente de una parte de la historia de la Humanidad, o discutir los sagrados textos solamente a la luz de criterios literarios. Si lo hiciéramos así, acabaríamos desembocando en lo que se ha llamado con toda razón «mariología mínima».

La investigación mariológica moderna tiende más bien a examinar *temas* bíblicos que textos aislados. De este modo, como explica Ch. Moeller en un artículo dirigido a futuros catequistas, «el maestro debe darse cuenta del significado general de los textos y, sobre todo, de los temas del Antiguo Testamento que son el fundamento de la revelación mariana en el Nuevo. María está colocada en la encrucijada de la economía antigua y la nueva; por una parte, ella es el perfecto florecimiento de la preparación humana de la «cuna» preparada al Mesías, aunque esta preparación se llevara a cabo por la gracia; por otra parte, después de Jesús, María representa «el consentimiento y cooperación de la Iglesia» [11]. El tema central no aparece siempre presentado de la misma manera. La idea bá-

[9] J. ARENDZEN, *Our Lady in the Old Testament*, en *Our Blessed Lady* (Cambridge Summer School Lectures for 1933) (Londres 1934) p.10-11.

[10] CHARLES MOELLER, *The Virgin Mary in Contemporary Thought*: Lumen Vitae 8 (1953) p.191.

[11] CHARLES MOELLER, *Doctrinal Aspects of Mariology*: Lumen Vitae 8 (1953) 227.

sica, sin embargo, es la consideración de los puntos de contacto de los textos marianos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, como portadores de un mismo mensaje, para cuya explicación los textos se ayudan y completan entre sí [12]. En nuestra opinión esto no es solamente un modo de proceder justificado, sino más bien una necesidad.

Ya hemos dicho que los textos marianos reconocidos como tales en el Antiguo Testamento son muy pocos relativamente. De estos, no todos se refieren directamente a María en un sentido literal estricto, e incluso se discute si aluden o no a Nuestra Señora. Hay muchas figuras del Antiguo Testamento que se ven cumplidas en la Madre de Dios. Hay además innumerables pasajes que se han aplicado a María, acomodándolos a fines litúrgicos o de predicación. Nuestro propósito, a lo largo de este trabajo, será el estudio de los textos y hechos que se refieren a María de un modo inmediato y formal. Ya veremos que, aunque los textos sean escasos, el Antiguo Testamento tiene mucho que descubrirnos acerca de la Santísima Virgen.

I. MARIA EN LAS PROFECIAS

1. GEN 3,15

Contexto. Después de su lamentable caída en el paraíso (Gen 3), Adán y Eva estaban esperando su castigo. Pero Dios, antes de dar su castigo a Eva (v.16) y a Adán (v.17-19), preparó el suyo a Satanás, que había seducido a Eva en forma de serpiente (v.14). Y Dios le dirige esas palabras tremendas, a las que se conoce con el nombre de Protoevangelio:

> *Texto:* «Pondré enemistades entre ti y la mujer,
> entre tu linaje y el suyo.
> El aplastará tu cabeza
> y tú acecharás su calcañar».

[12] Siguen unos cuantos ejemplos de cómo se ha aplicado el motivo bíblico a la doctrina mariana. Un artículo general es el de HERMENEGILDO FLORIT, *Maria nell' Esegesi Biblica Contemporanea:* Studi Mariani 1 (1942-1943) 87-90. Para la mediación universal de María, cf. JOSÉ M. BOVER, S. I., *Universalis B. Virginis mediatio ex Proto-evangelio (Gen 3,15) demonstrata:* Gregorianum 5 (1924) 560-583. Para la maternidad espiritual de María, cf. E. MAY, O. F. M. Cap., *The Scriptural Basis for Mary's Spiritual Maternity:* Marian Studies 3 (1952) 111-141. Para la Asunción, cf. BUENAVENTURA MARIANI, O. F. M., *L'Assunzione di Maria SS. nella Sacra Scrittura*, en *Atti del Congresso Nazionale Mariano dei Frati Minori d'Italia* (Studia Mariana 1) (Roma 1948) p.456-468. Para María como Esposa del Verbo divino, cf. C. MOELLER, *Doctrinal Aspects of Mariology* p.236-238, y F. M. BRAUN, *Marie, Mère des fidèles. Essai de théologie johannique* (Paris 1952). Cf. también J. LEVIE, *Les limites de la preuve d'Écriture Sainte en théologie:* Nouvelle Revue Théologique 71 (1949) 1009-

El número de libros y de artículos que tienen por tema este versículo es sencillamente colosal, y esto nos ofrece el mejor testimonio de su importancia en los estudios mariológicos [13]. No todos los autores están de acuerdo en la interpretación exacta de este versículo, e incluso algunos no ven muy clara su referencia a María, a no ser en un sentido acomodaticio [14]. Pero después de ver cómo los últimos papas han citado este texto, es inconcebible que haya quien ponga en duda la relación de María con el Génesis. Citemos solamente como ejemplo la promulgación del Año Mariano de 1954, hecha por S. S. Pío XII. En ella se señala:

> Y en primer lugar, ya en las Sagradas Escrituras aparece el fundamento de esta doctrina, cuando Dios, creador de todas las cosas, después de la lamentable caída de Adán, habla a la tentadora serpiente con estas palabras, que no pocos Santos Padres y doctores, lo mismo que muchísimos y autorizados intérpretes, aplican a la Santísima Virgen: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya» (Gen 3,15). Pero si la Santísima Virgen María, por estar manchada en el instante de su concepción con el pecado original, hubiera quedado privada de la divina gracia en algún momento, en este mismo, aunque brevísimo espacio de tiempo, no hubiera reinado entre ella y la serpiente aquella sempiterna enemistad de que se habla desde la tradición primitiva hasta la definición solemne de la Inmaculada Concepción, sino que más bien hubiera habido alguna servidumbre [15].

Con todo, la interpretación de este texto sigue siendo tema de discusión. Incluso los que están de acuerdo en que estas frases se refieren a María, no lo están en la interpretación de las palabras o en el sentido. Hay autores que explican este texto refiriéndolo primero a Eva, después a María, y dan a su interpretación un sentido típico [16]. Modernamente los autores

[13] Para la bibliografía de este tratado nos hemos limitado a unos cuantos libros y artículos. El más reciente y el más completo volumen sobre el Protoevangelio es el estudio del dominico J. UNGER, O. F. M. Cap., *The First-Gospel, Genesis 3,15* (S. Buenaventura, N. Y. Franciscan Institute, 1954).

[14] ANTONINE DE GUGLIELMO, O. F. M., *Mary in the Protoevangelium:* The Catholic Biblical 14 (1952) 104-115; LÉON LELOIR, *La Médiation Mariale dans la théologie contemporaine* (Bruges 1933) p.87-90; B. BRODMANN, O. F. M., *Quid doceat S. S. utriusque Testamenti de indole historica narrationis de paradiso et lapsu Gen 2-3:* Antonianum 12 (1937) 355.

[15] *Fulgens corona:* The Catholic Mind 51 (1953) 739. (Es posible que, por la frase «antigua tradición», Su Santidad debiera entender tanto la antigua como la primitiva tradición sobre la dispensación de las gracias.) La mayoría de los autores están de acuerdo en que la doctrina de la Iglesia es moralmente unánime en la interpretación mariológica del Génesis 3,15. Sobre esto véase A. BEA, S. I., *Maria SS. nel Protoevangelo (Gen 3,15):* Marianum 15 (1953) 1-21; M. PEINADOR, C. M. F., *De argumento scripturistico in Mariologia:* Ephemerides Mariologicae 1 (1951) 337; V. BERTELLI, *Il senso mariologico pleno e il senso letterale del Protoevangelo (Gen 3,15) dalla «Ineffabilis Deus» al 1948:* Marianum 13 (1951) 369-395. Los más modernos concluyen: «Abbiamo detto che *si può* dunque intendere mariologicamente il Protoevangelo. Ma oseremmo dire anche di più: che si deve interpretare in tal senso» (p.395).

[16] E. SUTCLIFFE, S. I., *Protoevangelium:* The Clergy Review 2 (1931) 155-159; G. RIPETTI, *La Apologia Mariana nel Protoevangelo:* Divus Thomas 14 (1937)

se inclinan, cada vez más, a dar al Protoevangelio un sentido literal [17], refiriéndolo por completo a María. Otra explicación podría ser la de darle un sentido literal impropio [18]. Otros prefieren ver aquí una realización del sentido «pleno». Hay quien encuentra en él una referencia directa y literal a María [19], y nosotros nos unimos a ellos por razones exegéticas a la vez que tradicionales.

Un pasaje de la Escritura es trabajo del hombre inspirado por Dios, y mientras el exegeta debe aplicar los principios de la crítica literaria al texto, no es preciso que se pare aquí. Este criterio debe aplicarse especialmente a un texto dudoso, y en particular a un pasaje que como éste se ha usado tan frecuentemente con referencia al dogma y a la teología mariana en general. Aquí debe aplicarse la interpretación auténtica de la Iglesia, manifestada por la autoridad de los Padres, la analogía de la fe, las encíclicas de los papas y las enseñanzas del magisterio. En el caso que nos ocupa (Gen 3,15), creemos que el magisterio de la Iglesia se ha declarado suficientemente como para dar un fundamento sólido a la interpretación literal mariana del verso. Y creemos que las razones exegéticas nos apoyan.

Expondremos brevemente las dos razones más oportunas que nos hacen afirmar que María es la mujer a que se refiere el Génesis: 1) el hecho de que solamente María sostuviera una

289; J. Dougherty, *The Fall and Its Consequences:* The Catholic Biblical Quarterly 3 (1941) 230-231; A. Robert, P. S. S., *La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament*, en Du Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge* vol.1 (París 1949) p.35.

[17] T. Gallus, S. I., ve en todo el contexto como una continua metáfora. María tiene en el texto el sentido metafórico-dogmático, como suele llamarse (*Beata Virgo Maria Protoevangelio praesignata:* Alma Socia Christi 11 [1953] 58-67). Este autor ha escrito mucho sobre el Protoevangelio. Cf., por ejemplo, *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) tempore post-patristico usque ad Concilium Tridentinum* (Roma 1949); *Observationes ad «Novam Protoevangelii mariologicam interpretationem»:* Ephemerides Mariologicae 2 (1952) 425-437; *Interpretatio mariologica Protoevangelii post-tridentina... p.1.ª, A Concilio Trid. usque ad annum 1660* (Roma 1953). Cf. también J. R. García, C. M. F., *Glosas crítico-exegéticas. II, María en el Protoevangelio (Gén 3,15):* Cultura Bíblica 8 (1951) 193-197.

[18] Teófilo de Orbiso, O. F. M. Cap., *La mujer del Protoevangelio:* Estudios Bíblicos 1 (1941) 187-207; J. Trinidad, S. I., *Quomodo praenuntietur Maria in Gen 3,15:* Verbum Domini 10 (1930) 357; M. de Jonghe, *De Protoevangelio:* Collationes Brugenses 29 (1929) 435; F. Ceuppens, O. P., *Mariologia Biblica* (Roma 1951) p.17.

[19] Cf. Francis X. Peirce, S. I., *Mary Alone is «the Woman» of Genesis 3,15:* The Catholic Biblical Quarterly 2 (1940) 245-252; Id., *The Woman of Genesis:* The Ecclesiastical Review 103 (1940) 94ss; Id., *The Protoevangelium:* The Catholic Biblical Quarterly 13 (1951) 239-252; A. Vitti, S. I., *Maria negli splendori della Teologia Biblica:* La Civiltà Cattolica 3 (1942) 193-201; Michael von Neukirch, O. F. M. Cap., *Kleine theologisch-praktische Mariologie* (Leipzig 1925) p.19-20; G. Roschini, O. S. M., *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.2 (Roma 1953) p.49ss; Teófilo de Orbiso, O. F. M. Cap., *Sancti Laurentii Brundusini quaedam de theologica biblica quaestiones:* Collectanea Franciscana 22 (1952) 251-280. Además ha elaborado una bibliografía en unión con el P. J. Carol, O. F. M., *De Corredemptione B. V. Mariae* (Ciudad del Vaticano 1950) p.86-91.

enemistad perpetua entre ella y Satanás; 2) el hecho de que la descendencia de la mujer estuviera también en perpetua enemistad con la descendencia del demonio y aplastara la cabeza de Satanás. Jesucristo cumplió todo esto. El es la descendencia de la mujer, y María, su Madre.

Veamos ahora las pruebas positivas. La enemistad profetizada entre la mujer y Satanás era completa y perpetua. La palabra hebrea que traducimos por enemistad *'(êybâh)* tiene un significado exacto según se desprende de su uso en otros lugares del Antiguo Testamento; por ejemplo, en el libro de los Números (35,21), donde quiere decir una enemistad que conduce incluso al crimen; y en Ezequiel (25,15), donde el sentimiento de enemistad es nacional. También está claro el significado de la palabra según el contexto que nos ocupa. ¿Podríamos encontrar a través de la historia alguna mujer que se haya distinguido más que María en su oposición al demonio? La inmaculada Madre de Jesús no estuvo en poder de Satanás ni siquiera un momento. Veamos ahora el papel de Eva. Sabemos lo que dice de ella la Escritura. Ella fue la que introdujo el pecado en el mundo (Eccle 25,33; 2 Cor 11,3; 1 Tim 2,14). No sabemos que se oyera nunca llamar «llena de gracia», y aunque se arrepintiera del pecado original, ¿cómo podríamos suponer que se mantuvo libre de nuevo pecado hasta su muerte? [20]. Nos conviene recordar que el papa Pío IX se refería precisamente a esta enemistad cuando definió el dogma de la Inmaculada Concepción [21]. Este sentimiento predicho en el Génesis puede ser la mejor razón para pronunciarnos en contra de la teoría de que Eva es en este momento una figura de María.

Por otra parte, hablamos de la descendencia de la mujer. Esta descendencia aplastará el poder de Satanás y de algún modo resultará herido en el choque. Ahora bien, esta victoria perfecta sólo puede atribuírsele a Jesús, el Mesías, que realizó la redención del mundo con su muerte sangrienta en la cruz. Solamente El realizó una redención objetiva, aunque María cooperase de un modo secundario, y esto no necesita ser probado. Pero si Cristo se identifica como la descendencia de la mujer, está claro que esta mujer no puede ser otra que su Madre, María [22].

[20] Fr. Peirce, S. I. (*Protoevangelium*, l.c., p.251), ridiculiza la idea tal como la presenta Fr. Ceuppens en sus *Quaestiones selectae ex Historia primaeva* (Roma 1947) p.197.

[21] Cf. D. Unger, O. F. M. Cap., *Mary Immaculate, the Bull «Ineffabilis Deus» of Pope Pius IX* (Paterson N. J. 1946) p.10-11.

[22] El texto de la Vulgata dice: «*Ipsa* conteret caput tuum»: «Ella quebrantará su cabeza». Creo que, teológica y filológicamente, este tradicional y estricto argumento tiene un gran valor, puesto que ve a la Virgen Madre con su divino Hijo en una perfecta victoria sobre Satanás. Cf. E. Gallagher, S. I., *Evalua-*

Es verdad que estas razones no convencen a todo el mundo y que existen numerosas objeciones, especialmente en el terreno de la exegesis. Una de las objeciones sostiene que la mujer del Génesis no puede ser María, por lo menos de un modo directo, porque la interpretación del contexto lo niega. Sólo se menciona durante todo el capítulo 3.º el nombre de una mujer: Eva, y, por lo tanto, esa mujer que aparece en el versículo 15 tiene que ser también Eva, con arreglo al principio exegético de hermenéutica, según el cual una palabra viene determinada por el contexto. Los que sostienen esta teoría añaden que la palabra que traducimos del hebreo por *mujer* tiene un artículo definido y, por tanto, anafóricamente se refiere a un nombre ya mencionado. Podemos contestar que existen razones poderosas para identificar a la mujer del versículo 15 sin hacer referencia al contexto. Es cierto que los versículos 14 y 16 son también proféticos, pero no mesiánicos, como lo es el versículo 15, y dondequiera que encontramos a la mujer a través del Antiguo Testamento ésta aparece en un texto mesiánico, según veremos más adelante, y se refiere a María, la Madre del Mesías. Por lo tanto, si consideramos el c.3 v.15 del Génesis con relación a todo el Antiguo Testamento, veremos cómo se identifican la Madre del Vencedor y María. A la objeción de que la palabra «mujer» en hebreo lleva artículo, contestamos que esto no prueba un uso anafórico de esta palabra, y como prueba veremos que hay muchas frases semejantes en el Antiguo Testamento, donde el uso del artículo no es precisamente anafórico [23]. Lo más que podemos afirmar es que se hace referencia a una mujer que con su hijo alcanzará la victoria sobre Satanás.

Si esto es así, ¿qué significado tuvo la profecía a los ojos de Adán y Eva? Aquí se apoya otra de las objeciones a la interpretación mariana de este texto. Parece que nuestros primeros padres no pudieron entender que las palabras del versículo 15 se refirieran a un Mesías personal y, por tanto, a su Madre. Contestamos que el castigo no tenía por qué seguir necesariamente a la falta. Nada nos indica en el texto que Adán y Eva conocieran el castigo de Satanás [24], y aunque es posible que supieran la profecía, no nos consta que sea necesario un entendimiento total de ella en aquel momento, cuan-

tion of the arguments of Mary's Co-redemption: Marian Studies 2 (1951) 109; L. Kösters, S. I., artículo *María*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* vol.6 (Friburgo im Br. 1934) § 887.

[23] «D'une façon générale on peut dire que l'emploi de l'article en hébreu est assez flottant. En *Poésie* l'emploi de l'article est très libre...» (Paul Joüon, S. I., *Grammaire de l'Hébreu biblique* [Roma 1947] p.421).

[24] Fr. Peirce, S. I., *Protoevangelium* p.230-240.

do nosotros, después de veinte siglos, no podemos decir que comprendemos perfectamente todas las profecías mesiánicas. Es bastante posible que Adán y Eva supieran por revelación el hecho de la encarnación incluso antes de la caída, en cuyo caso no tendrían dificultad en reconocer a la mujer y a su descendencia, sin tener en cuenta en qué momento se enteraron del Protoevangelio [25].

La palabra «descendencia» sirve también como argumento contrario. Dicen algunos autores que la descendencia de Satanás a la que se alude en el versículo 15 es ciertamente un nombre colectivo, apoyándose en otros pasajes de la Escritura en los que se habla de los descendientes de Satanás en plural; pero, si esto es así, paralelamente la descendencia de la mujer debería ser también un colectivo. Si fuere así, no puede referirse a un Mesías individual, y, por lo tanto, su Madre, María, no es la mujer. Se contesta que no se puede afirmar con certeza que la descendencia de Satanás sea un nombre colectivo. Bien podría ser una referencia metafórica al pecado original, que era lo que el demonio había desatado en el paraíso y por lo cual recibía el castigo. El pecado original fue lo que trajo al mundo un Redentor [26]. Pero, aunque concedamos que la descendencia de Satanás se refiere a una colectividad, esto no supone que la descendencia de la mujer se refiera también a un nombre colectivo. El paralelismo en esta parte del versículo se ha debilitado de tal manera, que podemos referirnos a una generación metafórica en el caso de Satanás, mientras que en el caso de la mujer se refiere a una generación física verdadera. La descendencia de la mujer es un individuo, y el paralelismo no se rompe si nos fijamos en la idea genérica de descendiente contra descendiente.

No es sorprendente, pues, el uso que se hace en la mariología moderna de este texto del Génesis (3,15), a la vista de los argumentos que prueban que la mujer a que se refiere es María, y que ella fue la que el autor llevaba en su mente directamente, como el co-autor la llevaba por revelación [27].

[25] Cf. D. UNGER, O. F. M. Cap., *Franciscan Christology. Absolute and Universal Primacy:* Franciscan Studies 2 (1942) 451-458.

[26] Como hemos anotado anteriormente (*Marian Studies* 3 [1952] 121), podemos encontrar una auténtica dificultad en la posibilidad de ver a Satanás en sentido individual. En Apoc 12,9 encontramos al diablo asociado con Satanás, y esto en un pasaje con evidente alusión a Gen 3,15.

[27] Cf., para la Inmaculada Concepción, JAIME LLADÓ, *El Protoevangelio y la Inmaculada:* Cultura Bíblica 5 (1948) 344-345. Para la corredención, cf. J. CAROL, O. F. M., *De Corredemptione B. V. Mariae* (Ciudad del Vaticano 1950) p.86-91; N. GARCÍA GARCÉS, C. M. F., *Mater Corredemptrix* (Roma 1940) p.30-33. Para la maternidad espiritual, cf. E. MAY, O. F. M. Cap., *De Scriptural Basis for Mary's Spiritual Maternity:* Marian Studies 3 (1952) 111-141; J. BOVER, S. I., *Universalis B. Virginis mediatio ex Protoevangelio (Gen 3,15) demonstrata:* Gregorianum 5 (1924) 271-272. Para la asunción, cf. F. S. MUEL-

2. Is 7,14-16

Contexto. En el año 734 a. C., el reino judío del norte de Israel, en unión con Damasco, trató de provocar, por la fuerza, una alianza con el reino de Judá, contra Asiria. Para procurarse un buen instrumento como cabeza del reino, trataron de destronar al rey Ajaz y colocar en su lugar un hombre más de su gusto. El profeta Isaías aseguró a Ajaz que no le pasaría nada si, en lugar de apoyarse en la asistencia de los asirios contra Israel y Damasco, el rey de Judá confiaba enteramente en Dios. Después Isaías profetiza la destrucción de este proyecto y aconseja al rey que no tenga miedo de las amenazas de Israel, porque sus planes se caerían por tierra (7,4-9). Para fortalecer la fe del rey de Judá, Isaías le ofrece una señal, un milagro, como prueba de que está hablando en nombre de Dios. El rey Ajaz no quiere pedir ninguna señal, pero Isaías le da la señal profética del alumbramiento de una virgen.

Texto. «He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, y su nombre, Emmanuel. Comerá miel y manteca hasta que sepa rechazar lo malo y elegir lo bueno. Pero antes de que el niño sepa rechazar lo malo y elegir lo bueno, la tierra por la cual temes, será librada de esos dos reyes».

Como es natural, se ha escrito mucho sobre este texto [28]. Los autores católicos, a diferencia de muchos autores protestantes [29], están de acuerdo en que la profecía se refiere a Jesucristo, el Mesías. El papa Pío VI declaró abiertamente que era falsa la proposición que mantiene que en esta profecía no hay ninguna alusión a Cristo [30]. Sin embargo, hay un punto en el que no están de acuerdo tampoco los autores católicos, y éste es si las palabras de Isaías se refieren al Mesías y a su Madre de un modo literal o figurado. La mayor dificultad que

LBR, S. I., *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis B. Virginis ad gloriam caelestem quoad corpus* (Oeniponte 1930) p.58-63; R. W. GLEASON, *Studies on the Assumption: 3. The Assumption and Scripture:* Thought 26 (1951) 533-539.

[28] Además de los comentarios sobre Isaías, podemos añadir una lista de fuentes recientemente especializadas: HUBERT VECHIERELLO, O. F. M., *The Virgin Birth of Christ* (Paterson N. J. 1932); HEINISCH-HEIDT, O. S. B., *Theology of the Old Testament* (Collegeville, Minn. 1950) p.305-307; C. C. MARTINDALE, S. I., *Mother in Israel*, en *The Mary Book* (Nueva York 1950) p.10-11; T. E. BIRD, *Who is 'The Boy' in Is 7,16?:* The Catholic Biblical Quarterly 6 (1944) 435-443; E. POWER, S. I., *The Emmanuel Prophecy of Isaias:* The Irish Ecclesiastical Record 70 (1948) 289-301; ID., *Isaias:* CCHS 540-548; A. VACCARI, S. I., *De signo Emmanuelis Is 7:* Verbum Domini 17 (1937) 45-49.75-81; SCHAEFER-BROSSART, *The Mother of Jesus in Holy Scripture* (Nueva York 1913) p.18; HIPÓLITO ARIAS, C. M. F., *La Virgen Madre en Isaías:* Cathedra 4 (1950) 413-421.

[29] Por ejemplo, el anglicano L. S. THORNTON, *The Mother of God in Holy Scripture*, en E. L. MASCALL (ed.), *The Mother of God, a Symposium* (Westminster 1949) p.21.

[30] En el breve *Divina*, de 20 de septiembre de 1779: *Enchiridion Biblicum* n.59.

presenta la explicación de este pasaje es el hecho de que el nacimiento virginal de Cristo se diera al rey de Judá como una señal, cuando éste no ocurriría hasta setecientos años después. Por nuestra parte creemos que la estupenda profecía de Isaías se refiere directa y exclusivamente al nacimiento de Belén, y ésta es la opinión común entre los autores católicos.

La profecía hebrea dice literalmente: «He aquí que la virgen está encinta y dará a luz un hijo, y ella le llamará Dios con nosotros»; la palabra que nosotros traducimos por virgen es *'almâh*. En hebreo existen varias palabras para designar a una mujer joven. *Na'arâh* era el nombre que se daba a una joven, estuviera o no casada. A una virgen se la llamaba *bethûlah*, fuera vieja o joven. La palabra *'almâh*, etimológicamente, supone un estado de virginidad, de modo parecido a la palabra alemana *Jungfrau* o la palabra inglesa *maiden*. En la práctica, la palabra *'almâh* se usaba de un modo parecido al vocablo hebreo *b*^{e}*thûlah*, y significaba explícitamente una virgen joven en edad de casamiento [31]. Considerando el contexto inmediato, es decir, la promesa de una señal extraordinaria, y el contexto remoto (Mt 1,23), entendemos la palabra *'almâh* que usa Isaías en el sentido de «virgen». Vemos confirmada esta opinión en la traducción griega de los Setenta, en la que se encuentra la palabra *parthenos* (virgen). Es digno de notarse que los judíos no se escandalizaron de esta traducción *parthenos* hasta que los cristianos la usaron contra ellos. El Mesías tendría una madre virgen.

Los versículos 15 y 16 de esta profecía se explican así tradicionalmente: El niño comerá manteca y miel, es decir, comerá los productos de la tierra a causa de su pobreza, y esto se confirma en el versículo 22; de este modo aprenderá por experiencia a ejercitarse en la virtud, es decir, a evitar el mal. Pero antes de ese tiempo, setecientos años más tarde, en tiempos de Cristo, la tierra de Israel sería devastada.

Recogemos unos comentarios del P. F. Peirce, S. I., sobre un artículo escrito por Feuillet sobre este tema, en el que encontramos alguna modificación de la actitud «tradicional» de los autores a este respecto [32]. No debe suponerse, mantiene el P. Peirce, que en el versículo 16 hay una unión inmediata entre sus dos mitades. El verso no dice más que una cosa, y es que, en algún tiempo anterior al advenimiento del niño, la unión de

[31] C. LATTEY, S. I., *The Term Almah in Is 7,14*: The Catholic Biblical Quarterly 9 (1947) 89-95.

[32] Reseña de A. FEUILLET, *Le signe proposé à Achaz et l'Emmanuel (Is 7,10-25)*: Recherches de Science Religieuse (abril 1940) p.129-151. Apareció la reseña de Peirce en The American Ecclesiastical Review 104 (1941) 80-81. Cf. también E. Power, *Isaias*; CCHS 547-548.

Israel y Damasco habrá terminado, sin decir si este tiempo será de sesenta años o de siete siglos. De ningún modo afirma la proximidad del advenimiento del niño, ni tampoco de que él sea un signo de liberación inmediata, y todavía menos dice que el niño llegará antes de la liberación de Judá. La promesa mesiánica que encontramos por vez primera en el Génesis no hace referencia al tiempo. Incluso cuando esta promesa se hace a Abrahán por primera vez (Gen 12,3), no hay en ella ninguna referencia al tiempo y aparece como absolutamente independiente de la voluntad humana. Más tarde, en vista de la fidelidad de Abrahán, se hace referencia a una felicidad temporal (Gen 26,3-4). Desde este momento, la promesa mesiánica tiene dos aspectos: una promesa absoluta de que el Mesías había de llegar, y una promesa de prosperidad condicionada por la obediencia del pueblo elegido. Al final del período patriarcal, Jacob, al bendecir a Judá, en su lecho de muerte, le transmite la promesa mesiánica (Gen 49,10), y la bendición de prosperidad es transmitida a José (v.25-26). En tiempo de David, que llegó a ser rey de todos los judíos, se menciona de nuevo esta prosperidad (3 Reg 2,3-4). A partir del rey David, la fidelidad y la infidelidad se suceden de tal modo que, al llegar el rey Ajaz, las infidelidades ocupaban un gran lugar en la historia de la nación. Según los designios de Dios, había llegado el momento de tomar una actitud definitiva. Ajaz, y con él la casa de David, iban a ser probados: «Si no crees, no podrás continuar» (Is 7,9). La señal que se dará no es solamente el nacimiento virginal, sino el hecho de que este nacimiento se realice en medio de la pobreza; tenemos aquí una señal con un doble aspecto, uno deseable, el otro desagradable. Y vemos en el versículo 13 que la señal se daba no sólo al rey Ajaz, sino a toda la casa de David. Puesto que el rey no gozaba del favor de Dios, el aspecto desagradable de la señal se dirigía precisamente a él. Aunque la pobreza y el nacimiento pertenecían a un futuro lejano, las razones para la llegada de esta pobreza deberían notarse en un tiempo no lejano, sobre todo en la disolución gradual del poder de la casa de David. El poder de Asiria se dejaría pronto sentir en Israel y en Damasco; Judá tendría mucho que sufrir, y todo esto ocurriría en vida del rey Ajaz. El rey era, al fin y al cabo, un descendiente de la casa de David, aunque hubiera sido infiel, y no podía dejar de reconocer una señal del castigo divino en los constantes ataques enemigos a las fronteras norte y sur de su reino, en contraste con los pequeños ataques sufridos hasta entonces de un modo esporádico por causa de las pequeñas naciones situadas en las fronteras. Estas explicaciones del

P. Peirce son dignas de consideración y nos ayudan a colocar en su medio histórico la maravillosa profecía del alumbramiento virginal.

Es difícil encontrar a esta profecía un sentido figurativo. Sin embargo, algunos autores católicos se imaginan que Isaías se refería a su propia mujer y a su hijo como figuras de María y de Jesús. Pero vemos que aquí falta ese parecido esencial necesario entre una figura y su antifigura. Es imposible representar a la madre del Emmanuel por ninguna mujer que haya concebido y dado a luz según las leyes normales de la naturaleza, y es precisamente en este punto donde la figura y su prototipo deberían ser verdaderamente similares. Además, los títulos que se dan al Emmanuel en Is 9,6 no se pueden aplicar metafóricamente a ningún otro niño más que al Mesías, especialmente el de *El Gibbôr*, «Dios todopoderoso» [33]. El texto de Isaías 7,14-16 es, pues, mariano, al mismo tiempo que mesiánico, y las referencias a la Madre Virgen del Salvador son al mismo tiempo directas y literales propiamente dichas.

3. Miq 5,2-3

Contexto. El profeta Miqueas, como su contemporáneo Isaías, profetizó que el reino de Israel quedaría muy reducido antes de recuperar la misericordia de Dios que le estaba prometida. El reino judío del norte sería arrastrado hacia el exilio y Jerusalén estaba destinada a la destrucción. Pero al final vendría un rey poderoso que reuniría al pueblo disperso, rey procedente de un pueblo humilde y pequeño, cuyos antecedentes son misteriosamente eternos, y que sería nacido de una mujer.

Texto: «Pero tú, Belén de Efrata, pequeño para ser contado entre los millares de Judá, de ti me saldrá quien señoreará en Israel, cuyos orígenes serán de antiguo, de días de muy remota antigüedad. Los entregará hasta el tiempo en que la que ha de parir parirá, y el resto de sus hermanos volverá a los hijos de Israel».

No están claras las relaciones entre los profetas Isaías y Miqueas [34]. Los autores católicos suelen estar de acuerdo en que las profecías del nacimiento se refieren en los dos a María, la Madre de Jesús [35]. Nos consta que, en el tiempo de Cristo,

[33] Cf. W. McClellan, S. I., *El Gibbor:* The Catholic Biblical Quarterly 6 (1944) 276-288.

[34] De acuerdo con C. S. Caspari, «Es möchte kaum zwei prophetische Schriften geben, die in allen Beziehungen in einer so starken Verwandtschaft mit einander stehen, als das Buch Micha's und das Jesaja's» (*Über Micha den Morasthiten und seine Prophetische Schrift* [Christiania 1852] p.444).

[35] Cf. P. L. Suárez, C. M. F., *Un texto mariológico en Miqueas:* Cultura Bíblica 10 (1953) 247-248; H. Arias, C. J. M., *La Virgen Madre en Isaías:* Ca-

los judíos de todas las clases, los sabios y los humildes sabían el sentido mesiánico de la profecía de Miqueas. Este había predicho que un nuevo rey saldría de Israel, que nacería en la ciudad de David, en la humilde Belén. Y, sin embargo, se sabía también que este rey que había de nacer en Israel existía ya, de algún modo, desde toda la eternidad. De aquí se le reconocía un doble origen, de un lado eterno, de otro temporal. Dios permitiría a los enemigos de Israel que tuvieran al país en la opresión hasta que «la que ha de parir, parirá». Esta madre que así aparece repentinamente como una persona bien conocida y determinada (en hebreo *yôledah*), sin que se haga mención de marido, habría de entenderse en el mismo sentido que la madre virgen de Isaías 7,14 que habría de dar a luz al Emmanuel. El nuevo rey iba a reunir a sus hermanos los judíos dispersos para formar un pueblo bendito, libre, por fin, de sus enemigos, porque en este rey iba a residir toda la majestad y la autoridad de Yahvé.

Nos referimos al comentario del P. K. Smyth, S. I., que acentúa como ningún otro el significado mariano de este pasaje mesiánico. Dice así:

> Puesto que el plan de Dios es el de suscitar un salvador procedente de Belén y no de la real Sión, dejará a Israel a merced de sus enemigos hasta que nazca un niño de una madre. En este momento, con la vuelta de los hermanos exilados de este niño, empezarán las bendiciones de Dios. Esta profecía clara y cortante supone evidentemente que existía una gran profecía mesiánica que era familiar al pueblo. Existe una armonía perfecta con el texto de Is 7,14. La señal de libertad es la misma: la aparición de una madre, la venida de un niño y más tarde la vuelta de los exilados. La visión profética tiene que atravesar los siglos y, por lo tanto, sólo quedan dentro de su campo las figuras gigantescas. A pesar de esto podemos distinguir la imagen de una mujer que se destaca en las grandes profecías de la redención. Tanto en el Protoevangelio (Gen 3) como en Isaías y Miqueas, la salvación nos llega por medio de una persona en íntima unión con su madre. Así, pues, la Iglesia católica no se aparta de las líneas de la revelación al honrar a la Virgen María, Madre de Dios, y al reconocer su importancia en la economía de la redención [36].

Estamos de acuerdo con la teoría que sostiene que la profecía de Miqueas encierra una alusión directa a María, la Madre de Cristo, y es, por tanto, otro pasaje mariano del Antiguo Testamento.

thedra 4 (1950) 419 (donde se mantiene que Miqueas es ininteligible separado de Is 7,14); SCHAEFER-BROSSART, *The Mother of God in Holy Scripture* p.50-58; GASPARE DE STEFANI, *Maria Santissima nell'Antico Testamento, nella sua vita e nella vita della Chiesa* (Torino, n.d.) p.68-70; A. VITTI, S. I., *Maria negli splendori della Teologia Biblica*: La Civiltà Cattolica 3 (1942) 193-201; E. ROSALES, O. F. M., *La realeza de María en las Sagradas Escrituras*, en *Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina* (Buenos Aires 1950) p.217-218; HEINISCH-HEIDT, *Theology of the Old Testament* p.305-307.

[36] K. SMYTH, S. I., *Micheas*: CCHS 675.

4. Jer 31,22

Contexto. En el capítulo 31 de la profecía de Jeremías se pone de relieve la esperanza de la restauración de los judíos. Se nos presenta a Raquel, la madre de José, que en la imaginación del profeta contempla desde su tumba, en Ramá, la ruina de sus hijos. Que no sufra, dice el profeta; Efraín se arrepentirá y junto con Judá será restaurado. En confirmación se promete una gran señal.

Texto. «¿Hasta cuándo has de andar titubeando, hija descarriada? Pues hará Dios una cosa nueva en la tierra. La mujer rodeará al varón».

Lo mismo que en los textos precedentes, en este que nos ocupa se advierte claramente su carácter mesiánico, dentro de un contexto también mesiánico [37].

Se nos presenta el siguiente problema: ¿Quién es la mujer a que se refiere este texto mesiánico? ¿Puede ser María? Y en este caso tenemos a la vista otra referencia al alumbramiento virginal. Los autores católicos no están de acuerdo sobre este punto. Hay quienes lo afirman [38] rotundamente, mientras otros lo niegan [39]. Hay quien se mantiene en un término medio [40].

Los argumentos que se citan para negar una interpretación mariana al texto de Jeremías son los siguientes: De las palabras hebreas se desprende que *'neqebah'* equivale a mujer; *'tesôbeb':* rodeara, y *'gaber':* un varón. Dicen estos autores que la palabra «mujer» nunca se encuentra en la Sagrada Escritura usada en el sentido de virgen; el vocablo «rodeara» tampoco aparece en el sentido de alumbramiento. Por tanto, la interpretación tradicional de este texto parece haber sido una idea personal de San Jerónimo.

Analicemos ahora los argumentos en favor del carácter mariano del pasaje, especialmente siguiendo al P. Cuthbert Lattey, S. I.:

[37] Según F. Ceuppens, O. P., este texto de Jeremías 31,22 está considerado como mesiánico por razón del contexto, puesto que hace una referencia a la persona del Mesías, más que a su concepción virginal en el seno de la Santísima Virgen. El texto, dice, concierne a la conversión del pueblo israelita a Yahvé, su Dios, en la era mesiánica, la cual con razón se ha llamado «Una nueva cosa sobre la tierra».

[38] F. Ceuppens, O. P., Ibid.; también en su *Mariologia Biblica* (Roma 1951) p.48-54; A. Robert, P. S. S., *La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament* p.24-26; R. Galdos, S. I., *María en la Biblia:* Cultura Bíblica 3 (1946) 113-115.

[39] C. Lattey, S. I., *Jeremias:* CCHS 584; Scharfen-Brossart, *The Mother of Jesus in Holy Scripture* p.58-62; Anton Scholz, *Commentar zum Buche des Prophetem Jeremias* (1880) p.308; M. Scheeben-T. Geukers, *Mariology* vol.I (San Luis 1946) p.18-19.

[40] Fr. Closen, S. I., en un artículo en *Verbum Domini* 16 (1936) 295-304, incluye la frase «mulier viro providet» y fija esta última verificación en María.

Y por esto se promete una gran señal, tan grande que puede llamarse una nueva creación. El verbo aparece en tiempo perfecto (ha creado), pero se admite que se trata solamente de un uso idiomático, el «perfecto profético», es decir, una manera relevante de presentar la profecía como si ya se hubiera cumplido. Nosotros aceptamos la explicación de Knabenbauer tal como la presenta en el CSS *(Cursus Sacrae Scripturae)*.

Esta explicación parece más aceptable que las que hemos estudiado hasta el presente, pero da por supuesta la posibilidad del milagro y de la profecía. Sostiene que en este caso la iniciativa en el proceso físico de la generación puramente humana la dirige una mujer, que «rodeará» a un hombre (significado que da a este vocablo Brown, *Driver and Briggs)*. El milagro queda más patente por el uso de la palabra «mujer», que no es corriente; lo cual hace hincapié en su carácter de mujer. Tampoco es corriente el empleo de la palabra *gāber*, que traducimos por «hombre», tal como se encuentra en el nombre de Gabriel, hombre de Dios. Esta palabra lleva consigo una idea de fuerza y poder. Una palabra parecida—lo cual es muy significativo en este contexto—se aplica como nombre al Mesías en Isaías (9,6), Dios todopoderoso. De la misma manera aparece aplicada directamente a Dios, por dos veces, en los Salmos (23,8) y en el Deuteronomio (10,17).

Esta explicación del texto se ve confirmada por una referencia bastante clara a Is 7,14, la cual suponemos era algo familiar para los lectores tanto de Jeremías como de Miqueas cuando se trataba de Belén.

Lo mismo que Isaías, Jeremías pasa fácilmente por un proceso de compenetración desde la liberación temporal a la liberación mesiánica total, de la cual es tipo [41].

Es muy interesante hacer notar que existen autores, como Lattey, Smyth, Schaefer-Brossart y Scholz, que no dudan en atribuir un gran conocimiento de los antiguos textos marianos a los contemporáneos de Isaías y Jeremías. Uno de ellos, Scholz, por ejemplo, confiesa que para él Jeremías 31,22 no es más que una interpretación y paráfrasis de Isaias 7,14. Y añade: «Estas explicaciones eran necesarias por el abuso que el fariseísmo había hecho del conocimiento de la Sagrada Escritura, que existía hasta los tiempos de Jeremías» [42].

Estamos de acuerdo con estos autores, aunque no tenemos la misma confianza refiriendo este texto literalmente a María como lo haríamos, por ejemplo, con el *Protoevangelio*. Pero a causa de la gran semejanza entre esta señal de Jeremías y el alumbramiento virginal, señal dada por Isaías, y encajándolo en el contexto remoto de la Escritura, no tenemos una razón seria para dudar de que Jeremías presente otra pincelada de la gran figura mariana del Antiguo Testamento.

[41] C. LATTEY, *Jeremías:* CCHS 584.
[42] ANTON SCHOLZ, o.c., p.308.

5. Cantar de los Cantares

El Cantar de los Cantares es un canto de amor, que narra unos esponsales.

La interpretación de este libro y su sentido son dificultades bien conocidas. Dejando a un lado todas las ramificaciones encontradas en introducciones bíblicas a este libro, sostenemos que el Cantar no puede ser tomado en un sentido literal propio, sino que contiene elementos de parábola y de alegoría. Creemos que representa, según el tiempo, la relación entre Yahvé y el pueblo elegido, y después, la unión de Cristo con su Iglesia (Os 2,16-20; Is 54,6, 62,5; Ier 2,2; 3,1ss; Ez 16,32-38, y Mt 22,1ss; 25,1ss; Io 3,29; 2 Cor 11,2; Eph 5,23-32; Apoc 21, 9). El sentido de este significado último es cuestión de opinión. Lo que a nosotros nos importa en este trabajo es: ¿quiso Dios referirse en el Cantar de los Cantares a la íntima unión entre Cristo y su santa Madre? ¿Nos encontramos ante un libro mariano en algún sentido?

Desde los Santos Padres hasta nuestros días, los comentaristas han hecho una adecuación entre el sentido alegórico del cántico y un sentido ascético místico del texto. La figura del desposado se asimila a Jesús y en la desposada vemos una imagen del alma cristiana. Y puesto que la Virgen María es el miembro más excelso de la Iglesia, siendo su unión con Cristo la más íntima que se puede dar, puesto que, después de Cristo, ella ocupa el primer puesto en la economía de la salvación, podemos decir que María de un modo especial es la desposada a que se refiere el Cantar de los Cantares [43]. Nosotros, por nuestra parte, creemos firmemente que María estaba presente en la mente y en la intención de Dios cuando El inspiró al sagrado autor las palabras del Cantar de los Cantares. El papel de María como *Sponsa Verbi* es demasiado evidente en el contexto remoto de ambos Testamentos para que nos permitamos dudar de la interpretación mariológica de este libro, tanto si lo tomamos en un sentido propio o propísimo. Aquí se nos presenta

[43] Cf. D. Buzy, *Le Cantique des Cantiques* (Paris 1949) p.29; Juan G. Arintero, *Cantar de los Cantares* (Salamanca 1926) introd.; Pouget-Guitton-Lilly, *The Canticle of Canticles* (Nueva York 1948) p.141-145; P. P. Saydon, *The Canticle of Canticles in Mystical Theology*: The Catholic Biblical Quarterly 6 (1944) 142-158; Alfonso Rivera, C. M. F., *Sentido mariológico del Cantar de los Cantares?*: Ephemerides Mariologicae 1 (1951) 437-468; 2 (1952) 25-42. Rivera da la conclusión en la primera parte de su artículo: «Admitimos como verdadero, junto con el sentido eclesiológico, el sentido mariano del Ct., con la probabilidad y fuerza que le da la interpretación tradicional y moralmente unánime de la exégesis cristiana, confirmada por el análisis interno y los criterios de analogía exegética del Ct.» p.469).

uno de estos temas bíblicos que ya hemos mencionado, al que se pueden aplicar las palabras de Charles Moeller cuando escribe:

> Teniendo en cuenta esta primera línea de temas explícitamente bíblicos, esto es, los esponsales en el Antiguo Testamento, la Iglesia-Esposa del Nuevo Testamento, que se extiende desde el Génesis al Apocalipsis, podemos distinguir nuevas alusiones que implican significado mariano. Esta segunda serie de temas se encuentra en la revelación de San Juan, que, según nuestra opinión, representa lo más elegido del Nuevo Testamento, junto al Cantar de los Cantares en el Antiguo. Los textos marianos del evangelio de San Juan, en unión, por un lado, con el versículo 13 del prólogo y con el Génesis (3,15), y, por otro, con el Apocalipsis (12), derraman a torrentes la luz sobre María, la Esposa del Verbo, unida a El en la redención y constituida madre espiritual de los fieles. Nos parece necesario explicar que aquí estamos usando una exégesis literal fundada en las relaciones secretas que San Juan reconoce entre las diferentes partes de su evangelio y entre este mismo evangelio, el Génesis y el Apocalipsis [44].

El Cantar de los Cantares, pues, se refiere, en su sentido más amplio, a la relación especial que habría de existir entre el Verbo de Dios y su Esposa María, aun cuando los contemporáneos del autor del libro quizá no penetraron en estas profundidades de significado del Cantar de los Cantares.

6. Otros textos

Tomemos un pasaje de otro de los profetas mayores, Ezequiel 44,1-3, que dice así: «... Llevóme luego de nuevo a la puerta de fuera del santuario que daba al oriente, pero la puerta estaba cerrada; y me dijo Yahvé: Esta puerta ha de estar cerrada, no se abrirá, ni entrará por ella hombre alguno, porque ha entrado por ella Yahvé, Dios de Israel. Por tanto, ha de quedar cerrada. Por lo que hace al príncipe..., entrará por el camino del vestíbulo de la puerta y por el mismo saldrá».

El profeta hace referencia a un príncipe que está reinando en el nombre de Yahvé. Entre sus privilegios tiene el de un lugar para celebrar las comidas del sacrificio, la puerta oriental del gran templo de Jerusalén. Esta puerta no debería abrirse nunca, puesto que Yahvé la había atravesado. Un buen número de Padres de la Iglesia, escritores y predicadores han visto en esta puerta sellada una figura de la perpetua virginidad de María [45]. Pero creemos que lo hicieron así solamente como

44 Charles Moeller, *Doctrinal Aspects of Mariology:* Lumen Vitae 8 (1953) 236-238. D. Buzy llama al Cantar de los Cantares «el cuarto Evangelio del Antiguo Testamento» (ibid. p.33).

45 Cf. E. Power, S. I., *Ezechiel:* CCHS 619. Algunas citas patrísticas se hallan en Schaefer-Brossart, *The Mother of Jesus in Holy Scripture* p.63. Schaefer concluye: «Esta aplicación de Ezequías 44,2 a María conviene hacerla

acomodación homilética, no en un sentido estricto, y no vemos razón para pensar de otra manera. Hay algunos autores que, imitando a San Jerónimo, quieren ver en Is 11,1 una alusión a María y al Mesías, su Hijo [46]; pero no hay fundamento razonable para ello. El texto dice así: «Y brotará una vara de la raíz de Jesé y de su raíz nacerá una flor». Isaías hace un contraste entre el brote de la raíz de Jesé y la metáfora del bosque en el versículo precedente. El bosque que simboliza a Asiria queda totalmente destruido, pero la rama de Jesé, es decir, la familia real de Judá, verá nacer de él un renuevo: el Mesías. Por paralelismo, los sujetos del versículo 1, vara y flor, se refieren los dos al Mesías; no uno a El y otro a su Madre [47].

Hay otro pasaje que se toma a veces en sentido mariano. Es la segunda parte del salmo 44. Este es un salmo ciertamente mesiánico, que refiere el canto de bodas de un rey. Y dicen algunos autores: Si la primera parte del salmo se refiere al Mesías, ¿por qué no se ha de referir la segunda mitad a una reina bien definida, a María? [48]. La opinión más cierta, sin embargo, afirma que en el salmo 44 exite una referencia a los esponsales entre Cristo y la Iglesia directamente, o bien una alusión literal a una boda real, quizá la de Salomón, que así viene a ser un tipo de los esponsales mesiánicos (Eph 5,25-27). Nosotros confesamos tener un interés no pequeño en la interpretación mariana en un sentido más amplio. Se nos presenta una escena parecida a la del Cantar de los Cantares, y cuando consideramos cuántas veces la Iglesia y María aparecen juntas en las explicaciones de textos como el salmo 44, el Cantar de los Cantares y el Apocalipsis 12, nos parece que no puede restringirse la presencia de María en este salmo a una mera acomodación.

II. FIGURAS DE MARIA

Entre las muchas cosas bellas que escribió Mons. Ronald Knox hay un artículo corto en el que trata de Ester, en el Antiguo Testamento, como figura de María. Allí afirma que «exis-

a manera de convicción más que a semejanza de que María fue desposada por el Espíritu Santo».

[46] Por ejemplo, EDUARDO ROSALES, O. F. M., *La realeza de María en las Sagradas Escrituras*, en *Actas del Congreso Asuncionista Franciscano de América Latina* (Buenos Aires 1950) p.216-217. Esta profecía se refiere al Mesías en el sentido literal y expreso y a María en sentido literal implícito.

[47] SIMÓN PRADO, *Praelectiones Biblicae. Vetus Testamentum* vol.1 (Taurini 1949) p.163.

[48] Véase EDUARDO ROSALES, O. F. M., *La realeza de María* p.218-220. E. C. Messenger (*Our Lady in the Scriptures*: CCHS 144) también piensa que el sentido de Esposa no excluye la «aplicación» del texto a María la Madre del Rey. E. Smith duda de la verificación en María (*The Scriptural Basis for Mary's Queenship*: Marian Studies 4 [1953] p.144).

te a lo largo de todo el Antiguo Testamento un significado místico y que, sobre todo, la historia del pueblo judío profetiza y tipifica las glorias de Nuestra Señora»; pero, al darse cuenta que en el Antiguo Testamento se registra mucha violencia entre otras cosas, el distinguido autor añade:

> Pero a través de esta enredada madeja se distingue un único hilo de oro; entre sus páginas manchadas nos encontramos de vez en cuando con una flor que no ha perdido ni su color ni su dulzura. Este hilo, esta flor, es la mención en tipo y en analogía de aquella a quien todas las generaciones han llamado Bienaventurada, la Virgen de las vírgenes, la Reina del cielo, la Santa Madre de Dios. Y no nos extrañe que esto sea así, puesto que Nuestra Señora es, después de todo, la culminación de aquel largo proceso de selección en busca de un instrumento humano apropiado para su propósito, lo cual es característico de las relaciones entre Dios y su antiguo pueblo [49].

Hace muchos años, el papa Pío IX hacía notar la misma verdad todavía con más calor en su bula incomparable *Ineffabilis Deus*, en la que definía solemnemente el dogma de la Inmaculada Concepción. En ella se hace una lista de las personas u objetos que en el Antiguo Testamento, según los Santos Padres, fueron prototipo de la purísima Madre de Dios. El texto dice así:

> Este eximio y sin par triunfo de la Virgen y excelentísima inocencia, pureza, santidad y su integridad de toda mancha de pecado e inefable abundancia y grandeza de todas las gracias y virtudes y privilegios viéronlo los mismos Padres de la Iglesia ya en el arca de Noé, que, providencialmente construida, salió totalmente salva e incólume del común naufragio de todo el mundo; ya en aquella escala que vio Jacob que llegaba de la tierra al cielo y cuyas gradas subían y bajaban los ángeles de Dios y en cuya cima se apoyaba el mismo Señor; ya en la zarza aquella que contempló Moisés arder de todas partes y entre el chisporroteo de las llamas no se consumía o se gastaba lo más mínimo, sino que hermosamente reverdecía y florecía; ora en aquella torre inexpugnable al enemigo, de la cual cuelgan mil escudos y toda suerte de armas de los fuertes; ora en aquel huerto cerrado que no lograban violar ni abrir fraudes y trampas algunas; ora en aquella resplandeciente ciudad de Dios, cuyos fundamentos se ajustan en los montes santos; a veces en aquel augustísimo templo de Dios que, aureolado de resplandores divinos, está lleno de la gloria de Dios, cuyos fundamentos se asientan en los montes santos; a veces en aquel augustísimo templo de Dios que, aureolado de resplandores divinos, está lleno de la gloria de Dios; a veces en otras verdaderamente innumerables figuras de la misma clase, con las que los Padres enseñaron que había sido vaticinada claramente la excelsa dignidad de la Madre de Dios, y su incontaminada inocencia, y su santidad, jamás sujeta a mancha alguna [50].

[49] *Esther as a type of Our Lady*, en *The Mary Book* de SHEED (Nueva York 1950) p.15-16.

[50] *Mary Immaculate. The Bull «Ineffabilis Deus» of Pope Pius IX* p.11-12.

El Santo Padre pasa después a demostrar cómo los Santos Padres usaron las palabras de los antiguos profetas para describir la pureza de María y sus grandes privilegios. Fue llamada paloma sin mancha (Cant 6,8), Jerusalén santa, trono de Dios, arca y casa de santidad, fabricada para sí por la eterna Sabiduría (Prov 9,1). Se dirigían a María con el nombre de Reina, la cual, llena de delicias y apoyada en su amado (Cant 8,5), brota de la boca del Altísimo siendo perfectísima (Eccl 24, 5), y un poco más tarde aparecen en la encíclica otros ejemplos de cómo los Padres recurrieron a la Escritura para describir la pureza y la santidad de María.

> Por lo cual, los Santos Padres jamás dejaron de llamar a la Madre de Dios o lirio entre espinas, o tierra absolutamente intacta, virginal, sin mancha, inmaculada, siempre bendita y libre de toda mancha de pecado, de la cual se formó el nuevo Adán; o paraíso intachable, vistosísimo, amenísimo, de inocencia, de inmortalidad y de delicias, por Dios mismo plantado y defendido de toda intriga de la venenosa serpiente, o árbol inmarchitable, que jamás carcomió el gusano del pecado; o fuente siempre limpia y sellada por la virtud del Espíritu Santo, o divinísima, templo o tesoro de inmortalidad, o la única y sola hija, no de la muerte, sino de la vida; germen, no de la ira, sino de la gracia, que, por singular providencia de Dios, floreció siempre vigoroso de una raíz corrompida y dañada, fuera de las leyes comúnmente establecidas [51].

Añadimos a esta lista de objetos que aparecen en el Antiguo Testamento y que se han considerado como figuras de María, algunos más: la vara de Aarón, por ejemplo (Num 17,8). Solamente floreció entre todas la vara de Aarón, y así también María es la única flor de inocencia que brotó de nuestra naturaleza corrompida. El vellocino de Gedeón (Iudith 6,36-40), que permanecía húmedo de rocío, mientras la tierra a su alrededor estaba seca, y más tarde estaba seco, mientras la tierra de su alrededor se empapaba. Del mismo modo María estaba llena de la gracia de Dios desde el primer momento de su concepción, mientras los otros permanecían privados de ella; y sólo María se vio libre del pecado, mientras el mundo a su alrededor sucumbía entre sus garras.

Pero la tipología mariana aparece sobre todo evidente en ciertos personajes del Antiguo Testamento. Veamos unos cuantos ejemplos [52]. Está primero Eva, la madre de los vivientes en el plano natural, mientras María lo es en un nivel sobrenatural. Risfa, la hija de Aya, que lloraba a sus hijos crucificados

[51] Ibid. p.11.

[52] Cf. Fr. Canice, O. F. M. Cap., *Mary. A study of the Mother of God* (Dublin 1950) c.3; M. J. Scheeben, *Mariology* vol.1 (San Luis 1946) p.35. Para un amplio comentario de Eva como tipo de María, cf. Fr. Friedel, *The Mariology of Cardinal Newman* (Nueva York 1928) c.2.

(2 Sam 21,8-10), y la madre de los mártires Macabeos, que tan generosamente ofreció a sus hijos en martirio (2 Mach 7), son figuras de María que llora la muerte de su Hijo crucificado, después de haber estado a su lado generosamente en sus sufrimientos. Betsabé (3 Reg 2,19), sentada en su trono a la diestra de su hijo Salomón, compartiendo su poder y su gloria, es figura de María, sentada en el cielo a la diestra de su Hijo Jesús, compartiendo con El nuestro amor y nuestra veneración.

Raquel ganó con sus encantos el corazón de Jacob (Gen 19); así María ganó también el corazón de Dios. José, hijo de Raquel, después de ser vendido por sus hermanos, alcanzó gran honor y salvó a su pueblo; Jesús, hijo de María, fue también vendido por sus hermanos, salvó al mundo y alcanzó una gloria infinita. Ester, Judit, Débora y Jael fueron todas figuras de María en cuanto sirvieron para la salvación de su pueblo, pero especialmente Ester, que era de familia humilde, ganó el favor de un rey poderoso y llegó a ser su esposa. Del mismo modo, una hija pobre y humilde del pueblo judío ganó el corazón de Dios y con él comparte el imperio del mundo. Por otra parte, Ester, por privilegio, quedó exenta de una ley que obligaba a todos los demás, y María fue la única que no se sometió a la ley del pecado original. En cuanto al paralelismo de Judit y María, mientras la primera salvó a su pueblo cortando la cabeza a Holofernes, María se hizo corredentora al aplastar la cabeza de la serpiente. Todo su pueblo alabó a Judit, y nos dice el *Magnificat* que todas las generaciones llamarán a María bienaventurada.

El problema que se plantea en este momento es si estas personas, acontecimientos y objetos que aparecen en el Antiguo Testamento están allí puestos por Dios como figuras genuinas de María o si son solamente meras acomodaciones. Resulta muy difícil dar una solución franca. No encontramos en la Escritura una explicación, excepto una alusión genérica de San Pablo en 1 Cor 10,6, donde dice que la tipología del Antiguo Testamento se escribió para nosotros; y tampoco en las obras de los Santos Padres aparece claro de qué modo estas figuras del Antiguo Testamento se refieren a María. No resulta difícil ver en muchos de estos tipos una anticipación deliberada de parte de Dios del papel inmenso que había de representar su Madre en la Ley Nueva, pero es difícil saber hasta dónde hay que llegar, dónde trazar la línea divisoria entre lo que tiene un sentido bíblico o tipificado y la simple acomodación.

Sería bueno considerar aquí las relaciones que existen entre María y la Sabiduría increada. Veamos algunas palabras de

Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus:* «Desde el principio y antes de los tiempos—dice—, Dios eligió una Madre para su Hijo unigénito, de la cual este Hijo habría de tomar carne y nacer en la plenitud de los tiempos». Un poco después, en la misma encíclica, el Santo Padre afirma que, puesto que la Iglesia emplea los pasajes de la Sagrada Escritura que hablan del origen de la Sabiduría eterna y encarnada, en la fiesta de la Inmaculada Concepción, por este mismo hecho la Iglesia afirma que el origen y su concepción son sagrados e inmaculados [53]. Y el Santo Padre concluye: «Puesto que su origen fue ordenado por el mismo decreto en que ordenó la encarnación de la Sabiduría divina».

Los pasajes que se refieren a la Sabiduría y que aparecen en la liturgia de la Iglesia para la fiesta de la vigilia de la Inmaculada están tomados de Eccl 24,23-31 y Prov 9,1. En la fiesta se leen, en lugar de la epístola, los siguientes versos tomados de los Proverbios (8,22-35):

> Túvome Yahvé como principio de sus actos ya antes de sus obras. Desde la eternidad fui constituida, desde los orígenes, antes de que la tierra fuese hecha. Antes que los abismos fui engendrada yo, antes que fueren las fuentes de abundantes aguas. Antes que los montes fuesen cimentados, antes que los collados fui yo concebida. Antes que hiciese la tierra, ni los campos, ni el polvo primero de la tierra. Cuando fundó los cielos, allí estaba yo; cuando puso una bóveda sobre la faz del abismo. Cuando daba consistencia al cielo en lo alto, cuando daba fuerzas a las fuentes del abismo. Cuando fijó sus términos al mar, para que las aguas no traspasasen sus linderos. Cuando echó los cimientos de la tierra. Estaba yo con El como arquitecto, siendo siempre su delicia, solazándome ante El en todo tiempo; recreándome en el orbe de la tierra, siendo mis delicias los hijos de los hombres. Oídme, pues, hijos míos. Bienaventurado el que sigue mis caminos.
>
> Atended al consejo y sed sabios, y no lo menospreciéis.
>
> Bienaventurado quien me escucha y vela a mi puerta cada día y es asiduo en el umbral de mis puertas.
>
> Porque el que me halla a mí, halla la vida y alcanzará el favor de Yahvé.

Es muy apta la acomodación de estas palabras a Nuestra Señora, pero, con todo, estos pasajes no son marianos en un sentido estricto ni tampoco en un sentido literal, puesto que el texto se refiere a la Sabiduría increada [54]. Tampoco son maria-

[53] O.c., p.1-3. Las palabras del Santo Padre son: «Por esta razón, las palabras con las que la Sagrada Escritura habla de la Sabiduría increada y por las que representa su origen eterno, las comenzó a usar la Iglesia, aplicándolas al origen de la Virgen no sólo en los oficios eclesiásticos, sino también en la liturgia (sacrificio eucarístico)».

[54] Cf. E. May, O. F. M. Cap., *The Logos in the Old Testament:* The Catholic Biblical Quarterly 8 (1946) 442. También E. C. Messenger, *Our Lady in the Scriptures:* CCHS 114. Quizá en un único sistema Scheeben pretende en su *Mariology* (vol.1 p.22-35) reconciliar la referencia a la Sabiduría eterna y a María en esta Sabiduría entendida en el sentido literario.

nos en un sentido típico, puesto que no sería apropiado tomar como tipo de María, que tiene menos dignidad, al Verbo encarnado.

Existen un gran número de textos del Antiguo Testamento que se han acomodado a María por extensión o por alusión, para uso de la liturgia de la Iglesia, y que aparecen también en los escritos de los Padres. Ya hemos mencionado algunas de estas acomodaciones, como la puerta cerrada del Templo, la raíz de Jesé y otras. En la encíclica *Fulgens corona*, de Pío XII, encontramos referencias a algunas de estas acomodaciones. Allí se hace notar que los Padres, para apoyar su creencia en la Inmaculada Concepción de María, le dieron títulos tales como «Lirio entre espinas», «Tierra intacta», «Arbol siempre verde», «Fuente clarísima»[55], etc. También en la letanía lauretana se encuentran ejemplos de este tipo, así como en los teólogos y predicadores de la Edad Media[56]. Se trata de alusiones bellísimas a María, pero que no pueden condiderarse marianas ni por la intención del autor humano de la Sagrada Escritura ni tampoco por parte del Espíritu Santo. No constituyen ninguna prueba de doctrina mariana ni se adaptan al significado del texto en ningún sentido.

CONCLUSION

Hemos recogido aquí y allá datos aislados y ahora trataremos de hacer con ellos un resumen compacto. Hemos visto que en el Antiguo Testamento no aparece la figura de la Virgen tan clara como quisiéramos, así como tampoco aparece perfectamente clara en el Nuevo Testamento, pero aquél nos ha dejado ver una preparación amorosa por parte de Dios para el advenimiento de su Madre. Encontramos desde la aurora de la religión revelada, en los períodos culminantes de la historia del Antiguo Testamento, la promesa de una Madre unida a su Hijo, el Salvador, que se manifiesta algunas veces con las palabras terminantes de una profecía, y otras, en los tonos confusos de tipos y figuras.

El pecado del hombre en el paraíso puede calificarse, pues, de *felix culpa*, puesto que nos trajo tan inmensa promesa de salvación, una promesa que asocia a María, «la Mujer», con el

[55] *Fulgens corona:* The Catholic Mind. 51 (1953) 739.

[56] Por ejemplo, cf. R. Huber, O. F. M. Conv., *The Mariology of St. Anthony of Padua*, en *Studia Mariana* 7 (Burlington, Wis. 1952) p.188-208. San Antonio da a María títulos preciosos: «Paraíso de la humanidad», «Arco Iris en el cielo», «Lirio y Rosa», «Puerta del paraíso», etc., basados en textos escogidos de Gén 2,8 y 9,13; Eccl 50,8; Os 14,6; 3 Reg 6,25.

Mesías, su Hijo, en la redención de la humanidad; una promesa que lleva implícito el don de su extraordinaria pureza. Con el correr de los tiempos, el Espíritu Santo, en su sabiduría, fue inspirando a distintos autores para que escribieran los libros del Antiguo Testamento. En ellos se incluyen abundantes referencias al Mesías, a su reino y a su Madre, que aparecen en forma de incidentes de menor categoría o de personajes principales, prototipos de las grandes realidades de los tiempos futuros. Estos tipos se presentaban de manera oscura para los judíos de la antigüedad y no es seguro que estuvieran más claras para los mismos escritores sagrados; sólo a la luz del Antiguo Testamento adquirieron un reconocimiento y un significado completo. Pero Dios no se contentó con presentar a su Madre por tipos y figuras en la agitada edad de los profetas; los hombres que hablaron de parte de Dios habían de referirse directamente a su Madre. Para esto se añadió a su figura una nueva nota distintiva: la Madre del Mesías sería una virgen. De este modo, la señal del rey Ajaz fue confiada a las palabras y a la pluma de Isaías. Su contemporáneo Miqueas y, más tarde, el gran profeta Jeremías confirmaron estas noticias. En todas estas manifestaciones proféticas se dibuja una Mujer, María, Corredentora, Inmaculada, Virgen y Madre de Jesucristo. No acaban aquí las referencias a María en el Antiguo Testamento. En el Cantar de los Cantares, esa bella composición tan íntima, inspirada por el Espíritu Santo, que describe el lazo de unión entre Yahvé y su pueblo escogido, entre Cristo y su Iglesia, está incluido también, por voluntad de Dios, aquel lazo inefable de unión entre el Verbo hecho hombre y su Madre.

«En el Antiguo Testamento está escondido el Nuevo, y en éste se revela la Ley Antigua». Podemos aplicar verdaderamente estas palabras a la presencia de María en las páginas del Antiguo Testamento. En la *Fulgens corona* hay una observación práctica sobre este punto. Dice Pío XII:

> De la misma manera que todas las madres sienten suavísimo gozo cuando ven en el rostro de sus hijos una peculiar semejanza de sus propias facciones, así también nuestra dulcísima Madre María, cuando mira a los hijos que junto a la cruz recibió en lugar del suyo, nada desea más y nada le resulta más grato que el ver reproducidos los rasgos y virtudes de su alma en sus pensamientos, en sus palabras y en sus acciones..., y en primer lugar debe incitarnos a todos a mantener una inocencia e integridad de costumbres tal, que nos haga aborrecer y evitar cualquier mancha de pecado, aun la más

leve, ya que precisamente conmemoramos el misterio de la Santísima Virgen según el cual su concepción fue inmaculada e inmune de toda mancha original [57].

La devoción a María es un medio seguro de alcanzar la virtud, pero es muy conveniente saber que las verdades en las que se apoya la verdadera devoción, aunque resplandecen y se cumplen en la Ley Nueva, estaban ya anunciadas con mucha claridad en el Antiguo Testamento. Dios no quiso hacer menos por su Madre.

[57] *Fulgens corona:* l.c., p.742.

MARIA EN EL NUEVO TESTAMENTO

POR MICHAEL J. GRUENTHANER, S. I.

Creemos muy probable que María naciera en Nazaret, puesto que allí ocurrió la anunciación y sabemos que muchos de sus parientes vivían en aquel lugar. Nazaret está situado en la parte sur de Galilea, en un paraje accidentado que bordea la gran llanura de Esdrelón. No era ningún gran centro político, social o religioso, pero no puede considerársele tampoco como un rincón remoto o aislado de la Palestina del Norte. Estaban muy cerca las grandes rutas de las caravanas que iban desde Egipto al Mediterráneo. Algunos kilómetros al norte de Nazaret se encontraba Séforis, la que fue capital de Galilea en tiempo de Herodes desde el año 4 a. C. hasta el 18 de nuestra era. La carretera de Jerusalén a Séforis atravesaba la ciudad, y desde las alturas, mirando hacia el sur, se dominaba el escenario de muchas hazañas de los israelitas.

Según la tradición, la casa donde nació María estaba situada en el lugar que ocupa hoy la basílica de la Anunciación, que, según se nos cuenta, ocurrió en unas cuevas o grutas sobre las que se eleva la basílica. Aun en nuestros días, las casas de Nazaret tienen dos partes: una construcción que da a la calle, provista de un techo plano de madera, y una cueva unida a esta casa, unas veces hecha por el hombre y otras natural. En una casa de este tipo pudo muy bien nacer la Virgen María. Ello sería una prueba adicional de que los padres de María, sin vivir en la miseria, eran una familia modesta [1].

PADRES DE MARIA

La Iglesia venera a Joaquín y a Ana como a los padres de María. Estos nombres pueden ser auténticos, pero no tenemos de ellos ninguna garantía, puesto que están tomados del *Protoevangelio de Santiago* [2], uno de los libros apócrifos (s.II) que contiene un sinnúmero de datos fantásticos. No se conoce con rigor histórico nada sobre Joaquín y Ana, pero debieron de ser

[1] Cf. J. M. ABEL, *Géographie de la Palestine* vol.2 (Paris 1938) p.395. Cf. también las guías de Palestina como las de Meistermann, Bädeker, etc.

[2] M. J. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (Oxford 1926).

ambos muy santos, ya que la Iglesia los ha canonizado virtualmente y, además, podemos tener la seguridad de que Dios elegiría con cuidado unos padres dignos de educar a una hija de tan especial santidad y tan sublime destino.

San Pablo subraya el hecho de que Cristo desciende de David según la carne. Así lo declara abiertamente cuando se dirige a los romanos (Rom 1,3). En Antioquía, en Pisidia, dice claramente a los fieles que Jesús, el Salvador, es de la descendencia de David (Act 13,23). A Timoteo le dirige estas palabras: «Acuérdate de Jesucristo, que resucitó de entre los muertos, que procede de David, según mi evangelio» (2 Tim 2,8). San Juan llama a Jesús «la raíz de David» (Apoc 5,5) y lo representa diciendo: «Yo soy la raíz y la descendencia de David» (Apoc 22,16). No nos cabe duda de que María descendía de la casa de David, por lo menos por parte de su padre, Joaquín, y quizá también por parte de Ana, su madre. Isaías, Jeremías y Zacarías habían predicho claramente que el Mesías descendería de David.

Joaquín y Ana pusieron a su hija el nombre de *Miryan* en honor de la hermana de Moisés (Ex 15,20). En la versión de los Setenta aparece este nombre como *Mariam*, palabra que vemos después algunas veces en los Evangelios, aunque la forma griega *María* es la más frecuente.

No sabemos si hubo más hijos del matrimonio de Joaquín y Ana. San Juan nos dice que «junto a la cruz de Jesús estaba su Madre y la hermana de su Madre, María de Cleofás y María Magdalena» (Jn 19,25). No parece normal que, siendo hermanas, tuvieran el mismo nombre, y así, siguiendo al *Peshitto*, distinguimos cuatro personas, solamente añadiendo la conjunción *y* delante de «María de Cleofás». ¿Quién era, pues, esta hermana anónima de la Madre del Señor? También San Mateo nombra a tres mujeres como testigos de la crucifixión: María Magdalena, María la madre de Santiago y José, y la madre de los hijos del Zebedeo (27,56). En San Marcos encontramos de nuevo a las mismas tres mujeres, pero con alguna variación: María Magdalena, María madre de Santiago el Menor y José, y Salomé.

Si damos por supuesto que en la enumeración de San Juan hay cuatro mujeres, comparando este evangelio con los sinópticos, resulta que Salomé era la hermana de la Madre de Jesús, y que Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, eran sus primos. También es posible que la palabra «hermana» esté aquí empleada en un sentido amplio, como prima o parienta. Por otra parte, si suponemos que San Juan sólo menciona a tres

mujeres, de tal modo que «la hermana de su Madre» esté aplicado a María de Cleofás, parece claro que ella era la hermana de la Madre del Señor. Según Hegesipo [3] (c.180), esta María era la esposa de Cleofás, hermano de José, y, por tanto, era en realidad cuñada de María, aunque esto no quita el que fuera también parienta de María. En resumen, no está claro el que María tuviera una hermana en el sentido estricto de la palabra.

SU EDUCACION

Existían en Palestina escuelas elementales y más avanzadas para muchachos, pero no su equivalente para la educación de las niñas. La mayoría de los rabís judíos se oponían a la educación femenina, aunque también tenía algunos defensores. Por tanto, si María aprendió a leer y escribir, debió de hacerlo en casa, guiada por su padre o por su madre. Esto no es un hecho imposible, como se demuestra sabiendo que algunas mujeres judías llegaron a ser sabios insignes al principio de la era cristiana [4].

Aunque no recibiera una educación formal, María debió de conocer profundamente la historia del pueblo escogido y las profecías mesiánicas que le habían sido confiadas. También asistiría a la sinagoga en las fiestas judías y todos los sábados. Allí se leían mañana y noche trozos de la Ley y los Profetas, trasladados al arameo, la lengua del pueblo. También se hacía un comentario sobre algún texto de la Sagrada Escritura y se cantaban algunos salmos [5]. María habría ido con sus padres en peregrinación a Jerusalén y allí aprendería los salmos graduales que los peregrinos cantaban caminando hacia la santa ciudad. Habría oído el canto de los salmos en las grandes solemnidades del templo [6].

Podemos asegurar que su vida espiritual estaría alimentada también por la devoción privada. Se daba por supuesto que todo buen judío oraba con frecuencia, que empezaba y terminaba el día levantando su corazón a Dios. Se rezaba antes y después de las comidas, se recitaban los salmos en privado y existía una plegaria aplicable a cada acontecimiento de la vida. Es razonable suponer que María alcanzó estos altos ideales y que estaría adornada con las más altas formas de la oración mística.

[3] Citado por EUSEBIO, *Ecclesiastical History* 3,11,2.
[4] J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien* vol.2 p.139.141-143.
[5] Cf. J. BONSIRVEN, o.c., vol.2 (París 1935) p.213.
[6] Ps 119-133 (120-134). Cf. J. BONSIRVEN, o.c., vol 2 p.119.139.117-118.

ESPONSALES[7]

Sabemos por San Mateo (1,18) que María estaba prometida a un hombre llamado José, y, según deducimos de las genealogías de los evangelios, este José era un descendiente de David. Por supuesto, esto no quiere decir que ocupara un puesto destacado en la sociedad. Después de la desaparición de Zorobabel (hacia el 515 a. C.), la casa de David había perdido lentamente su riqueza y su posición. La última vez que se la menciona en el Antiguo Testamento es en 1 Par 3,1; así, pues, José no era más que un carpintero de la ciudad de Nazaret, que no tenía fama de ilustrado (Mt 13,55; Mc 6,3); esto es también señal de que los padres de María eran artesanos, pues, según la opinión judía, los esposos debían pertenecer a la misma clase social y ser de una posición económica aproximada[8].

El hecho de que José buscara esposa no es sorprendente, puesto que el matrimonio era obligatorio para un judío; un hombre soltero quedaba marcado por los rabís como falto de virilidad e indigno de la alegría, de bendiciones y de bienestar[9]. Mas sorprende que María, que estaba resuelta a conservar perpetuamente su virginidad (Lc 1,38), consintiera en desposarse. Quizá obedeció a la influencia de sus padres o encargados para que obrara según la costumbre, abandonando en manos de la divina Providencia el cumplimiento de su voto. También es posible que descubriera su resolución a José y le persuadiera para vivir un matrimonio virgen. Si José tenía los mismos ideales, quizá no necesitara ninguna persuasión para aceptar esta clase de desposorio.

Los jóvenes se desposaban generalmente entre los dieciocho y veinticuatro años, y las jóvenes entre los doce años y un día y los doce años y seis meses, edad en la que estaba clasificada como doncella *(na'arah)*. La obligación de encontrar marido se hacía entonces urgente después de los doce años y medio. Estas costumbres habían sido establecidas por los rabís; pero, de hecho, muchas jóvenes se prometían más tarde, aunque nunca esperando a cumplir los veinte años, ya que esto era considerado una deshonra[10].

[7] Cf. P. Gaechter, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ:* Theological Studies 2 (1941) p.347-368; U. Holzmeister, *De nuptiis S. Ioseph:* Verbum Domini 25 (1947) p.145-149; E. Neubert, *La chronologie depuis les fiançailles de Marie jusq'à la naissance du Christ:* Marianum 4 (1942) 10-20.

[8] Cf. Bonsirven, o.c., vol.2 p.209; W. L. Strack y P. L. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* vol.2 (München 1924) p.377-378.

[9] Cf. Bonsirven, o.c., vol.2 p.208.

[10] Cf. Strack-Billerbeck, o.c., p.375; Bonsirven, l.c.

No estaba bien visto el que existiera gran diferencia de edad entre los esposos, aunque a veces los viudos se veían obligados a casarse con mujeres jóvenes [11]. Por tanto, María y José serían jóvenes en el momento de sus esponsales, a menos que José fuera viudo, como afirman muchos de los evangelios apócrifos y algunos escritores orientales. Con este antecedente, se afirma que los hermanos del Señor que se mencionan en los evangelios canónicos eran los hijos de un primer matrimonio de José [12]. En Occidente, San Jerónimo echó por tierra esta teoría, afirmando en su réplica a Helvidio la perpetua virginidad de José [13]. Esta ha sido la creencia unánime de la Iglesia católica desde entonces.

Los esponsales judíos tenían dos partes: desposorios y matrimonio propiamente dicho. Primero se arreglaba la parte económica, especialmente en lo concerniente a la desposada, e inmediatamente se celebraba el desposorio en la casa de la novia. El esposo le entregaba un objeto pequeño equivalente al valor de una peruta, la moneda más pequeña, y, al entregársela en presencia de dos testigos, le decía: «Por este signo quedas desposada conmigo». Los desposorios podían hacerse también por medio de un documento escrito y viviendo juntos con intención expresa de desposarse [14].

Los desposorios equivalían a nuestro matrimonio. La novia recibía el nombre de esposa; si se moría el novio, era considerada viuda; estaba sujeta a la tasa de matrimonio y, si enviudaba o se separaba, podía pedir una compensación económica lo mismo que una esposa. En caso de infidelidad, el castigo era el mismo que el de una mujer adúltera y, de igual modo, no podía ser repudiada sin un libelo de divorcio. No era costumbre en Galilea que los desposados hicieran vida común, aunque en Judea esto era considerado lícito [15].

Cuando la desposada no había estado casada, era costumbre esperar un año antes de pasar a la segunda parte, es decir, al matrimonio propiamente dicho. En un día fijado para la ceremonia, el novio conducía a su desposada solemnemente desde la casa de sus padres hasta la suya propia, y la boda se celebraba durante una semana [16].

[11] Cf. Strack-Billerbeck, o.c., vol.2 p.379.
[12] Carlo Cecchelli, *Mater Christi* vol.2 (Roma 1948) p.51-52.
[13] San Jerónimo, *De virginitate perpetua B. Mariae adversus Helvidium*: ML 23,203AB.213B.
[14] Strack-Billerbeck, o.c., vol.2 p.384-394.
[15] Cf. Ibid. p.393.
[16] Ibid. vol.1 p.504-518 sobre Mt 9,5; p.879 sobre Mt 22,2.

LA ANUNCIACION

Poco después de los desposorios [17], María recibió una revelación cuando se hallaba orando en su casa. El ángel Gabriel se apareció probablemente en forma visible, como lo había hecho antes a Zacarías en el templo (Lc 1,11); el ángel la saludó con estas palabras: «Salve, llena de gracia, el Señor está contigo, bendita eres entre las mujeres» (Lc 1,28). Se ha dicho que la palabra griega que traducimos por «salve» (χαιρε) representaba el *shalom*, saludo común entre los judíos, que quiere decir paz o prosperidad; pero también significa, en un sentido literal, salve, alégrate. Encontramos esta misma palabra repetidamente en los profetas, y la traducción en la versión de los Setenta es la de «salve». Así, pues, la primera palabra que pronunció el ángel augura un mensaje de felicidad [18].

«Llena de gracia» es la traducción de κεχαριτόμενη, el participio pasivo perfecto del verbo χαριτόω. Se refiere siempre a alguien que es objeto de la benevolencia divina, a uno que ha sido favorecido por Dios y continúa siéndolo, a alguien, en fin, a quien se ha concedido gracia sobrenatural y la conserva [19]. Los verbos que terminan en όω, como αἱματόω (convertirse en sangre), ταὐτόματόω (asombrar), σποδομαι (quemar totalmente), expresan con frecuencia una intensidad de acción total. De aquí que la palabra κεχαριτόμενη se haya traducido como «llena de gracia», tanto en la Vulgata como en el *Peshitto*. Así se expresa la opinión de la Iglesia, convencida de que María recibió totalmente el favor divino, de tal modo que quedó para siempre inmune de todo pecado, que estuvo llena de gracias de orden sobrenatural y de los dones y frutos del Espíritu Santo que de aquí se desprenden.

El ángel continuó diciendo: «El Señor está contigo» [20], descubriendo así que María disfrutó de la asistencia divina en todas sus acciones hechas para la gloria de Dios, del mismo modo que Gedeón, que había recibido una declaración parecida, destruyó a los enemigos de Israel como si fueran un solo hombre (Iud 6,12-16). Y termina el mensaje con las palabras: «Bendita eres entre las mujeres», indicando así que María ocupaba

[17] Cf. D. Frangipane, *Utrum B. V. Maria ab Angelo salutata iam in domo Ioseph ut coniux fuerit:* Verbum Domini 25 (1947) 99-111.

[18] S. Lyonnet, *Chaîrè Kecharitôméne:* Biblica 20 (1939) 131-141; cf. B. Bernard, *L'Évangile de l'Annonciation*, en *La Sainte Vierge, figure de l'Église* (París 1946) p.7-40.

[19] Cf. L. Cerfaux, *Gratia plena*, en *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles (1921)* vol.1 (Bruxelles 1922) p.34-40.

[20] Cf. U. Holzmeister, *Dominus tecum:* Verbum Domini 23 (1943) 257-262.

una posición única entre las mujeres de todas las naciones y épocas (Lc 1,28-29).

María quedó confusa al oír el saludo y se turbó tanto como lo había hecho Zacarías cuando el mismo ángel se apareció en el templo [21]. La causa de su confusión no fue tanto la alabanza comprendida en el saludo de Gabriel, que en su profunda humildad recibiría con toda paz, como la intimación que se deducía de sus palabras, de que iba a serle encomendada alguna gran misión. Mientras la Virgen reflexionaba sobre las posibles consecuencias del mensaje, el ángel la tranquiliza, llamándola familiarmente por su nombre, diciéndole que no tema y afirmando de nuevo que había encontrado favor a los ojos de Dios (Lc 1,30). A continuación le expone la naturaleza de la gracia que se le va a conceder: «Y he aquí que concebirás y darás a luz un hijo y le pondrás por nombre Jesús. El será grande y será llamado el hijo del Altísimo. Y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, y reinará sobre la casa de Jacob a través de los tiempos, y su reino no tendrá fin» (Lc 1,30-33).

Cuando el ángel anuncia a María la dignidad a que ha sido destinada, está aludiendo a varias profecías mesiánicas, que la Virgen conocería seguramente, por haberlas oído en la sinagoga o en las lecturas privadas de la Escritura. Hay primero una referencia a la profecía de Isaías: «He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrá por nombre Emmanuel» (7,14). El significado de Emmanuel, Dios con nosotros, es equivalente al de Jesús, el Señor que salva. Las palabras «será grande» nos recuerdan el título que Isaías dio al Mesías Salvador, El Gibbor, El Dios fuerte. Por último, «Hijo del Altísimo» nos recuerda las palabras del salmista: «Tú eres mi hijo, hoy te he engendrado» (Ps 2,7). Su descendencia de David está clara en Jeremías y en Ezequiel, cuando recibe los nombres de la rama de David y simplemente David (Ier 23,5; 32,15; 30,9; Ez 34,23; 37,24). En la promesa hecha a David (2 Sam 7,13; Ps 88,4) se encuentra la explicación de las palabras «y su reino no tendrá fin».

En este momento, María preguntó al ángel: «¿Cómo se hará esto, pues no conozco varón?» (Lc 1,34). Esta pregunta hubiera sido inútil si María hubiera pensado llevar con José las relaciones normales de un matrimonio. Por tanto, podemos dar por supuesto que nunca abrigó tales intenciones. No es difícil que hubiera hecho un voto [22] de castidad perpetua, aunque no

[21] Cf. el verbo en Lc 1,12.29.

[22] Cf. J. J. Collins, *Our Lady's Vow of Virginity*: The Catholic Biblical Quarterly 5 (1943) 371-381.

es fácil encontrar un ejemplo semejante entre los santos varones o mujeres de la Ley Antigua; pero, puesto que su unión con Dios no tuvo paralelo entre los santos del Antiguo Testamento, es posible que su actitud en este caso tampoco pueda juzgarse según sus costumbres. Que su pregunta no nació de incredulidad se puede demostrar por el hecho de que el ángel no la acusó de falta de fe ni la castigó, como a Zacarías en circunstancias muy parecidas. Tampoco exige María ninguna prueba que confirme las palabras del ángel. De boca de Isabel recibe la alabanza a su fe. Su curiosidad era legítima, porque nacía del deseo de saber cómo podría realizarse la promesa angélica y qué cooperación se esperaba de ella, puesto que los medios naturales para el cumplimiento de esa promesa no estaban al alcance de la Virgen.

Y la respuesta de Gabriel fue: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra, porque el Santo que de ti nacerá será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35). La concepción del Niño, por tanto, sería debida a una intervención especial de Dios. Por ser un acto externo fue realizado por la Santísima Trinidad; pero, siendo el Espíritu Santo la expresión del amor divino y procediendo El del amor mutuo de Padre e Hijo, se atribuye la encarnación al Espíritu Santo.

Este acto de la omnipotencia divina se compara a una nube que cubre con su sombra benéfica un objeto o bien lo llena con su presencia [23]. Quizá el ángel aludiera a la nube milagrosa que llenó el tabernáculo en el monte Sinaí y simbolizaba la dispensación de beneficios al pueblo de Dios (Ex 40,34-38; Num 9,22). La acción de la nube al llenar el tabernáculo está descrita con el verbo ἐπισκιάζειν en el Exodo (40,35) de la versión de los Setenta. Este mismo verbo es el que usa San Lucas en el pasaje que nos ocupa y que traducimos en español por la palabra «cubrir».

Gabriel termina su descripción del Salvador con estas palabras: «por eso el Santo que de ti nacerá será llamado Hijo de Dios». Con esto no quiere decir el ángel que el Niño será el Hijo de Dios en un sentido propio, puesto que su concepción había de ser virginal y, en este sentido, El es el Hijo de Dios por generación eterna. Por tanto, la significación es claramente que su concepción sobrenatural será señal y prueba que permita a los hombres reconocer en El al Hijo de Dios.

[23] Cf. H. Bongy, *La conception surnaturelle et virginale du Christ d'après Saint Luc*, en *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles (1921)* vol.1 (Bruxelles 1922) p.21-33.

Las últimas palabras del ángel se refieren a la gran merced concedida por Dios a su parienta Isabel (Lc 1,36-37). La noticia tiene por objeto dar a la Virgen una gran alegría: Isabel era de edad avanzada y estéril. Entre los judíos se mantenía la injusta sospecha de que las esposas estériles llevaban la maldición de Dios. Y el ángel anuncia a María que su prima ha llegado a su sexto mes. Esta maravilla de la bondad divina se dice que es la prueba de que el prodigio de la encarnación, aunque mucho mayor, es posible para Dios: «Porque para Dios nada es imposible» (Lc 1,36). Por esta razón le fue revelado a María.

A lo largo de la conversación de María con el ángel podemos hacer un estudio de las virtudes que demostró Nuestra Señora: sencillez, prudencia y sabiduría. Al final del mensaje se pone a prueba también su fe, su obediencia y su humildad. ¿Debería acatar la voluntad de Dios, que no quiso salvar el mundo sin María? [24]; ¿podría ser digna Madre del Dios humanado y satisfacer a la humanidad, que esperaba la salvación? ¿Sería ella la encargada de apagar la sed de libertad de las almas del purgatorio y la esperanza de los ángeles por la redención del hombre? Su respuesta fue la siguiente: «He aquí la esclava del Señor. Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

Su fe en la revelación del ángel fue completa y sin reservas, y, por tanto, su consentimiento, sabiendo que iba a ser la Madre de Dios, no fue pasivo, sino activo, libre y sin coacción, lo que demuestra que su humildad era profunda y su obediencia completa.

En el mismo momento tuvo lugar la encarnación, y el ángel desapareció.

LA VISITACION [25]

Después de la anunciación, María se dirigió presurosa a visitar a su prima Isabel, que residía en una ciudad situada en las colinas de Judea. No es seguro que esta ciudad pueda identificarse con la de Ain-Karen, que se encuentra a unas cuatro millas al oeste de Jerusalén. Los motivos de la visita serían varios, y entre ellos, aunque no el más importante, debió de estar el de ayudar a su anciana prima en las tareas domésticas;

[24] Cf. H. Barré, *Le consentement à l'Incarnation rédemptrice:* Marianum 14 (1952) 233-266; J. M. Bover, *Virginis consensus fuitne vera Corredemptio?*, en *Alma Socia Christi* vol.2 (Roma 1952) p.164-176; A. M. Malo, *Données de l'évangile de S. Luc pour la Corédemption de Marie:* ibid. p.178-183.

[25] Cf. F. Ogara, *De doctrina mariana in visitationis mysterio contenta (Lc 1,39-56):* Verbum Domini 17 (1937) 199-204.225-233.289-295.

pero sobre todo María querría felicitar a Isabel por la gracia extraordinaria que se le había concedido y que era para ella una garantía de la encarnación, según le había dicho el ángel. También quiso llevar a Isabel, a su hijo y a su marido las bendiciones del Mesías que llevaba en su seno, sobre todo si la Virgen sabía que el hijo de su prima había de ser el precursor de Jesús.

Cuando María entró en la habitación de Isabel, ésta sintió una señal extraordinaria: el hijo que esperaba saltó de gozo en sus entrañas (Lc 1,41-44) y al mismo tiempo se sintió llena del Espíritu Santo, con lo cual pudo muy bien interpretar esta señal. La manifestación de alegría del niño fue debida a la maravillosa dignidad de María y de su Hijo. Así lo expresó Isabel con palabras llenas de entusiasmo: «Bendita tú eres entre las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre» (Lc 1,42). Después se confiesa indigna de recibir tal visita: «¿De dónde a mí tanto honor que la Madre de mi Señor venga a visitarme?» (Lc 1,43) [26]. Y descubriendo cómo había reconocido el misterio por inspiración del Espíritu Santo, sigue diciendo: «Pues he aquí que, cuando tu saludo llegó a mis oídos, el niño saltó de gozo en mi seno» (Lc 1,44). Y acaba Isabel alabando la fe de María, a la cual se debió en parte la encarnación: «Y bendita eres tú porque has creído, porque el mensaje del Señor se cumplirá en ti» (Lc 1,45).

La respuesta de la Virgen fue también inspirada por el Espíritu Santo: el poema que conocemos con el nombre de *Magnificat* [27], tomado de la primera palabra de la versión latina. Este poema, improvisado, está lleno de recuerdos de los Salmos y de otros escritos del Antiguo Testamento. Lo cual nos demuestra que la inteligencia de María se había nutrido en la Sagrada Escritura. En la primera estrofa (Lc 1,46-50), la Virgen canta con entusiasmo la misericordia, el poder y la santidad de Dios, que la había escogido para tan gran dignidad. En la segunda demuestra que Dios quiere exaltar al humilde y abatir a los soberbios; en la tercera estrofa se glorifica la fidelidad de Dios, que va a cumplir en su Hijo las promesas hechas a Abrahán y a su descendencia.

Sabemos por el Evangelio que María permaneció en casa de Isabel unos tres meses y, por tanto, asistiría posiblemente

[26] R. Bábanos, *¿De dónde a mí esto, que la Madre de mi Señor venga a mí? (Lc 1,43)*: Estudios Marianos 8 (1949) 9-27.
[27] Cf. J. de Keulenaer, *De cantico «Magnificat»*: Collectanea Mechliniensia 8 (1934) 512-547; G. Fregentino, *Il Magnificat nel commenti dei Santi Padri* (Siena 1939); P. Luis Suárez, *Soteriología del «Magnificat»*: Ephemerides Mariologicae 3 (1953) 417-466.

al nacimiento de Juan. Pero, como no se menciona su presencia en relación con los sucesos ocurridos entonces, podemos pensar que la Virgen había regresado a Nazaret algún tiempo antes.

LA DUDA DE JOSE

Cuenta San Mateo de este modo la crisis que ocurrió en la vida de José antes de que María fuera a vivir definitivamente a su casa: «Estando desposada María con José, antes de que hubieran vivido juntos, se halló que ella estaba encinta por obra del Espíritu Santo» (1,18). No sabemos cuándo ocurrió esto, pero sería seguramente alrededor de la visitación, y ciertamente después de la anunciación. Tampoco sabemos quién lo descubrió, pero sería probablemente la misma María la que informó a José de su concepción milagrosa, puesto que no tenía ningún motivo para ocultar a su marido un acontecimiento de tal importancia. Pero la reacción de José, al enterarse, está descrita así: «Pero José, su marido, como era justo, no queriendo descubrirla, pensó despedirla en secreto» (Mt 1,19). Es posible que la proximidad del misterio de Dios aterrorizara a José hasta tal punto que le hiciera pensar en separarse de María. Si este divorcio hubiera sido público, la posición de María hubiera sido muy sospechosa, puesto que no era fácil aceptar una concepción por obra del Espíritu Santo. Como José era un hombre justo y no quería hacer injuria a nadie y menos a una doncella tan santa, empezó a planear una separación secreta, dando a María un libelo de divorcio o abandonando la ciudad [28].

Mientras se encontraba en este angustioso estado de ánimo, se le apareció en sueños un ángel del Señor, que le dijo: «José, hijo de David, no temas recibir a María, tu esposa, porque lo que se ha concebido en su seno es del Espíritu Santo. Y dará a luz un hijo y tú le pondrás por nombre Jesús, porque salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,20-21).

Así quedó confirmado lo que María había dicho sobre el origen divino de su Hijo. Entonces José completó su matrimonio legal, llevándose a la Virgen a su casa, que estaba situada en el lugar de la antigua iglesia de la Nutrición, hoy señalada como el lugar del taller de San José.

Según el Evangelio, José no conoció a María «hasta que nació su primer Hijo» (Mt 1,25). La palabra «hasta» encontrada en

[28] Cf. R. Bulbeck, *The Doubt of St. Joseph*: The Catholic Biblical Quarterly 10 (1948) 296-309.

el original no quiere decir que tuviera con la Virgen ninguna relación íntima después de nacer el Niño, sino que hace resaltar el hecho de lo que no ocurrió en un tiempo determinado, sin afirmar ni negar nada después de este tiempo (Is 46,4 en vers. de los Setenta; 1 Cor 15,25; Ps 71,7; 109,1).

La Iglesia ha declarado desde los primeros tiempos la perpetua virginidad de María [29]. El primero que se declaró contra esta proposición fue Helvidio, un hereje poco conocido, que debió de residir en Roma y tuvo muy pocos seguidores. Fue refutado por San Jerónimo, y con este motivo escribió un tratado sobre la virginidad de María, que ha pasado a ser clásico en la teología católica [30].

La palabra «primogénito» que emplea el evangelista hablando de Jesús, no quiere decir que después de El nacieron otros hijos de María.

Se trata sencillamente de una palabra técnica para demostrar que el hijo en cuestión era propiedad de Dios, por ser el primero, y tenía que ser rescatado (Ex 34,20; Num 3,41; 18,16). Además, el primogénito ocupaba una posición especial en la estimación del padre, por ser la primera demostración de su virilidad (Deut 21,17); después de la muerte del padre pasaba a ser el cabeza de familia y tenía derecho a una doble parte de la herencia sobre sus hermanos (Deut 21,15-17). De aquí se deduce que los hermanos y hermanas de Jesús que aparecen repetidamente en el Nuevo Testamento, eran sólo sus primos o parientes, ya que las palabras hebreas y arameas que se emplean tienen este sentido amplio (Mt 12,46; 13,55-56; Mc 3,31-32; 6,3; Lc 8,19; Jn 2,12; Act 1,14; 1 Cor 9,5; Gal 1,19).

San Mateo hace hincapié en el hecho de que la concepción de María es el cumplimiento de la profecía de Isaías: «He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo y su nombre será Emmanuel». Es posible que también María y José se dieran cuenta del cumplimiento de esta profecía.

BELEN

Cuando estaba próximo a nacer el Hijo de María, la familia tuvo que resolver un nuevo problema. Se acababa de publicar un edicto del emperador Augusto por el cual se mandaba hacer un censo de todos los habitantes del reino de Herodes. Ya se había hecho algo parecido en las otras provincias

[29] HEGESIPO; cf. EUSEBIO, *Ecclesiastical History* 3,11,2; 4,22,4.
[30] SAN JERÓNIMO, *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium*: ML 23,185-206.

del Imperio romano, o se estaban haciendo en aquellos momentos, de tal modo que el mundo entonces conocido parecía estar sufriendo un proceso de recuento. Para cumplir las disposiciones del decreto, cada ciudadano debía inscribirse en su ciudad de origen. Como José era de la familia de David, todos los suyos tenían que inscribirse en Belén. La vigilancia del censo estaba encomendada a Quirino, que debía de ser gobernador de Siria en este tiempo (11-8 a. C.), o, por lo menos, actuaba en nombre de Saturnino, el gobernador de Siria el año 7 a. C. [31]

La distancia desde Belén a Nazaret era de unas 90 a 95 millas, y debía de ser muy fatigosa, especialmente para una futura madre. María acompañó a José, posiblemente porque también las mujeres tenían que ser inscritas, porque tuviera alguna tierra en Belén o porque no quisiera separarse de José en aquellas circunstancias críticas. La Escritura no nos da ningún detalle de su viaje. Conociendo la santidad de las personas, es de suponer que lo hicieran sin protestar, confiando totalmente en la divina Providencia y con gran sumisión a la voluntad de Dios. Sus pensamientos en aquel viaje en que acompañaba al Hijo de Dios todavía por nacer, debieron de ser sublimes [32].

Al llegar a Belén se encuentran con una nueva amargura: no hubo para ellos lugar en la posada (Lc 2,7). Siempre se ha creído que la palabra que traducimos por «posada» quiere decir campamento de caravanas; pero la palabra griega no significa esto necesariamente, sino que puede ser también un alojamiento, un lugar donde se reciben huéspedes. José esperaría encontrar una de estas habitaciones en casa de algún pariente o amigo, pero se encontró con que todas estaban ya ocupadas. Quizá los mismos parientes le dirigirían hacia las cuevas que estaban fuera de la ciudad. La devoción de los cristianos ha señalado una de estas cuevas como el lugar del nacimiento de Cristo, convirtiéndolo en un santuario y construyendo sobre ella la basílica de la Natividad.

No sabemos cuánto tiempo vivió allí María después del nacimiento de Jesús. Tampoco sabemos si el Niño nació la misma noche de su llegada o si el nacimiento ocurrió algunos días después. Cuando llegó el momento, María se retiró, y allí, en soledad, dio a luz a su Hijo. Es artículo de fe católica que el nacimiento ocurrió sin daño físico para María, de tal ma-

[31] Cf. *Lexikon für Theologie und Kirche*, s.v.
[32] Cf. MADELEINE S. MILLER y J. LANE MILLER, *Encyclopedia of Bible Life* (Nueva York 1944) p.60.

nera que permaneció virgen físicamente. Se ha comparado el nacimiento de Jesús del seno de María al paso de la luz a través de un cristal. Al igual que todas las madres judías de los tiempos antiguos y de nuestros días, la Virgen envolvió a su Hijo en fajas de colores cuidadosamente rematadas; después lo colocó atravesado sobre un paño cuadrado doblando las esquinas del pañal sobre sus pies y sus manos. A continuación le sujetaría las manos a los costados con una nueva serie de tiras sencillas [32], ya que solamente los ricos usaban para sus hijos bandas ricamente bordadas. Estas son las ropas a que se refiere San Lucas (2,7).

La cueva debió de haber sido en otro tiempo un refugio para animales, puesto que sabemos que, después de envolver al Niño, la Virgen lo acostó en un pesebre, un comedero de animales situado a una altura conveniente del suelo. No nos cabe duda de que antes de colocar allí al Niño pondría en el lugar paja fresca [33], y, por tanto, no faltaron en el nacimiento todos los cuidados que las madres dedicaban a sus hijos al nacer, desde tiempos antiguos, en el país, aunque es verdad que las ropas y la cuna eran las que hubiera usado un campesino muy pobre, ni siquiera uno de clase media. Probablemente el censo tuvo lugar al final del verano, después de recogida la cosecha, y no en el invierno, como se cree popularmente, puesto que las lluvias y el frío hubieran dificultado mucho los viajes. Por tanto, el Niño no sufrió las inclemencias del tiempo, aunque incluso en diciembre la cueva le hubiera dado protección suficiente contra los elementos.

Mientras María y José se perdían en adoración, alabanzas y acción de gracias, contemplando al Hijo de Dios hecho carne, reflexionaban también con tristeza sobre la tremenda pobreza y abandono del que había nacido Rey de Israel. Su pena se consoló, en cierto modo, con la aparición de los pastores, que buscaban a un niño envuelto en pañales y reclinado en un pesebre, dispuestos a adorarle. Así aprendió María que el nacimiento del Salvador no había carecido de esplendor externo, cuando supo que una luz sobrenatural había llenado el cielo en la noche y que un mensajero celestial había venido a proclamar la gran noticia del nacimiento de Cristo, el Señor, en la ciudad de David, mientras los coros de los ángeles entonaban cantos de paz para los hombres de buena voluntad (Lc 2,8-17).

Cuando los pastores salieron de la cueva, se extendió la noticia del nacimiento de Cristo entre sus conocidos, llenando

[33] Ibid. p.26.248; III.21.

a todos de asombro (Lc 2,18-21). Nos parece natural que algunos de éstos no fueran por sí mismos a rendir homenaje al Niño y a su Madre. El Evangelio nos dice que María guardaba todas estas cosas en su corazón y las meditaba en silencio (Lc 2,19). Así pudo entender el significado de estos preciosos testimonios de la dignidad de su Hijo y, comparándolos con otras revelaciones anteriores, penetraría cada vez más en el misterio de la encarnación. La visita de los pastores hizo comprender a María que todos los honores de la tierra, las riquezas o la sabiduría serían bien recibidos por su Hijo, con tal que estuvieran acompañados de la gran fe y de la integridad moral de los pastores.

A los ocho días se celebró la ceremonia de la circuncisión, que María recibió con gozo porque hacía a Jesús un miembro de su propio pueblo (Lc 2,21; Io 17,9-19). Al mismo tiempo, la Virgen debió de pensar que el rito de la circuncisión perdía en aquel momento su significado profético, porque las promesas hechas a Abrahán y a su descendencia se habían cumplido en su Hijo. En esta ocasión, María y José pusieron al Niño el nombre de Jesús, según estaba previsto (Mt 1,21; Lc 1,31).

Y María, al reflexionar sobre la dureza de los primeros pasos de Jesús en la tierra, comprendió que el oficio de Salvador no se cumpliría sino a costa de sufrimientos.

LA PRESENTACION EN EL TEMPLO Y LA PURIFICACION

Según la ley de Moisés, toda mujer que daba a luz un hijo varón era declarada impura durante cuarenta días (Lev 12,1ss). Durante este tiempo no podía tocar nada sagrado y le estaba prohibida la entrada en el templo. Pasada la cuarentena, debía purificarse, ofreciendo en el templo los sacrificios de costumbre, un cordero de un año como holocausto y una paloma o una tórtola como ofrenda por sus pecados. Los pobres podían sustituir el cordero por otra paloma o tórtola. Si el hijo varón era el primero, la madre debía rescatarle del servicio del Señor, pagando cinco monedas a los sacerdotes (Ex 13,13; 34,10; Num 18,15-16); así, pues, María y José llevaron al Niño al templo desde Belén a Jerusalén y ofrecieron los sacrificios que correspondían a los judíos pobres (Lc 2,22-24).

Cuando se dirigían hacia la puerta de Nicanor, la entrada oriental, al patio de las mujeres, donde éstas acudían para la

purificación [34], se encontraron con un hombre justo y santo llamado Simeon, a quien el Espíritu Santo había revelado que no moriría sin ver al Mesías, al Ungido del Señor, al Consolador de Israel. Por inspiración del Espíritu Santo, Simeón reconoció en el Niño al Salvador. María, cediendo a la piedad y emoción del viejo, le permitió que tomara al Niño en sus brazos, y entonces Simeón, lleno de inspiración profética, exclamó: «Ahora, Señor, puede morir tu siervo en paz, según tu palabra, porque mis ojos han visto la salvación que tú has preparado a la faz de todos los pueblos, luz de revelación para los gentiles y gloria para tu pueblo Israel» (Lc 2,29-32).

Esta profecía llenó de admiración a los padres, recordándoles al mismo tiempo que la misión de Jesús no era solamente para beneficio del pueblo escogido, sino de todas las naciones. En esto coincidía la profecía con lo que Isaías había dicho del Siervo del Señor (42,6; 49,6), y así lo reconocieron María y José.

De las palabras que Simeón dirigió a los esposos después de bendecir al Niño se desprende que la misión del Salvador se llevaría a cabo a costa de sufrimiento, no sólo del Hijo, sino también de la Madre: «He aquí que este Niño ha sido designado para la caída y la resurrección de muchos en Israel y para blanco de contradicción, y una espada atravesará tu alma, para que se descubran los pensamientos de muchos corazones» (Lc 2,34-35) [35].

Jesús había de ser causa de la ruina de muchos en Israel, mientras otros alcanzarían por El una vida espiritual más alta. Muchos se opondrán a la manifestación de su divinidad, y, a consecuencia de esta oposición, María habrá de sufrir una angustia tan grande como si una gran espada atravesara su corazón. La misión de Jesús hará aparecer claros los pensamientos ocultos en los corazones de los hombres. Después de la visita de Simeón, María quedó sumida en tristes pensamientos, de los que vino a sacarla la profetisa Ana, una viuda de edad avanzada, que permanecía día y noche en el templo entregada al ayuno y la oración. Ana empezó a alabar al Señor por haber enviado al mundo la salvación, y de allí en adelante no dejó de hablar del Niño a aquellos que esperaban la libertad de Jerusalén (Lc 2,36-38).

[34] Cf. Strack-Billerbeck, o.c., vol.2 p.129 nota b.

[35] Cf. J. Fernández, *El encuentro de Simeón y Ana con Jesús. Su testimonio*: Cultura Bíblica 5 (1948) 338-343; C. de Koninck, *La prophétie de Siméon et la compassion de la Vierge Mère*, en *Alma Socia Christi* vol.2 (Roma 1952) p.184-191.

LOS MAGOS

Poco tiempo después de la presentación del Niño Jesús en el templo, quizá un año o poco más, una majestuosa caravana se presentó una noche a las puertas de la humilde casita de la Sagrada Familia en Belén. San Mateo (2,11) emplea aquí la palabra *casa* y, por tanto, es de suponer que los esposos con el Niño vivían entonces en un lugar diferente de la cueva, quizá en alguna casita construida por José. Los jefes de la caravana dijeron que eran magos y miembros de una casta sacerdotal procedente del lejano país de Media. Dijeron también que habían visto una estrella desconocida en el Este, la estrella del Mesías, y que Herodes les había informado de la profecía de Miqueas, por la cual sabían que el Salvador nacería en Belén de Judá (5,1-3). Señalando la estrella, que enviaba su luz sobre la casa de la Sagrada Familia, explicaron a sus oyentes que, después de seguirla desde su país, había desaparecido de su vista tan pronto como entraron en Judea con intención de adorar al Rey de los judíos y que había aparecido en el camino desde Jerusalén a Belén, llenándolos de alegría y guiándoles a su destino, la casa donde se hallaba el Niño.

Su narración revelaba una evidente intervención divina y suponía una demostración de fe tan grande que, cuando quisieron ver al Niño y a la Madre, no pudieron rechazar su petición. A la vista de Jesús en brazos de María se postraron en adoración silenciosa; después ofrecieron regalos, que eran al mismo tiempo una demostración de esa fe: oro, incienso y mirra. Los presentes de los Magos indicaban claramente que en el Mesías no veían solamente la naturaleza humana, puesto que eran el tipo de ofrendas que los hombres de entonces ofrecían a sus dioses. Según una tradición común, el oro era un tributo a la realeza de Jesús; el incienso, a su divinidad, y la mirra, a su humanidad.

María y José recordaron la profecía de Simeón, anunciando que Jesús sería luz de revelación para los gentiles (Lc 2,32), y también las palabras del salmo en el que se relata el homenaje que las naciones habían de prestar al Mesías: «Los reyes de Tarsis y de las islas le rendirán tributo; los reyes de Eheba y de Seba le traerán regalos; todos los reyes se postrarán ante El y todas las naciones le servirán» (Ps 71,10-11); y es de suponer que también se acordarían de la profecía de Isaías, tan parecida a las palabras del salmista: «Todos acudirán desde Seba; todos traerán oro e incienso» (60,6).

LA HUIDA A EGIPTO

Pero el triunfo del Hijo de Dios no duró mucho. Herodes estaba decidido a asesinar a aquel Niño que, según él, era un aspirante a su trono. Esperaba descubrir dónde vivía por medio de los Magos, a los que había pedido insistentemente que volvieran, para así poder él también adorar al Niño. Pero los Magos, quizá la misma noche de su llegada a Belén, recibieron un aviso, en sueños, para que no volvieran a la corte de Herodes, sino que regresaran a su país por otro camino. También José recibió un aviso, en sueños, por el que se enteró de las intenciones de Herodes y en el cual le fue mandado que tomara al Niño y a su Madre y huyeran a tierra de Egipto (Mt 2,12-13). Allí permanecería hasta que le avisaran de nuevo. No sabemos qué camino tomó la Sagrada Familia en su huida. Existía un camino a lo largo de las dunas de la costa del Mediterráneo, que pasaba por Ascalón y Gaza. Otro, la ruta del sur, que iba por el Hebrón y Berseba, cruzando por el norte la península del Sinaí y bajando hacia el mar para internarse en el delta. Cualquiera de los dos caminos sería muy duro, porque suponía dos semanas de viaje fatigoso, y menos mal si poseían algún burro o camello para que María y el Niño no tuvieran que andar todo el camino.

Al llegar a Egipto, probablemente buscarían alguna colonia judía donde establecerse. El viaje no debió de tener ningún incidente digno de mención, puesto que nada nos ha quedado escrito; pero, al reflexionar sobre los meses pasados, tuvieron que darse cuenta de que para servir al Rey prometido era necesaria humildad heroica y gran obediencia. Cuando supieran la matanza de los Inocentes, comprenderían también que se puede pedir el martirio incluso de niños sin culpa.

A la vista de la idolatría de Egipto recordarían las palabras de Isaías, que consolaba al país diciendo: «Y el Señor se hará patente a los egipcios, y los egipcios conocerán al Señor». Su idolatría era prueba de la necesidad que el hombre tenía de un Salvador. La oración de María sería indudablemente para que la hora de la liberación se adelantase.

LA VUELTA A NAZARET

Cuando Herodes I murió, el año 4 a. C., un ángel se apareció en sueños a José para decirle que volviera a tierra de Israel con María y con Jesús. Durante el viaje de vuelta oyeron que Arquelao, el hijo mayor de Herodes y de la samaritana Maltace, había sido nombrado gobernador de Judea. Temiendo que el nuevo monarca persiguiera a Jesús como lo había hecho su padre, no se atrevían a regresar a Belén. Después recibió, en un sueño, el aviso de que se estableciera en Nazaret de Galilea, donde reinaba Herodes Antipas, un hermano de Arquelao (Mt 2,19-23). Según San Mateo, el éxodo de los israelitas desde Egipto para alcanzar la tierra prometida era una profecía de la vuelta de Jesús a Israel (2,15). El mismo evangelista hace notar que el Salvador se estableció en Nazaret para cumplir la profecía por la cual El debía ser llamado Nazareno (2,23). Pero es muy dudoso que María y José supieran estas verdades.

LA VIDA OCULTA

No hay en el Evangelio más que dos frases que se refieran a la vida de Jesús hasta que cumplió los treinta años. En la primera se proclama que el Niño estaba sujeto a sus padres (Lc 2,51). Conociendo María y José que el Niño era el Hijo de Dios, estarían indudablemente asombrados de la profundidad de su humillación. Y tal obediencia no estaba inspirada por la estimación que sentía por María y José a la vista de su perfección como padres, sino más bien el motivo verdadero era el cumplimiento de la voluntad de su Padre celestial en todos los momentos. María comprendía bien esta postura, puesto que era el mismo el motivo de su obediencia para con José, como jefe de aquella familia.

La segunda frase sobre la vida oculta dice que «Jesús crecía en sabiduría, y edad, y gracia ante Dios y ante los hombres» (Lc 2,52)[36]. Es natural que el Niño creciera, es decir, que su desarrollo físico fuese normal para su edad; en cambio, es difícil entender que aumentara en sabiduría. Su conocimiento, que era el del Verbo divino, era infinito y, por tanto, no podía aumentar; pero su naturaleza humana estaba también dotada de conocimiento, y éste tenía tres características: 1) intuitivo, por el cual estaba en continua e inmediata visión de la

[36] El griego utiliza la palabra «estatura» en lugar de «años», «edad».

Esencia divina; 2) infuso, por el que comprendía las especies de los objetos impresos en su inteligencia por Dios; 3) experimental, es decir, adquirido por la aplicación de los sentidos y las facultades intelectuales. Naturalmente, sólo la inteligencia experimental podía aumentar, puesto que las otras dos eran perfectas desde el momento de su concepción. Al decir que crecía en conocimiento, se refiere el evangelista a que el Niño hacía gala de un conocimiento experimental proporcionado a su edad y a su desarrollo. Puesto que los sentidos de Jesús estaban más despiertos que los de los muchachos de su edad y su inteligencia era más despierta, la adquisición de conocimientos debió de ser mayor que la de ningún otro niño que tuviera sus mismas oportunidades. Su desarrollo físico y mental sería seguramente una fuente de gozo intenso para María y José, que, al mismo tiempo, estarían llenos de admiración al ver tan grandes talentos ocultos humildemente en un pueblo pequeño y oscuro como era Nazaret.

Es posible que Jesús fuera revelando más y más su conocimiento infuso. La manifestación progresiva de este conocimiento podría llamarse también un crecer en sabiduría, puesto que así aparecería a los ojos de los hombres. A pesar de ello, no parece que hizo patente su inteligencia sobrenatural fuera del círculo familiar, puesto que, cuando, más tarde, visita Nazaret durante su vida pública, los habitantes del pueblo exclamaron llenos de asombro: «¿Dónde ha adquirido este hombre tal sabiduría y tales poderes? ¿No es éste el hijo del carpintero?» (Mt 13,54; Mc 6,1-6; Lc 4,14-30). Puesto que Jesús estaba lleno de gracia desde el primer instante de su concepción, no era posible que creciera internamente en gracia; pero, según iba creciendo, sus actos de virtud estaban en armonía con cada etapa de su vida, y así progresaba en gracia delante de Dios, que estaba complacido de sus acciones, y también delante de los hombres, que se daban cuenta, con aprobación, de sus progresos externos. La perfección de la conducta de Cristo sería también fuente de alegría y de ejemplo para sus padres. Estos vivían siempre pensando en Jesús, cuya personalidad dominaba su trabajo, sus ocios, sus oraciones e incluso su amor mutuo y sus relaciones con los demás.

JESUS EN EL TEMPLO

Todo judío mayor de trece años tenía obligación de ir al templo de Jerusalén tres veces al año, durante la Pascua, en la fiesta de Pentecostés y en la de los Tabernáculos. Las mujeres no estaban obligadas por ley, pero podían hacer estas peregrinaciones si éste era su deseo. Muchos padres llevaban con ellos a sus hijos al templo, aunque no hubieran cumplido todavía la edad reglamentaria, seguramente para que se fueran acostumbrando, y así vemos que María y José llevaron a Jesús al templo durante la fiesta de la Pascua, cuando aún no había cumplido los trece años. Es posible que el Niño hubiera estado en el templo en otras ocasiones, pero el Evangelio nos cuenta solamente lo ocurrido una de las veces (Lc 2,41-50) [37].

Cuando terminaron las ceremonias religiosas de la Pascua, María y José se unieron a una de las caravanas que volvían a Galilea. En la primera parada, después de un día de viaje, y cuando se hallaban a la distancia de unas trece millas [38], se dieron cuenta, con alarma, de que Jesús no iba en la caravana. Temiendo que le hubiera pasado algo, volvieron sobre sus pasos, registrando y preguntando a todos los grupos que regresaban a Galilea. Cuando llegaron a Jerusalén, estuvieron buscando en todos los lugares donde hubiera podido entretenerse, y después de tres días lo encontraron en el templo, escuchando a los doctores de la ley y haciéndoles preguntas. Era costumbre entonces que los doctores estuvieran rodeados de discípulos, que, preguntándoles, iniciaban debates doctrinales y resolvían problemas morales. A uno de estos círculos se había unido Jesús, quizá en uno de los pórticos del templo o en el gran salón de la sinagoga que estaba unida a aquél. Todos los presentes estaban asombrados de la inteligencia de Jesús y de sus respuestas.

Cuando María vio y oyó a Jesús, quedó también muy asombrada, no tanto por la brillantez de sus respuestas como por el hecho de que de tal modo se hubiera olvidado de sus padres; no parecía importarle el estar causándoles tan gran angustia. Dejándose llevar de estos sentimientos, María le preguntó: «Hijo mío, ¿por qué has hecho esto con nosotros? Tu padre y yo te hemos estado buscando con mucha ansiedad». La respuesta de Jesús implica un conocimiento mutuo de que los temores por su seguridad no tenían fundamento: «¿Por qué me buscabais?»; y después explica el motivo de una conducta

[37] Cf. STRACK-BILLERBECK, o.c., vol.2 p.141-149.
[38] Ibid. p.149.

que no parecía de acuerdo con su obediencia y amor filial: «¿No sabíais que tengo que ocuparme de las cosas de mi Padre?» (Lc 2,49). «Pero no comprendieron sus palabras» (Lc 2,50) [39]. Claro que sabían que debía ocuparse de las cosas de su Padre, pero lo que no entendieron es que el servicio de su Padre llevara unido el abandono de su familia, siendo aún un niño, sin decirles nada y habiéndoles ocasionado tanto dolor. No es extraño que María no entendiera, de repente, todo el misterio de la vida de Cristo; pero lo mismo que su amor y su gracia iban aumentando, también aumentaría su capacidad de entender. San Lucas nos dice que María guardaba éste y otros incidentes de la vida oculta para irlos meditando poco a poco, con estas palabras: «Y su Madre guardaba todas estas cosas en su corazón» (2,51).

CANA

El Evangelio no da ninguna otra noticia de María hasta el comienzo de la vida pública del Señor. En aquel tiempo, Jesús con María y algunos de sus discípulos estaban asistiendo a una boda en Caná, situada, según la tradición, en Kefr Kenna, en la baja Galilea, algo más de tres millas al nordeste de Nazaret. No se hace mención alguna de José en este episodio, por lo que suponemos razonablemente que habría muerto antes, en Nazaret (Jn 2,1-2). Era costumbre que los nuevos esposos invitaran a comer y a beber a todos los huéspedes que iban llegando durante toda la semana. No sabemos si, por causa de su pobreza o porque habían llegado más invitados de los previstos, la reserva de vino destinada a los huéspedes se había terminado antes de tiempo. Si esto se hubiera descubierto, habría ocasionado una gran humillación a los esposos, puesto que el vino era un elemento indispensable en las fiestas de los judíos. María se dio cuenta de la situación y, llevada de la amabilidad de su corazón, acudió con tacto a Jesús para que interviniera. Se ve que tenía una confianza absoluta en los recursos de su Hijo, porque se limitó solamente a decirle lo que pasaba, sin añadir ninguna petición: «No tienen vino»; y Jesús le respondió: «Mujer, ¿qué tenemos que ver tú y yo con ello»? (Jn 2,3-4).

No cabe duda, y así lo reconocen todos los eruditos modernos, que el empleo de la palabra «mujer», en vocativo, no

[39] Cf. J. M. Bover, *Una nueva interpretación de Lc 2,50:* Estudios Bíblicos 10 (seg. ép., 1951) 205-215.

implica reproche ni falta de amor, sino todo lo contrario, puesto que es un título que supone gran estima[40]. De todas maneras nos intriga un poco el que Jesús eligiera esta forma de dirigirse a su Madre. Es posible que deseara expresar la idea de que la autoridad maternal de María había cesado desde el momento en que comenzó la vida pública y de que su estima por la Virgen era más por causa de sus méritos que en virtud de los lazos de sangre que los unía.

El significado de la pregunta «qué nos va a ti y a mí» no está demasiado claro y es motivo de discusión entre los eruditos[41]. La frase se usa para negar una petición (2 Sam 16,10; 19,23), y para protestar contra una medida molesta (Iud 11,12; 1 Reg 17,18). No resulta una respuesta dura, e incluso puede decirse en un tono cordial, como en 2 Sam 16,10[42], cuando David no estaba de acuerdo con la opinión de Abisaí, su colaborador más leal.

Parece que Jesús rechazaba la petición de su Madre, dando como razón que «su hora no había llegado todavía». La expresión «mi hora» es oscura y ha sido muy debatida por los exegetas[43]. Parece que significa el momento en que ha de manifestarse claramente su misión salvadora. Pero, si Jesús rechaza la petición de su Madre, no tiene explicación que María obrara como si no lo hubiera hecho: «Haced lo que El os diga» (Io 2,5). Podemos explicarlo pensando que la primera negación se hizo para que María tuviera una oportunidad de ganar méritos y gloria repitiendo su petición de modo más intenso. Quizá esta nueva súplica no fuera formulada con palabras, sino en el secreto de su corazón, donde sólo Jesús podía penetrar. María, que conocía tan bien a su Hijo, leyó la respuesta afirmativa en la expresión de su cara, en la luz de sus ojos, en su sonrisa y quizás también por la inspiración del Espíritu Santo.

Y por su intercesión se hizo el maravilloso milagro de la transformación del agua en vino, lo cual sólo es posible para Dios. Al mismo tiempo se nos revela la amabilidad de su corazón, que emplea su poder para con el Hijo, aunque sea solamente para salvar de la humillación a una familia sin importancia de Galilea.

[40] Cf. Walter Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Berlin 1952) s.v. ...

[41] Véase, por ejemplo, T. Gallus, *«Quid mihi et tibi, mulier? Nondum venit hora mea» (Jn 2,4): potestne intelligi tamquam allusio?*: Verbum Domini 22 (1942) 41-50.

[42] Para un análisis de todos los pasajes de la Escritura que se refieren a este tema, cf. Paul Gächter, *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953) p.171-177.

[43] Cf., por ejemplo, F. M. Braun, *La Mère de Jésus dans l'oeuvre de saint Jean*: Revue Thomiste 50 (1950) 429-479; 51 (1951) 5-68; J. Leal, *La hora de Jesús, la hora de su Madre (Jn 2,4)*: Estudios Eclesiásticos 26 (1952) 147-168.

LA VIDA PUBLICA

San Juan nos dice que María y los parientes de Jesús, con sus discípulos, le acompañaron a Cafarnaúm (Io 2,12). Esta ciudad fue el centro de su ministerio por algún tiempo y el punto de partida de sus viajes a otras partes de Galilea. Es muy posible que María se estableciera allí temporalmente y, por tanto, que oyera sus discursos y fuera testigo de alguno de sus milagros, pero no nos consta que tomara parte en su vida pública, y no se la menciona entre las mujeres que servían a Jesús y a sus apóstoles en Galilea (Mc 15,41). Existen solamente dos referencias a Nuestra Señora. En una ocasión, mientras Jesús estaba rodeado de una multitud, que le seguía sin tregua y sin dejarle ni siquiera comer, su Madre y sus hermanos trataron de llevárselo. Esto ocurría seguramente en Cafarnaúm, y algunos hombres del pueblo llegaron a decir que se había vuelto loco (Mc 3,20). Si sus hermanos compartían este punto de vista, no podemos decir lo mismo de su Madre, que, si estaba allí, era solamente por temor de que algo pudiera ocurrir a aquel Hijo. Cuando dijeron a Jesús que su Madre y sus parientes estaban fuera esperando, El contestó: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos? [44] Y echando una mirada sobre los que estaban en derredor suyo, dijo: «He aquí mi madre y mis hermanos. Quien hiciera la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (Mc 3,33-38; Mt 12,46). Esta respuesta no encierra ningún sentido despectivo, solamente exalta los valores espirituales por encima de los vínculos de sangre.

Jesús afirma la misma doctrina en otra ocasión. Una mujer del pueblo, entusiasmada después de haberle oído predicar, exclamó: «Dichoso el seno que te llevó y los pechos que te amamantaron. Pero El dijo: Más bien dichosos los que oyen la palabra de Dios y la guardan» (Lc 11,27-28).

La misión de María durante la vida pública de Jesús fue de oración retirada. Jesús deseaba concentrar la atención de los hombres sobre sí mismo y mostrar claramente que estaba libre de todo lazo humano.

[44] Cf. O. RODRÍGUEZ, *«Qui sunt fratres mei» (Mt 12,48)*: Verbum Domini 5 (1925) 132-137.

MARÍA AL PIE DE LA CRUZ

No se vuelve a hablar de María en el Evangelio hasta que la encontramos al pie de la cruz en unión de Juan, el discípulo amado, y de las santas mujeres (Io 19,25-27). La pena ante el dolor ajeno está en proporción con el amor que profesamos al que sufre y con el conocimiento que tenemos de él. María entendía las prerrogativas de Jesús y era más sensible que ningún otro ser humano en lo que se refiere a su maternidad. Como la intensidad de su amor estaba en relación con esta comprensión, podemos decir verdaderamente que fue la Reina de los mártires. Cada insulto, cada herida, debía de ser para ella una angustia sin precedentes.

La Virgen sabía que esta misma conciencia de su dolor aumentaba la agonía de su Hijo, pero, a pesar de todo, sufrió sin desmayar, con un silencio heroico y dándose cuenta plenamente de que sus dolores, unidos a la pasión de su Hijo, eran necesarios para la redención de la humanidad [45].

En medio de las tinieblas que envolvieron la tierra desde la hora sexta a la hora nona (Mt 27,45; Mc 15,30; Lc 23,44), se oyó la voz de Jesús por tercera vez (Io 19,26-27). Dirigiéndose a su Madre, Jesús dijo: «Mujer, he ahí a tu hijo», entregando a Juan al cuidado maternal de María. Dirigiéndose a Juan después, le dijo: «He ahí a tu Madre», otorgándole así sus propios privilegios y deberes. Así lo entendió el discípulo, puesto que, según nos dice el Evangelio, «desde aquella hora la tuvo en su casa».

Podemos decir que Juan representaba en este momento a toda la humanidad, de tal modo que podamos proclamar a María también madre nuestra.

Hay varias opiniones sobre este texto. Los exegetas en general y algunos teólogos opinan que no hay aquí prueba ninguna, ni en sentido literal ni en sentido típico, sobre la doctrina de la maternidad espiritual de María [46]. El argumento principal se apoya en que los Padres de la Iglesia no interpretaron este texto en tal sentido. Sin embargo, la mayoría de los teólogos y no pocos exegetas, apoyándose principalmente en las enseñanzas de los últimos papas, consideran que el pasaje de

[45] Cf. B. Rábanos, *La corredención de María en la Sagrada Escritura*: Estudios Marianos 2 (1943) 51-59.

[46] Cf. también otros: J. Corluy, *Commentarius in Evangelium Ioannis* (Gandavi 1889) p.511; J. Knabenbauer, *Evangelium sec. Ioannem* (Paris 1898) p.540-547; A. Durand, *Évangile selon Saint Jean* (Paris 1938) p.493; W. Newton, *A commentary on the New Testament* (Catholic Biblical Association of America, 1942) p.357; F. Ceuppens, *De Mariologia Biblica* ed. 2.ª (Taurini 1951) p.199-202; H. Lennerz, *De Beata Virgine* (Romae 1939) p.127.

San Juan es un argumento bíblico en favor de esta doctrina. Entre ellos hay quien no especifica a qué sentido bíblico se refieren [47]; otros declaran abiertamente que se refieren al sentido literal, mientras que un tercer grupo [48] se inclina a dar al texto un sentido típico, expresado a veces en términos equivalentes [49].

En nuestra opinión, la doctrina de la maternidad espiritual de María no está expresada claramente en el texto de San Juan que nos ocupa, según un sentido literal. Las palabras no lo expresan. Sin embargo, no puede excluirse el sentido literal ni el sentido típico o exclusivo. Las declaraciones de los papas [50] serían pruebas suficientes de que esta doctrina está contenida en el texto de San Juan, pero nos parece que las declaraciones pontificias que se refieren a este punto no constituyen un cuerpo de doctrina declarada [51].

Sea como fuere, se puede probar la maternidad espiritual de María con otros pasajes del Nuevo Testamento: Cristo llama hermanos a sus discípulos (Mt 28,10), y San Pablo le llama el primogénito entre muchos hermanos (Rom 7,22); por tanto, la enseñanza tradicional de que María es nuestra madre no carece de fundamento bíblico.

CRISTO RESUCITADO

No sabemos nada sobre la participación de María en el entierro de Jesús ni lo que hizo durante los días que precedieron a la resurrección. Sabemos que no acompañó a las mujeres

[47] Cf., por ejemplo, F. X. MASZL, *Erklärung der hl. Schriften des Neuen Testamentes* vol.5 (Wien 1841) p.133-135; LOCH-REISCHL, *Die Heiligen Schriften des N. T.* vol.1 (Regensburg 1899) p.387; LUSSEAU-COLLOMB, *Manuel d'Études Bibliques* vol.4 (París 1932) p.851.

[48] Cf. E. LEGNANI, *De Theologica certitudine Maternitatis B. M. Virginis quoad fideles iuxta Christi verba «Mulier, ecce filius tuus»* (Venetiis 1899) p.27; HILARIO DE ST. ANATHA, *Beatissimae Virginis Maternitatis universalis in verbis Iesu morientis: «Ecce filius tuus..., ecce mater tua»*: Theresianum (1933) 105-151; (1934) 191-249; J. PRADO, *Praelectiones Biblicarum compendium* vol.3 (Taurini 1912) p.446; R. RÁBANOS, *La maternidad espiritual de María en el Protoevangelio y San Juan*: Estudios Marianos 7 (1948) 15-50; J. LEAL, *Beata Virgo omnium spiritualis Mater ex Io 19,26-27:* Verbum Domini 27 (1949) 65-73; E. MAY, *The Scriptural Basis for Mary's Spiritual Maternity:* Marian Studies 3 (1952) 125-130; G. M. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.2 (Roma 1953) p.245-253.

[49] J. M. BOVER, *Mulier, ecce filius tuus:* Verbum Domini 4 (1924) 340; D. UNGER en su reseña de *Katholische Marienkunde:* The American Ecclesiastical Review 125 (1951) 239-240; P. GÄCHTER, *Die geistige Mutterschaft Marias; ein Beitrag zur Erklärung von Jo 19,26:* Zeitschrift für katholische Theologie 47 (1923) 391-429; T. GALLUS, *Mulier, ecce filius tuus:* Verbum Domini 21 (1941) 289-297.

[50] Las referencias de varios papas a estos pasajes bíblicos se basan en la exhaustiva disertación de G. W. SHEA, *The Teaching of the Magisterium Mary's Spiritual Maternity:* Marian Studies 3 (1952) 35-110, esp. 68-69.92-93.

[51] Otros opinan de diferente manera. Cf., por ejemplo, Card. A. H. LÉPICIER, *Diatessaron* vol.4 (Roma 1927) p.177.

que fueron a la tumba el domingo por la mañana con objeto de embalsamar a Jesús. Es posible que, estando convencida de la resurrección de Cristo, no tuviera por conveniente unirse al grupo. Muchos santos y doctores consideran innecesaria la evidencia de que Cristo resucitado se aparecería en primer lugar a su Madre, aunque el Evangelio no mencione esta aparición [52]. Los cuarenta días que precedieron a la ascensión debieron de estar llenos de un gozo indescriptible para María, a la que llegaban los relatos de María Magdalena, de los apóstoles y de otros a quienes Jesús se había aparecido, haciéndole participante de la gloria de su Hijo. Se dice que, después de la ascensión, María estaba presente en el cenáculo, perseverando en oración con los apóstoles, las santas mujeres y los parientes del Señor (Act 1,13-14).

De aquí se desprende que la Virgen acompañó a su hijo al monte Olivete y que fue testigo de su gloriosa ascensión, llenándola de alegría (y más aún que lo fueran los discípulos: Lc 24,52). Sabemos que María perseveraba en la oración con los apóstoles y, por tanto, debió de ser testigo de la venida del Espíritu Santo en el día de Pentecostés y de los acontecimientos que siguieron a la promulgación de la Iglesia de Cristo (Act 2,1; 3,26).

La Sagrada Escritura no menciona en adelante a María ni en los Actos ni en las Epístolas. Podemos suponer que, por su prestigio como Madre del Señor, por su santa vida, su oración y su ánimo, ejercería una gran influencia sobre la Iglesia naciente. Tampoco existe una alusión directa a la asunción de María, que fue la culminación de sus privilegios y la recompensa de sus trabajos.

LA MUJER DEL APOCALIPSIS

San Juan, en el Apocalipsis, describe una mujer que había visto en una visión. Aparecía vestida de sol, con la luna debajo de sus pies y en su cabeza una corona de estrellas. «Y estando encinta gritaba con dolores de parto y las ansias de llegar a

[52] Sobre esta interesante controversia, cf. F. TALLACHINI, *Un silenzio nel Vangelo:* Palestra del Clero 19 (1940) p.201; G. GHERARDI, *Per un silenzi nel Vangelo:* Ibid. 233-235; G. M. ROSCHINI, *Intorno all'apparizione di Gesù risorto alla sua Ss. Madre:* Ibid. 235-240; V. CEFFOS, *A proposito di una recente controversia mariologica:* Marianum 2 (1940) 110-121; U. HOLZMEISTER, *Num Christus post resurrectionem suae Ss. Matri apparuerit:* Verbum Domini 22 (1942) 97-102; ID., *Der Auferstandene und seine heiligste Mutter:* Klerusblatt 24 (1943) 238-240; J. BLINZLER, *Der Auferstandene und seine Mutter:* Ibid. 113-118; ID., *Nochmals zur Frage der Christophanie vor Maria:* Ibid. 240ss; A. M. SCHOMMAKER, *Controversia de Christophanie B. M. Virgini die resurrectionis concessa:* Marianum 8 (1946) 147-151.

término» (Apoc 12,1-2). El varón recién nacido, que es Hijo de Dios, fue arrebatado hasta Dios y su trono (Apoc 12,5). Entonces el dragón o Satanás, que estaba esperando para matar al niño, persigue a la mujer hasta el desierto y trata de matarla; pero ella escapa con el auxilio de Dios y permanece en su refugio durante más de tres años (Apoc 12,6-9).

Ahora bien, María en Belén no dio a luz a su Hijo con dolor ni tuvo que huir al desierto después de la ascensión. Por tanto, esta mujer, antes del nacimiento del niño, representa probablemente al Israel del Antiguo Testamento, cuyos héroes y heroínas lucharon para preparar el camino al Mesías. Después del nacimiento del niño y de su ascensión a los cielos, la mujer simboliza al Israel del Nuevo Testamento, la Iglesia, que se ve perseguida con mucha frecuencia, pero que vivirá siempre segura bajo la protección de Dios. Los tres años de la persecución se dice que indican su poca duración si se compara con la eternidad.

María está incluida también en el simbolismo de las mujeres. Ella es ciertamente la persona más distinguida del Antiguo Testamento, porque, por sus prerrogativas, sus oraciones, sus buenas obras y su consentimiento, preparó especialmente el camino para la encarnación. También dio a luz físicamente al Salvador, aunque sin dolor, y es el ornato más brillante de todo el Nuevo Testamento. Si el sol, la luna y las estrellas representan las glorias del Antiguo y del Nuevo Testamento, debemos incluir aquí sus singulares privilegios y virtudes.

Por tanto, la mujer del Apocalipsis es figura de María en un sentido inclusive preeminente[53]. Para terminar vamos a

[53] Agrupamos las distintas opiniones sobre este asunto. A) Aquellos que están a favor de una interpretación *exclusivamente* eclesiológica; por ejemplo, J. Bonsirven, *L'Apocalypse de saint Jean:* Verbum Salutis 16 (1951) 213-224; J. S. Considine, *A commentary on the New Testament* (Catholic Biblical Association of America, 1942) p.669; C. Rösch, *Mulier draco et bestiae in Apoc 12,13:* Verbum Domini 8 (1928) 271. B) Los que dicen que la «mujer» es María y no otra; por ejemplo, J. F. Bonnefoy, *Les interprétations ecclésiologiques du ch.XII de l'Ap:* Marianum 9 (1947) 208-222; Id., *Le mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse* (Paris 1949); T. Gallus, *Scholion ad «mulierem» Apocalypseos (12,1):* Verbum Domini 30 (1952) 332.340. C) Los que defienden que la mujer es bien Nuestra Señora, bien la Iglesia, en un sentido literal *aliter atque aliter*. Por ejemplo, E. B. Allo, *Saint Jean. L'Apocalypse* ed. 3.ª (Paris 1933) p.194; G. Perella, *Senso mariologico dell'Apocalypse XII:* Divus Thomas (Pl) 43 (1940) 215-223; L. di Fonzo, *Intorno al senso mariologico dell'Apocalypse, c.12:* Marianum 3 (1941) 248-268; E. May, *The Scriptural Basis for Mary's Spiritual Maternity:* Marian Studies 3 (1952) 131-135; A. Rivera, *Inimicitias ponam...-Signum magnum apparuit... (Gen 3,15; Apoc 12,1):* Verbum Domini 21 (1941) 113-122.183-189; D. Unger, *Did St. John See the Virgin Mary in Glory?:* The Catholic Biblical Quarterly 11 (1949) 248-262.392-405; 12 (1950) 74-83.155-161.292-300.405-415 (una completa exposición de la exégesis patrística de este pasaje); B. le Frois, *The Woman Clothed with the Sun:* The American Ecclesiastical Review 126 (marzo 1952) 161-180. El autor ha publicado un libro en el que estudia el tema de modo exhaustivo: *The Woman Clothed with the Sun* (Roma 1954).

fijarnos en un rasgo especial del simbolismo de esta mujer, rasgo que se toma de la personalidad de María: Nuestra Señora concibió y dio a luz a su Hijo de un modo virginal, y lo mismo se dice de la mujer del Apocalipsis, de acuerdo con la profecía de Isaías (7,14) y la predicción de Miqueas (5,3).

RESUMEN

Los principales elementos sobre los que se basa la devoción mariana están contenidos en el Nuevo Testamento: plenitud de gracia, posición única entre las mujeres, su virginidad, su cooperación a la obra de la redención, su maternidad divina y su poder de intercesión. Pocas veces se nos han conservado sus palabras, pero las pocas que han llegado a nosotros nos hablan de sencillez, de modestia, de prudencia, de obediencia, de amor a Dios y a Cristo y de amabilidad para con el prójimo. A pesar de mantenerse un tanto en la sombra, es fácil darse cuenta de que María tomó parte en todas las privaciones y los triunfos de la infancia de Cristo y de la vida oculta en Nazaret. Si excluimos el episodio de las bodas de Caná, María no parece tomar parte activa en la vida pública del Señor; pero, en cambio, sufre con El al pie de la cruz y goza plenamente de las alegrías de la resurrección y de la ascensión. Sus dones y las virtudes que practicó son tan extraordinarios que merecen un estudio serio y amoroso. Ello puede hacerse en esta rama especial de la teología llamada mariología [54].

[54] Para un estudio serio de Nuestra Señora en el Nuevo Testamento deberían consultarse los siguientes autores: E. Florit, *Maria nell'esegesi biblica contemporanea:* Studi Mariani 1 (1943) 83-132; G. Hilion, *La Sainte Vierge dans le Nouveau Testament*, en *Maria. Études sur la Ste. Vierge* (ed. H. du Manoir) vol.1 (París 1949) p.43-68; R. Knox, *Our Lady in the New Testament*, en *Our Blessed Lady* (Londres, Cambridge Summer School Lectures for 1933, 1934) p.48-67; C. Lattey, *Our Lady's Gospel:* ibid. p.18-47; J. Leal, *La Virgen en el Evangelio:* Cultura Bíblica 9 (1952) 115-116.215-217; A. Merk, *Das Marienbild des Neuen Bundes*, en *Katholische Marienkunde* (ed. P. Sträter) vol.1 (Paderborn 1947) p.44-84; M. Peinador, *La Sagrada Escritura en la Mariología durante los últimos veinticinco años. Problemas suscitados y avances realizados:* Estudios Marianos 11 (1951) 17-58; M. Sánchez del Villar, *María según el Evangelio...*, en *Crónica Oficial del Congreso Mariano Hispanoamericano de Sevilla* (Madrid 1930) p.622-725; A. Schaefer, *The Mother of Jesus in Holy Scripture* (Nueva York 1913).

MARIA EN LA PATRISTICA OCCIDENTAL

POR WALTER J. BURGHARDT, S. I.

El presente trabajo es un estudio teológico que consiste en explorar los datos que nos aportan los Padres de la Iglesia con la ayuda que nos presta la historia. Hemos dicho que es un trabajo teológico y, por tanto, no perderemos de vista el primer principio del método teológico, que es el conocimiento de la verdad a la luz de la revelación. El procedimiento de investigación no está en contra de esta ley teológica fundamental, puesto que la Iglesia reconoce el consentimiento de los Padres como una fuente válida de verdad revelada. Con todo, haremos uso consciente de los medios al alcance del historiador. Este se preocupa primero de obtener sus datos con la mayor pureza filológica posible. También nosotros seguiremos este camino, de tal modo que los historiadores de cualquier confesión religiosa se encuentren en posición de aceptar el resultado de nuestra investigación. Cuando el historiador ha obtenido ya los datos necesarios, su trabajo inmediato es el de reconstruir el hecho y armonizarlo de acuerdo con una teoría libremente elegida. Esto no puede hacerlo el teólogo, puesto que en la coordinación de los datos ha de guiarse por el magisterio vivo, que no se basa en conjeturas, sino que está cierto de conocer la doctrina que los Padres enseñaron.

La tradición patrística se refiere a todos ellos y no a un Padre en particular. Los Padres aisladamente pueden, en principio, desviarse de la tradición, y el papel de la filología consiste en descubrir si esto ocurrió. Cuando el teólogo hace uso de la filología, sin embargo, da por supuesto que este o aquel Padre pensaba y escribía dentro de una atmósfera de tradición patrística. Esto no lleva al teólogo a falsificar la evidencia, es decir, a poner en un documento lo que no está allí escrito. Sin embargo, se inclinará a oír, a través de afirmaciones antiguas u oscuras, por lo menos, un eco lejano de la tradición patrística.

Este modo de proceder no será del agrado del historiador naturalista, que no tiene por qué compartir con el teólogo la teoría de que la tradición patrística está avalada en cierto modo

por el Espíritu Santo. Esta premisa es, sin embargo, básica para el teólogo.

En las páginas siguientes vamos a hacer un estudio inicial del pensamiento de los Padres occidentales y de los escritores eclesiásticos de los siete primeros siglos sobre cinco prerrogativas que aparecen unidas de un modo inseparable a Nuestra Señora en la teología católica contemporánea. Son las siguientes: María, segunda Eva; su perpetua virginidad, su divina maternidad, su santidad y su asunción corporal a los cielos. En cada caso se presentará la evidencia a la luz de la filología y, de vez en cuando, inevitablemente, se estudiará una proposición a la luz de la revelación.

I

El punto de vista patrístico primordial con respecto a la Madre de Cristo es la visión de María como la nueva Eva. El cardenal Newman resumió la pregunta con su claridad acostumbrada y la contestó con gran concisión en una carta a Pusey: «¿Cuál es la primera enseñanza de la antigüedad, desde su principio, con respecto a María? Me refiero al enfoque *prima facie* de su persona y de su oficio, a la silueta, aunque oscura, que nos presenta de ella la antigüedad, a la imagen que de ella nos dan los escritos de los Padres.

María es la segunda Eva» [1].

Los primeros testimonios patrísticos del paralelismo Eva-María nos vienen de Occidente, especialmente de Roma, de Lyón y de Cartago. Los testigos son tres de las figuras más significativas que destacaron en el horizonte literario occidental a fin del siglo II y principios del III: Justino, Ireneo y Tertuliano [2]. El decano de los apologistas del siglo II, el mártir Justino († 165), compone una obertura gráfica del drama Eva-María en su *Diálogo con Trifón*. En el curso de un complicado enfoque del texto de Isaías (7,14), Justino escribe, refiriéndose a Cristo, que procedió del Padre antes que todas las criaturas:

> ... (El Hijo de Dios) nació de la Virgen como hombre, a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por éste también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen incorrupta, habiendo concebido la palabra que le dijo la ser-

[1] J. H. Newman, *A Letter to the Rev. E. B. Pusey, D. D. on His Recent Eirenicon* 3.ª ed. (Londres 1866) p.33-34.

[2] Para tratar con brevedad el texto que nos ocupa, cf. M. A. Nauwelaerts, *De Maria nova Heva doctrina patrum antenicaenarum*: Divus Thomas (Placenza) 34 (1931) 480-491; E. Neubert, *Marie dans l'église anténicéenne* (París 1908) p.240-254; también los fragmentos que citaremos después en las notas 17 y 18. Para conocer el clima y la atmósfera en que se desarrolló la analogía Eva-María, cf. W. Staerk, *Eva-Maria. Ein Beitrag zur Denk- und Sprech-*

> piente, dio a luz la desobediencia y la muerte; mas la Virgen María concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella... A lo que respondió ella: «Hágase en mí según tu palabra». Y de la Virgen nació Jesús... Por quien Dios destruye a la serpiente y a los ángeles y hombres que a ella se asemejan, y libra de la muerte a quienes se arrepienten de sus malas obras y creen en El [3].

Lo único que hace aquí Justino es poner de relieve este paralelismo. Declara explícitamente que, según los designios de Dios, el hecho de la redención del hombre es paralelo a su caída: ambos se llevaron a cabo a través de una virgen. De aquí podemos concluir que las consecuencias que tuvo para la raza humana la cooperación prestada a Dios por María contrastan fuertemente con los efectos de la seducción de Eva por Satanás. El resultado de la acción de María se traduce en obediencia y vida. Justino no hace ningún esfuerzo para penetrar en la naturaleza de la misión corredentora de María. Su mirada está fija más bien en Cristo.

Algunos años más tarde, un discípulo de Policarpo, llamado Ireneo, muerto en 202, y quizá el primer teólogo de María, se posesionó de esta analogía, integrándola en su teología. Descubrimos dos principios que forman la raíz de su pensamiento mariológico. El primero es el principio llamado *recapitulatio*, es decir, el dilema humano, el imperativo paradójico de que la naturaleza caída debe ser levantada hasta Dios por la misma naturaleza que ha caído. Se resuelve cuando el Verbo se hace carne, identificándose con la humanidad y haciéndose su segunda cabeza *(caput)* [4]. Existe otro principio complementario llamado *recirculatio*, que se expresa así: el proceso de restauración debe, por fuerza, corresponder, aunque de un modo inverso, al proceso de la caída, del mismo modo que si desatáramos un nudo, un complicadísimo nudo hecho de las desobediencias de Eva y de la rebelión de Adán [5]. Como consecuencia de este principio, Ireneo ha dejado un mensaje:

> Así como Eva, teniendo un esposo, Adán, pero permaneciendo virgen..., por su desobediencia fue causa de muerte para sí y para toda la raza humana, así también María, desposada y, sin embargo,

weise der altkirchlichen Christologie: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 33 (1934) 97-104.

[3] JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* c.100: MG 6,709-712.

[4] Este es simplemente un aspecto de la teología de la recapitulación de Ireneo. Cf. A. D'ALÈS, *La doctrine de la récapitulation en saint Irénée:* Recherches de Science Religieuse 6 (1916) 185-211. Para la mariología de Ireneo, cf. J. GARÇON, *La mariologie de s. Irénée* (Lyón 1932); B. PRZYBYLSKI, *De mariologia s. Irenaei Lugdunensis* (Roma 1937); N. F. MOHOLY, *Saint Irenaeus: The Father of Mariology*, en *Studia Mariana* vol.7: Primer Congreso Nacional Franciscano en aclamación del dogma de la Asunción (1950) (Burlington, Wis. 1952) p.129-187.

[5] Cf. E. DRUWÉ, *La médiation universelle de Marie*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 (Paris 1949) p.462.

> virgen, por su obediencia se convirtió en causa de salvación, tanto para sí como para todo el género humano. Y por esta razón, a la doncella desposada con un hombre, aunque sea virgen todavía, la ley la llama esposa del que la ha desposado, manifestando así que la vida remonta *(recirculationem)* de María a Eva. Porque no se puede soltar lo que ha sido atado más que desanudando, en sentido inverso, la serie de nudos, de modo que los primeros queden sueltos gracias a los últimos, y los últimos suelten a los primeros .. Así sucedió que el nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María. Porque lo que la virgen Eva había fuertemente ligado con su incredulidad, la Virgen María desligó con su fe [6].

Este pasaje debe estudiarse en comparación con otro también muy importante en el que nos presenta el paralelisno Eva-María junto con la analogía Adán-Cristo:

> Por la obediencia que tuvo lugar en un árbol, el Señor reparó la desobediencia que tuvo lugar en otro árbol. Y para destruir la seducción, por medio de la cual la desposada virgen Eva fue seducida, la alegre nueva de la verdad fue anunciada por un ángel a María, virgen desposada. Por esto, así como Eva fue seducida por la sugerencia de un ángel, para huir de Dios después de desobedecer su palabra, así María, por indicación de un ángel, recibió la alegre nueva de que ella recibiría a Dios obedeciendo a su palabra. Y por cuanto Eva había desobedecido a Dios, María fue persuadida para obedecer a Dios, y, de este modo, la Virgen María pudo llegar a ser la abogada de la virgen Eva. Y así como el género humano fue condenado a muerte por medio de una virgen, por medio de una virgen fue también redimido. La desobediencia de una virgen fue contrapesada por la obediencia de una virgen. El pecado del primer hombre formado fue reparado por la rectificación del primer Hombre nacido. El engaño de la serpiente fue redimido por la sencillez de la paloma..., y fuimos libres de las cadenas que nos ataban a la muerte [7].

Según Ireneo, María, en su papel de segunda Eva, tiene una función distintiva en los planes de Dios para la redención del hombre. La cooperación de Eva con Satanás, que provocó la muerte espiritual del hombre, se compara, con ventaja, con la cooperación prestada a Dios por María para llevar a cabo la vuelta del hombre a la vida. Esta cooperación no es algo puramente negativo, como si el paralelismo empezara y terminara a nivel de la virginidad. No es algo exclusivamente físico, como si la misión de María se terminara con el simple hecho de su divina maternidad. Por el contrario, su cooperación implica

[6] IRENEO, *Adversus haereses* l.3 c.22,4 (Massuet 3,22,4); ed. W. W. HARVEY (Cantabrigiae 1857) vol.2,123-124; MG 7,958-959.

[7] Ibid. l.5 c.19,1; HARVEY, 2,375-376; MG 7,1175-1176. Esencialmente, la misma idea está presente en la *Demonstratio apostolicae praedicationis* c.33; Patrologia Orientalis 12,684-685; cf. la traducción hecha del texto armenio por J. P. SMITH en *Ancient Christian Writers* vol.16 (Westminster Md. 1952) 69. Esto es significativo, porque la *Demonstratio* no es polémica, sino catequética, lo cual revela el modo de presentar el cristianismo al pueblo de Lyón en los siglos I y II; cf. A. HARNACK, en *Texte und Untersuchungen* vol.31 n.1 (Leipzig 1907) p.65-66.

actividad de orden moral: María dio a Gabriel, y en él a Dios, su consentimiento libremente. La obediencia de la Virgen no fue obligatoria, puesto que voluntaria y conscientemente se colocó a disposición de Dios para el cumplimiento de sus designios. Este consentimiento tiene, además, un carácter soteriológico: su término no era solamente la encarnación, sino la encarnación en cuanto medio de redención. Tanto María como José sabían que, al poner al Niño por nombre Jesús, estaba claro que había de «salvar a su pueblo de sus pecados» (Mt 1, 21)[8].

Estas mismas ideas esenciales, virginidad, desobediencia y muerte, contrarrestadas por virginidad, obediencia y vida, se encuentran también en el impetuoso cartaginés Tertuliano († 220), quien usa el paralelismo Eva-María como un argumento secundario en favor de la concepción virginal de Cristo y subraya el acto de fe que se encierra en cada uno de estos ejemplos.

> Eva, siendo virgen, fue seducida por la palabra del demonio, constructor de la muerte; de la misma manera, en una virgen se introdujo la palabra de Dios, hacedor de la vida, a fin de que lo que se había perdido por medio de una mujer pudiera ser restaurado y salvo por medio de otra mujer. Eva creyó a la serpiente, María creyó a Gabriel. La falta que una había cometido creyendo, la otra la reparó creyendo... Dios, haciendo llegar al seno de la Virgen su Verbo, nuestro buen Hermano, borró la memoria de tan mal hermano[9].

El punto de vista de Justino, Tertuliano y, en especial, de Ireneo se repetirá con algún avance después de Nicea, y no sólo en Oriente, sino también en Occidente[10]. En opinión de San Ambrosio († 397), «la carne fue arrojada del paraíso por causa de un hombre y una mujer, y, por causa de una Virgen, esta misma carne se unió de nuevo a Dios»; por eso no es de extrañar que «Eva sea llamada madre de la raza humana, y María, Madre de salvación»[11]. Jerónimo († 420) reduce el paralelismo en un epigrama espléndido: «Muerte por Eva, vida por María»[12]. Agustín († 430) se nos muestra impresionado por

[8] Cf. J. B. Carol, O. F. M., *De Corredemptione beatae Virginis Mariae. Disquisitio positiva* (Ciudad del Vaticano 1950) p.38.

[9] Tertuliano, *De carne Christi* c.17: CSEL 70,233.

[10] Cf. Efrén, *De diversis sermonibus* 3: *De laudibus Dei genitricis Mariae*, en *Opera omnia syr. et lat.* vol.3 (Roma 1743) 607; Cirilo de Jerusalén, *Catecheses* 12,15: MG 33,741; Epifanio, *Panarion* haer.78 n.18: GCS 37,468-469; Juan Crisóstomo, *Expositio in Ps.* 44 n.7: MG 55,193; Juan Damasceno, *Hom. 1 in Nativitatem beatae Virginis Mariae* n.7: MG 96,672.

[11] Ambrosio, *Epist.* 63 n.33: ML 16,1249-1250 (ed. 1866); *Serm.* 45 n.4: ML 17,716 (ed. 1866). Este extenso texto está tomado de un dudoso texto ambrosiano. Para la doctrina mariológica de San Ambrosio, cf. A. Pagnamenta, *La mariologia di S. Ambrogio* (Milano 1932).

[12] Jerónimo, *Epist.* 22 n.21: ML 22,408. Para la doctrina mariológica de San Jerónimo, cf. J. Niessen, *Die Mariologie des hl. Hieronymus* (Münster 1913).

«este profundo misterio de que, como la muerte nos llegó por una mujer, también por una mujer se nos dio la vida». Y continúa diciendo que «la liberación de ambos sexos no habría sido un castigo apropiado para el demonio si no se hubiera llevado a cabo por medio de los dos» [13]. Pedro Crisólogo († 450) insiste en que la razón «por la que Cristo quiso nacer es ésta: que así como la muerte nos vino por Eva, la vida pudiera volver a todos por medio de María» [14]. Y el poeta Sedulio canta el mismo tema en verso latino:

> Como crece la rosa entre agudas espinas,
> sin saber cómo herir y más bella que el tallo,
> así del tallo de Eva floreció Santa María,
> una nueva virgen sin mancilla que enmendó la falta de la virgen [antigua [15].

Quizá el problema teológico más urgente que se deriva del paralelismo Eva-María es el siguiente: ¿Qué papel atribuyen los Padres de la Iglesia a María en la obra redentora de su Hijo? [16]. La mayor parte de los teólogos católicos afirma que la doctrina moderna de la corredención, es decir, la cooperación inmediata de María en la redención objetiva, aparece claramente en la literatura patrística [17]. Un grupo más reducido se inclina a afirmar que los Padres no se pronuncian realmente con respecto a la función corredentora de María propiamente dicha; es indudable que la doctrina se encuentra, en germen, en los escritos patrísticos; pero, como el problema que nos ocupa no se había suscitado todavía, los Padres no intentan resolverlo, y, por tanto, tendría que pasar mucho tiempo antes de que los estudios progresivos sobre esta doctrina hicieran patente la presencia de este tema [18].

[13] Agustín, *De agone christiano* n.22 (24): CSEL 41,125. Para la mariología de San Agustín, cf. Ph. Friedrich, *Die mariologie des hl. Augustinus* (Köln 1907).

[14] Pedro Crisólogo, *Serm.* 99: ML 52,479.

[15] Sedulio, *Paschale carmen* l.2 v.28-31: CSEL 10,46.

[16] La función corredentora de María no es el único aspecto de la mariología escolástica para aprobar la analogía típica de los Santos Padres Eva-María. Cf. J. M. Bover, *La mediación universal de la segunda Eva en la tradición patrística:* Estudios Eclesiásticos 2 (1923) 321-250; también Bover, *La mediación universal de María según San Ambrosio:* Gregorianum 5 (1912) 25-45. No es el paralelismo Eva-María la única base patrística sobre la que los teólogos posteriores han montado la tesis de la corredención. Efectivamente, hay otros textos en los que se atribuyen a María varios efectos de la redención. Cf. el clásico pasaje, controvertidísimo, de San Ambrosio sobre la compasión de María al pie de la cruz: «Suscepit quidem (Christus) affectum parentis, sed non quaesivit alterius auxilium» (*Epist.* 63 n.110: ML 16,1271, ed. 1866); cf. Pagnamenta, o.c., p.369-370; Carol, o.c., p.142-144.

[17] Cf. por ejemplo, J. Lebon, *L'apostolicité de la doctrine de la médiation mariale:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale 2 (1930) 143; Id., *Comment je conçois, j'établie et je défends la doctrine de la médiation mariale:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 16 (1939) 655-744; G. M. Roschini, *De corredemptrice:* Marianum 1 (1939) 305-307; F. Solá, *La corredención de María en la tradición patrística:* Estudios Marianos 2 (1943) p.68.

[18] Cf. W. Goossens, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam* (Parisiis 1939) p.109-124; C. Dillenschneider, *Marie au service*

Tomemos como ejemplo el caso de Ireneo, que es un punto central de la controversia. Hemos dado un resumen de su pensamiento que incorpora una exégesis mínima difícil de aclarar. Ireneo atribuye a María, no técnicamente, sino de un modo equivalente, una cooperación moral positiva en una encarnación específicamente redentora. Pero, aparte de esta afirmación básica, el autor no entra en profundidades, y nos preguntamos: ¿en qué sentido es para Ireneo redentora la encarnación?

Algunos teólogos opinan que la cooperación de María en la salvación del hombre no se limita a proporcionarnos un redentor como preparación inmediata a la redención; para ellos, María está asociada directa e inmediatamente a la realización del efecto total. Es cierto que subrayan la obediencia de María con respecto al ángel, pero lo hacen basándose en que la escena de la anunciación nos recuerda claramente la analogía Eva-María. El programa redentor está construido por designio divino para destruir una desobediencia doble, la de Adán y la de Eva, y en este programa entra la obediencia de María, que se pone de manifiesto especialmente en el momento de la encarnación. Pero para Ireneo la encarnación está intrínsecamente orientada a la cruz, y la cruz no es más que la consumación de la encarnación. El *fiat* de María corresponde al *ecce venio* de su Hijo (Hebr 10,5), y cada uno encuentra su cumplimiento en el Calvario. Naturalmente, éstas no son las palabras de Ireneo, pero no parece desmesurado deducirlo, teniendo en cuenta la relación inmediata que establece el autor entre la eficacia de la redención y la obediencia de Cristo y de la Virgen. Diremos en pocas palabras que, en la economía de la salvación y en su realización, el papel de María es paralelo al de Cristo, de tal modo que el efecto total depende de un único principio hecho de Cristo, el Redentor, y de María, la Corredentora [19].

No todos los autores interpretan así las palabras de Ireneo, y aunque están de acuerdo en que la encarnación tiene valor redentor, como es natural, «el Señor nos recibió de nuevo en su amistad por medio de la encarnación» [20], no lo ès en el sen-

de notre rédemption (Haguenau 1947) p.268-288; J. Rivière, *Marie «corédemptrice»?*: Revue des Sciences Religieuses 19 (1939) 339-340; L. J. Riley, *Historical conspectus of the doctrine of Mary's Co-Redemption*: Marian Studies 2 (1951) 16-17. Cf. el incalificado rechazamiento de una base patrística de H. Lennerz, *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*: Gregorianum 29 (1948) 133.

[19] Cf. Druwé, a.c., p.404-405. Importa mencionar la conexión de dos pasajes en los que Ireneo habla de María como «la Virgen que nos regeneró» (*Adversus haereses* l.4 c.52,1: Massuet 4,33,4; l.4 c.55,2: Massuet, 4,33,11); Harvey, 2,259, 260; MG 1,1074.1080. Cf. P. Galtier, *La vierge qui nous régénère*: Recherches de Science Religieuse 5 (1914) 136-145.

[20] Ireneo, *Adversus haereses* l.5 c.17,1; Harvey, 2,369; MG 7,959.

tido de que la unión hipostática y la redención objetiva sean conceptos coextensivos. La encarnación es redentora en cuanto es el principio de la salvación. Al tomar nuestra naturaleza, Cristo «recapituló» a todos los hombres en sí mismo, haciéndose capaz de llevar a cabo la reconciliación del hombre por los actos teándricos que siguieron a la encarnación. En palabras de Ireneo, «El nos reconcilió con Dios por su pasión [21]. En cuanto María cooperó libre y deliberadamente en una encarnación que es parte integral de la salvación, Ireneo podía hablar de ella justamente como de «causa de salvación» [22], pero no se puede sacar la conclusión de que María estuviera asociada con su Hijo en las demás actividades redentoras, y especialmente en la pasión. Esto parece ir más allá del pensamiento de Ireneo. La relación entre Cristo y Adán, Eva y María, aparece clara en los escritos de Ireneo; no podemos decir lo mismo de la relación redentora entre Cristo y María. Podemos decir que es legítimo continuar su pensamiento hasta llegar a la consecuencia de un principio total de la redención; pero, de todas maneras, esta consecuencia la hemos sacado nosotros, no Ireneo, y para llegar a esta tesis final se ha necesitado un gran desarrollo doctrinal progresivo. Y siguen diciendo estos autores: el principio moderno de cooperación redentora podrá ser inatacable, pero no podemos decir que hemos encontrado en los textos del siglo II más que un germen, una pequeña base de este principio, sin desorbitar esos mismos textos [23].

Las conclusiones de este grupo son modestas y debemos decir que están justificadas por los textos patrísticos. No es adecuada la evidencia de los Padres sobre la doctrina de la nueva Eva como demostración de la tesis de que María cooperó directa e inmediatamente en la redención objetiva. Por otra parte, si tomamos como ciertamente establecida esta doctrina, podemos ver un significado nuevo en un buen número de textos patrísticos. Encontraremos indicaciones, elementos valiosos y puntos de vista que los tiempos futuros se encargarían de ensanchar y conducir a una perfección insospechada en tiempo de los Padres. Como ha señalado Druwé, después de la muerte del Damasceno, a mediados del siglo VIII, los testigos del paralelismo Eva-María se continúan en una procesión interminable a lo largo de la Edad Media latina, llegando hasta nuestros tiempos, en los que Pío XII, en el precioso epílo-

[21] IRENEO, o.c., l.3 c.17,9: MASSUET, 3,16,9; HARVEY, 2,91: MG 7,929.
[22] IRENEO, o.c., l.3 c.32,1: MASSUET, 3.22.4; HARVEY, 2,123-124: MG 7,958.
[23] Dos espléndidos tratamientos del aspecto patrístico del problema especialmente referidos al pensamiento de Ireneo se encuentran en M. A. GENEVOIS, *La maternité universelle de Marie selon saint Irénée:* Revue Thomiste 41 (1936) 26-51; y CAROL, o.c., p.128-150.

go a la *Mystici Corporis*, nos presenta a la nueva Eva al pie de la cruz, ofreciéndose a sí misma y a su Hijo para obtener del Padre el perdón de los hijos de Adán [24].

II

Si la analogía Eva-María es la primera visión mariana de la era patrística, el primer problema que se presenta con relación a María es el de su virginidad [25]. El tema no parece claramente definido en un momento dado; más bien parece que se ha ido desarrollando, poco a poco, despertándose la conciencia de su existencia gradualmente, desde el siglo I hasta el IV.

Desde un punto de vista histórico, la investigación sobre la virginidad de la Santísima Virgen se centra en tres fases de la vida de Nuestra Señora: los años antes de Belén, el momento del nacimiento del Niño y el tiempo que siguió al nacimiento de Jesús [26]. El punto crucial en el estudio de la primera fase puede resumirse en estas dos preguntas: ¿Era virgen María, físicamente, en el momento de la visita de Gabriel? ¿Fue virginal la concepción de Cristo; es decir, llevada a efecto independientemente de la intervención del hombre? Los cristianos de los tiempos primitivos, ¿no tuvieron duda sobre la respuesta a estas preguntas? Difícilmente podían tenerla, puesto que la Escritura estaba clarísima. San Ignacio de Antioquía y Arístides de Atenas [27] nos dan evidencia de ello en el Oriente, mientras Justino, Ireneo y Tertuliano se pronuncian en el mismo sentido en Occidente.

Justino sale al paso de las falsas interpretaciones que podían hacerse de Is 7,14, desde dos puntos diferentes, pagano y judío. En cuanto a los paganos, Justino no tiene inconveniente de que éstos hagan blanco en la misma acusación que los cristianos hacían contra los poetas, diciendo que Júpiter se aproximaba a las mujeres con pensamientos de lujuria.

> ... Así, pues, lo de que «una virgen concebirá» significa que la concepción sería sin comercio carnal, pues de darse éste, ya no sería virgen; sino que fue la virtud de Dios la que vino sobre la Virgen

[24] Cf. DREWÉ, a.c., p.168; PÍO XII, encíclica *Mystici Corporis* 29 de junio de 1943: AAS 35 (1943) 247-248.

[25] Cf. el insigne prólogo de H. Rondet a la octava edición de la obra de J. B. TERRIEN *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* p.2.ª vol.1 (París 1950) (9). El prólogo es una exquisita condensación de la teología mariana, especialmente en este punto histórico.

[26] Cf. E. DUBLANCHY, *Marie*: DTC 9,2,2369-2382, para un sencillo estudio de los textos patrísticos. Un precioso ensayo sobre este y otros aspectos de la primitiva mariología occidental es el que hace H. RAHNER en *Die Marienkunde*, vol.1, *Maria in der Offenbarung* (Paderborn 1947) p.137-182.

[27] Cf. IGNACIO, *Ad Ephesios* n.19,1: ed. K. BIHLMEYER, p.87; ID., *Ad Smyrnaeos* n.1,1: BIHLMEYER, p.106; ARÍSTIDES, *Apología* n.2; *Text und Untersuchungen* vol.4 p.3.ª p.9.

y la cubrió con su sombra y, permaneciendo virgen, hizo que concibiera..., y viniendo éste sobre la Virgen y cubriéndola con su sombra, no por comercio carnal, sino por su virtud, hizo que ella concibiera... [28]

En cuanto a los judíos, en el *Diálogo con Trifón*, los acusa de la audaz tergiversación del texto bíblico de la versión de *los Setenta*. Estos, llevados por su inclinación polémica, cambian el texto original «virgen» (παρθένος) de Is 7,14, por el de «mujer» (νεᾶνις), «como si fuera del otro mundo que una mujer conciba por trato carnal, cosa que hacen todas las mujeres jóvenes, excepto las estériles» [29].

Las palabras de Ireneo son como un eco de Justino o de una tradición común a ambos. Se da cuenta de que algunos seguidores de Teodoción y Aquila ven a la protagonista de la profecía de Isaías como una «mujer joven» sencillamente, y sabe también que los ebionitas afirman que Jesús fue hijo de José [30]. El argumento de Ireneo es el siguiente: Isaías señala claramente que ocurrirá «algo inesperado» con respecto a la generación de Cristo; está aludiendo claramente a una señal. Pero «¿dónde está lo inesperado o qué señal se os daría en el hecho de que una mujer joven concibiera un hijo por obra de un varón? Esto es lo que ocurre normalmente a todas las madres. Lo cierto es que, con el poder de Dios, se iba a empezar una salvación excepcional para los hombres y, por tanto, se consumó también de una manera excepcional un nacimiento de una virgen. La señal fue dada por Dios; el efecto no fue humano» [31].

Tertuliano asegura también que el Verbo de Dios bajó por el Espíritu Santo «a la Virgen María y tomó carne en su seno...» [32]. Así como Dios formó a Adán de tierra virgen, sin labrar y sin sembrar, así el segundo Adán fue hecho por Dios «de carne aún no abierta a la generación humana» [33].

Esta es la creencia de Justino, Ireneo y Tertuliano; y aún más significativo es el hecho de que Ireneo y Tertuliano declaran sin lugar a dudas que éste es el sentir de la Iglesia. «El nacimiento de una virgen», dice Ireneo, es una creencia que la Iglesia universal «ha recibido de los apóstoles y sus discípu-

[28] Justino, *Apología* I c.33: MG 6,381. Cf. T. B. Falls, *The Fathers of the Church: Saint Justin Martyr* (Nueva York 1948) p.70-71. Hay un tratado detallado sobre la *concepción* virginal de Cristo en el pensamiento primitivo occidental en E. Neubert, o.c., p.57-120.

[29] Justino, *Dialogus cum Thriphone* c.84: MG 6,673-676; Falls, o.c., p.282; cf. *Dial.* c.100: MG 6,709-712.

[30] Cf. Ireneo, *Adversus haereses* l.3 c.21: Massuet, 3,21,1; Harvey, 2,110; MG 7,946.

[31] Ibid. l.3 c.21,6: Massuet, 3,21,6; Harvey, 2,118: MG 7,953.

[32] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum* c.13: CSEL 70,17-18; A. d'Alès tiene un estudio compendiado de la mariología de Tertuliano en *La théologie de Tertullien* 3.ª ed. (París 1905) p.192-197.

[33] Tertuliano, *De carne Christi* c.17: CSEL 70,232-233.

los» [34], lo mismo que la creencia en Dios Creador, el Verbo hecho carne, el Espíritu Santo, la pasión, la resurrección y ascensión.

A los ojos de Tertuliano, la concepción virginal en el seno de la Virgen forma parte de la «regla de fe»[35]. Esta regla de fe parece que ha pasado desde Roma [36] hasta Cartago y es común a todas las iglesias apostólicas [37].

La creencia firme de Occidente en la virginidad corporal de María hasta el nacimiento de Cristo se resume en la expresión «Virgen María» y se recoge en esta forma ya en el siglo II, en la fórmula romana del credo, como vemos, por ejemplo, en Hipólito: «Creo en Dios Padre todopoderoso y en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació de María virgen por obra del Espíritu Santo *(de Spiritu Sancto ex Maria Virgine)*...» [38]. El problema se planteó más tarde en la forma siguiente: ¿Permaneció virgen María en su alumbramiento? La tradición, en este punto, no es clara ni se consolidó rápidamente. Pero no resulta extraño, porque el tema del modo del nacimiento de Jesús no era muy propio para que los cristianos lo discutieran abiertamente; en segundo lugar, no aparecería a los ojos de los cristianos primitivos como problema de virginidad; en tercer lugar, es posible que se evitara esta discusión aun entre aquellos que reconocían la existencia del problema, por temor de dar apoyo a los docetas, herejía que sostenía que Jesús había nacido, sólo en apariencia, de María [39].

Se ha dicho que es muy expresivo este silencio de los autores primitivos, especialmente si se le considera dentro del aura misteriosa milagrera que rodea a algunos relatos contemporáneos del nacimiento de Jesús [40]. Es muy posible que el título de «la Virgen» quiera ya dar a entender que la virginidad

[34] IRENEO, *Adversus haereses* l.1 c.2: Massuet, 1,10,1; HARVEY, 1,90-91: MG 7,549.

[35] TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* c.13: CSEL 70,17-18.

[36] TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* c.36: CSEL 70,45-46.

[37] Cf. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* c.20-21: CSEL 70,23-25. Tertuliano propone que la regla de fe en cuestión viene de los apóstoles. Cf. c.22: CSEL 70,25.

[38] Cf. HIPÓLITO, *Traditio apostolica* n.73: ed. J. QUASTEN, *Florilegium patristicum* vol.7 (Bonnae 1935) p.31. Sobre el problema textual, cf. R. H. CONNOLLY, *On the text of the Baptismal Creed of Hippolytus*: Journal of Theological Studies 25 (1923-1924) 131-139, donde cree que el *ex* debería traducirse por *et* (cf. p.137).

[39] Cf. J. C. PLUMPE, *Some little-Known Early Witnesses to Mary's Virginitas in partu*: Theological Studies 9 (1948) 568. Algunos docetistas sostienen que Jesucristo no tuvo un cuerpo genuinamente humano como todos los hombres. Otros admiten en Jesucristo un cuerpo humano, pero sostienen que Cristo bajó del cielo con dicho cuerpo; que no nació *de una virgen*, *ex virgine*, sino que simplemente pasó, *per virginem*.

[40] Cf. L. KÖSTERS, *Maria, die Mutter Jesu*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* vol.6 (1934) p.890; PLUMPE, a.c., p.567.

de Nuestra Señora permaneció intacta en el alumbramiento [41]. Del mismo modo, la formula del credo «nacido de una virgen», tan popular en Occidente [42], debe incluir la conclusión a la que llegó más tarde San Agustín [43]:

Y si en el momento del nacimiento se hubiera destruido su virginidad, desde ese mismo momento, El no habría nacido de una virgen, y la Iglesia proclamaría falsamente, Dios no lo permita, que Cristo nació de la Virgen María.

Todo esto, aunque es muy laudable, no pasa de ser conjeturas. El único autor de Occidente que trata esta materia con claridad, antes de Nicea, declara, sencillamente, que María perdió la virginidad en el parto. En su polémica contra los docetas, marcionitas y valentinianos, Tertuliano presenta el nacimiento de Cristo como un nacimiento normal. Por muy desagradable que resulte el acto de un nacimiento (y Tertuliano no es precisamente parco en detalles de este tipo), «no será esto peor para El que la muerte... Si Cristo verdaderamente sufrió todo esto, era menos lo que le haría sufrir su nacimiento» [44]. Siguiendo esta línea de realismo brutal, aplica a Cristo el *primogenitus aperiens vulvam* del Exodo (13,2):

> Dio a luz porque produjo un descendiente de su propia carne; no lo dio, porque lo hizo sin intervención de varón. Fue virgen por lo que respecta al marido, no lo fue en lo que se refiere al parto... La que dio a luz lo hizo verdaderamente, y si fue virgen cuando concibió, en el parto fue esposa... El seno de la Virgen se abrió de un modo especial, porque había sido sellado especialmente. De hecho se le debería llamar no tanto «una virgen» como «la virgen» que se hizo madre sin transición, como si dijéramos, antes de ser esposa [45].

Tertuliano es claro, pero desagradable. No pide apoyo a la tradición o a una opinión común, y, por otra parte, tampoco es consciente de estar contradiciendo la enseñanza oficial de la Iglesia. ¿Existió alguna tradición en Africa sobre la virginidad de María anterior al concilio de Nicea? ¿Se trata solamente de un afán polémico, de una cuestión de amor propio por parte de Tertuliano? No encontramos nada que aclare la cuestión ni en Cipriano, ni en Arnobio, ni en Lactancio. Una cosa podemos afirmar, la de que no es justificable el sacar la conclu-

[41] Cf. Justino, *Dialogus cum Triphone* c.100: MG 6,712; Ireneo, *Adversus haereses* l.3 c.32,1: Massuet, 3,22,4; Harvey, 2,133: MG 7,958; Tertuliano, *De proescriptione haereticorum* c.13: CSEL 70,17.

[42] Cf. J. Quasten, *Patrology* vol.1 (Westminster, Md. 1950) p.27.

[43] Agustín, *Enchiridion ad Laurentium* c.34 (a.1 c.10 n.34): ML 40,249.

[44] Tertuliano, *Adversus Marcionem* l.3 c.11: CSEL 47,394; cf. *Adversus Marcionem* l.4 c.21: CSEL 47,490-491.

[45] Tertuliano, *De carne Christi* c.23: CSEL 70,246-247. A. d'Alès (*La théologie de Tertullien* p.197 nota 5) dice simplemente que la virginidad en el parto está afirmada en el *De virginibus velandis* c.6: ML 2,946 (ed. 1866). La argumentación de Tertuliano sobre este pasaje no garantizó la conclusión de D'Alès.

sión, partiendo de Tertuliano, de que esta opinión es un eco del pensamiento teológico corriente entonces en la Iglesia africana [46].

Se puede decir de Ireneo, a pesar de la opinión de H. Koch [47], que no existe un texto en su obra que ponga en duda la virginidad de María en Belén. El conocido texto del *adhuc virgo*—en el que, por ejemplo, el nacimiento de Cristo de María, «que era aún virgen», se compara con la formación de Adán de suelo virgen y sin surcos» [48]; también la obediencia virginal de María en contraste con la desobediencia de Eva «cuando aún era virgen» [49]—no tiene verdadero interés por parte de Ireneo en el problema de la virginidad de María y sólo lo tiene cuando se trata del nacimiento virginal de Jesús. Sólo encontramos en Ireneo una frase paradójica que puede referirse a la virginidad de María en el parto: *purus pure puram aperiens vulvam* (el Verbo limpísimo abrió limpiamente el seno puro de su madre). De todas formas habría que pensar si ha dado el autor más importancia al adverbio que al verbo [50]. Una interpretación un tanto extraña es la que hace Ireneo de Is 66,7, en la que el profeta predice una notable repoblación de Jerusalén por medio de la Madre de Dios. Su interpretación es mesiánica y asimila el texto a María, que dio a luz un hijo de modo singular y sin dolor. También este profeta Isaías, refiriéndose a su nacimiento, dice en otra parte: «Antes de que la mujer diera a luz y antes de sufrir los dolores del parto vino al mundo un niño varón; él da testimonio de este nacimiento extraordinario de una virgen» [51]. El lenguaje de Ireneo puede no ser demasiado claro, pero no autoriza la acusación que se le ha hecho de que negó a María el parto virginal [52].

46 Cf. G. JOUASSARD, *Marie à travers la patristique: Maternité divine, virginité, sainteté*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 (Paris 1949) p.77-78. Todo este artículo (p.69-157) está cuajado de información y es rico en disquisiciones: Cf. la bibliografía anotada en las p.154-157.

47 Cf. H. KOCH, *Adhuc Virgo* (Tübingen 1929); ID., *Virgo Eva-Virgo Maria* (Berlin y Leipzig 1937). Este segundo volumen provocó una reacción especial de las escuelas católicas; cf. O. BARDENHEWER, *Zur Mariologie des hl. Irenäus:* Zeitschrift für katholische Theologie 55 (1931) 600-604; J. LEBON, una reseña en Revue d'Histoire ecclésiastique 31 (1938) 330-345; B. CAPELLE, *Adhuc Virgo chez saint Irénée:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale 2 (1930) 388-395.

48 *Adversus haereses* l.3 c.30: Massuet, 3,21,10; HARVEY, 2,120: MG 7,954-955.

49 IRENEO, *Adversus haereses* l.3 c.32,1: Massuet, 3,22,1; HARVEY, 2,123-124: MG 7,958-959.

50 IRENEO, *Adversus haereses* l.4 c.55,2: Massuet, 4,33,11; HARVEY, 2,266: MG 7,1080. Cf. BARDENHEWER, a.c., p.601.

51 IRENEO, *Demonstratio apostolicae praedicationis* c.54: PO 12,701. Cf. PLUMPE, a.c., p.569-570.

52 Es lamentable que los siglos I y II en Occidente no ofrezcan ningún escrito comparable a los apócrifos orientales. El *Protoevangelium Iacobi*, con su gráfico argumento de ver y tocar y el debate sugestivo de cerca de 150 cuestiones en torno a la virginidad de María en el parto; la *Ascensio Isaie*, con el claro testimonio de que María concibió a su Hijo como virgen, lo dio a luz como virgen y permaneció virgen después del parto; las *Odas de Salomón*, en las que el concepto de

Hasta la segunda mitad del siglo IV no existe evidencia de que el Occidente se haya planteado el problema. Hilario de Poitiers († 367), cuyo exilio en Oriente enriqueció su teología en general, pero no su mariología, es explícito solamente en lo que se refiere a la virginidad de María antes y después de Belén [53]. Hay algunos textos que, considerados aisladamente, pueden juzgarse contrarios a la idea de una virginidad en el parto [54], y, en cambio, los textos que se han citado de un modo tradicional para apoyar la idea de Hilario, campeón de la doctrina de la virginidad, no son nada convincentes si se les somete a crítica [55]. Poco tiempo después, Mario Victorino, aquel anciano cuya conversión del neoplatonismo «asombró a Roma y alegró a la Iglesia» [56], parece no haberse planteado este problema [57]. Por otra parte, el autor anónimo de las *Consultationes Zacchaei* cita el parto virginal como demostración de la divinidad de Cristo, e insiste en que en el nacimiento «el niño no destruyó la integridad del cuerpo de su madre». Lo mismo que su concepción por obra del Espíritu fue limpísima, así lo fue también su nacimiento [58]. Y en el norte de Italia, Zenón, obispo de Verona († 372), afirma rotundamente que María «dio a luz virgen» [59] y permaneció virgen después de su matrimonio, después de la concepción y después del parto [60].

Hacia el 389 ó 390, con la excomunión de Joviniano por el papa Siricio, se da un grito de alarma sobre el problema, puesto que esta condena se hace especialmente por sus afirmaciones poco ortodoxas sobre la virginidad y el matrimonio. El papa Siricio, mediante la carta *Optarem*, a la iglesia de Milán, se propone dar cuenta a San Ambrosio de estas afirmaciones

María como virgen-madre incluye el parto sin dolor y sin necesidad de partera. Cf. PLUMPE, a.c., p.569-570.

[53] Sobre la virginidad antes del parto, cf. *De Trinitate* l.3 n.19: ML 10,87. Para la virginidad después del parto, cf. *Commentarius in Matthaeum* c.1 n.3: ML 9,921-922.

[54] Cf. HILARIO, *De Trinitate* l.2 n.24-27: ML 10,66-68; *De Trinitate* l.10 n.47: ML 10,380.

[55] Cf. el conocidísimo «Perfectum ipsa de suis non imminuta generavit» (*De Trinitate* l.3 n.19: ML 10,87). Dublanchy insiste en que podemos ver aquí una afirmación de la virginidad *in partu* (cf. DTC 9,2,2373). El pasaje no es totalmente claro, y Druwé arguye que éste es uno de los textos más desfavorables de la doctrina (algunos de los citados no nos convencen) y que deberíamos concluir que este pasaje particularmente está tratando al hablar del nacimiento virginal.

[56] AGUSTÍN, *Confesiones* l.8 c.2: CSEL 33,173.

[57] Cf. MARIO VICTORINO, *In Epist. Pauli ad Gal.* l.2: ML 8,1176-1177. Afirma el parto virginal; cf. *Adversus Arium* l.4 n.32: ML 8,1136.

[58] *Consultationes Zacchaei et Apollonii* l.1 c.11: ed. G. MORIN, *Florilegium patristicum* vol.39 (Bonnae 1935) p.15. El parto virginal está claramente afirmado. Cf. ibid., l.1 c.10 p.14. La adscripción de Morin a las *Consultationes* de Julio Firmico Materno no ha tenido aceptación. Cf. B. ALTANER, *Patrologie* 3.ª ed. (Freiburg 1951) p.314. Altaner prefiere la fecha de principios del siglo V.

[59] ZENÓN, *Tractatus* l.2 tr.8,2: ML 11,415.

[60] Cf. ZENÓN, *Tractatus* l.1 tr.5,3: ML 11,303; *Tractatus* l.2 tr.9,1: ML 11,417.

y pedirle ayuda[61]. En la respuesta *Recognovimus*, tanto Ambrosio como el sínodo de Milán (390) ratifican la condenación ya hecha, pero señalan lo que el papa no había dicho, que Joviniano y sus seguidores negaban la virginidad de María precisamente en el parto, no en la concepción. Milán rechaza ambas cosas y toma sus argumentos tanto de la Sagrada Escritura como de la tradición:

> Si no creen las enseñanzas de los sacerdotes, que crean las palabras de Cristo y la advertencia de los ángeles: «Porque para Dios nada es imposible» (Lc 1,37). Que escuchen el Símbolo de los apóstoles que la Iglesia romana guarda y custodia intacto... Esta es la virgen que concibió en su seno, ésta es la virgen que dio a luz un hijo... Porque (Isaías) no dijo solamente que una virgen concebiría, sino también que daría a luz un hijo. Ahora bien, ella es la puerta del santuario, la puerta oriental que permanece siempre cerrada y de la que se dice que nadie atravesará sino solamente el Dios de Israel (Ez 44,2). ... Esta puerta es la bendita María; de ella se escribió: «El Señor pasará a través de ella» y se cerrará después de su paso, porque concibió virgen y dio a luz virgen[62].

Ambrosio dice claramente que esto forma parte de las creencias católicas. No sabemos si los círculos eclesiásticos de Roma profesaban esta creencia abiertamente. En su respuesta a Siricio, Ambrosio indica que el citado artículo de la fe, aprendido en Roma, se interpretaba, o por lo menos debía interpretarse, no solamente como una concepción virginal, sino como un parto virginal.

Y, sin embargo, sólo siete años antes, en la misma Roma, Jerónimo había defendido la virginidad perpetua de María contra Helvidio, mientras en sus expresiones, con respecto al nacimiento de Cristo, podemos ver el eco de las opiniones de Tertuliano. Dice: «Pensemos en todos los horrores del alumbramiento, nunca serán más terribles que la cruz»[63]; y añade más: «Creemos que Dios nació de una virgen porque está escrito; no creemos que María fuera esposa después del nacimiento, porque no está escrito»[64]. Diez años más tarde, Jeró-

[61] SIRICIO, *Optarem*: ed. W. HALLER, en *Texte und Untersuchungen* vol.17 p.2.ª (Leipzig 1897) p.68-72. Haller reproduce el texto de J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* (Florencia 1759) 663-664 vol.3, con la división de Coustant. Se funda en Migne, también en algunas cartas de Ambrosio (ML 16,1169-1171, ed. 1866); y en las cartas de Siricio (ML 13,1168-1172).

[62] AMBROSIO, *Epist.* 42 n.4: ed. HALLER, o.c., p.75-76. En Migne (ML 16,1174, ed. 1866), los números concernientes a esto son los 5 y 6. Cf. también *De institutione virginis* c.8 n.52: «... virginali fusus est partu, et genitalia virginitatis claustra non solvit» (ML 16,334). Ambrosio expuso esta doctrina al pueblo en sus sermones; cf. *Expositio evangelii secundum Lucam* l.2 n.43: CSEL 32,4,66; l.2 n.57: CSEL 32,4,73. Este pasaje no es claro y revela la influencia de Orígenes: «Ille ergo solus aperuit sibi vulvam..., hic est qui aperuit matris suae vulvam immaculatus exiret».

[63] Cf. JERÓNIMO, *De perpetua virginitate adversus Helvidium* n.18: ML 23,213 (ed. 1865).

[64] JERÓNIMO, *De perpetua virginitatis adversus Helvidium* n.19: ML 23,213.

nimo, escribiendo desde Palestina contra Joviniano, aplica a María las palabras del Cantar: «Mi hermana, mi esposa, es un jardín cerrado, una fuente sellada» (4,12); pero su lenguaje es tan lacónico que hace dudar si no es deliberadamente ambigua[65].

El mismo, poco tiempo después, dirigiéndose al senador romano Pammaquio con motivo de la pobre acogida que se dio a las opiniones sobre el matrimonio expuestas en *Adversus Iovinianum*, dice:

> Cristo es virgen, y la madre del virgen es virgen también para siempre; es virgen y madre. Aunque las puertas estaban cerradas, Jesús entró en el interior; en el sepulcro que fue María, nuevo, tallado en la más dura roca, donde no se había depositado a nadie ni antes ni después... Ella es la puerta oriental de la que habla Ezequiel, siempre cerrada y llena de luz, que, cerrada, hace salir de sí al Santo de los santos; por la cual el Sol de justicia entra y sale. Que ellos me digan cómo entró Jesús (en el cenáculo) estando las puertas cerradas..., y yo les diré cómo María es, al mismo tiempo, virgen y madre: virgen después del parto y madre antes del matrimonio[66].

Aquí encontramos la misma paradoja que volverá a decir, en 415, contra los pelagianos: «Solamente Cristo abrió las puertas cerradas de su seno virginal, y, sin embargo, estas puertas permanecieron siempre cerradas»[67]. Parece que podemos afirmar, según esta paradoja, que, en opinión de Jerónimo, Nuestro Señor pudo de alguna manera «abrir el seno» de María sin destruir su virginidad.

Pero, si San Jerónimo es a veces oscuro en este punto, Agustín, Pedro Crisólogo y León Magno no lo son. Para Agustín, María es virgen antes y después de su matrimonio, virgen en su gestación, virgen cuando alimentaba a Cristo con su leche. Al nacer de ella no le robó su virginidad[68]. Claramente: «Ella concibe y es virgen»[69]. Pedro Crisólogo ve la integridad de María afianzada con el nacimiento[70]; es la corona de su virginidad[71]; Cristo nació de tal manera que la puerta virginal no se abre, y así Nuestra Señora hace realidad en Belén la imagen del jardín cerrado y de la fuente sellada de los Cantares[72]. León declara que el seno de María es seno de madre,

[65] Cf. JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum* l.1 n.31: ML 23,265.
[66] JERÓNIMO, *Epist.* 49 (48) n.21: CSEL 54,386.
[67] JERÓNIMO, *Dialogus contra Pelagianos* l.2 n.4: ML 23,563. Cf. *Comm. in Isaiam* l.3 c.7: ML 24,110 (ed. 1865); *Comm. in Ezechielem* l.13 c.44: ML 25,449 (ed. 1865).
[68] AGUSTÍN, *Serm.* 188 n.4: ML 38,1004 (ed. 1865).
[69] AGUSTÍN, *Serm.* 189 n.2: ML 38,1005; cf. *Serm.* 191 n.3-4: ML 38,1010-1011.
[70] Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 142: ML 52,581.
[71] Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 175: ML 52,658.
[72] Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 145: ML 52,589.

pero el nacimiento de Jesús es un nacimiento virginal [73]; es la limpieza de Cristo la que mantuvo intacta la integridad de María [74]. Esta tradición será ratificada en 649 por el III concilio de Letrán, cuando condena a cualquiera que «no confiese, de acuerdo con los Santos Padres, que... María... dio a luz sin corrupción» [75].

Un tercer aspecto del problema lo constituye la virginidad de María después de Belén. ¿Hizo María vida conyugal después del nacimiento de Jesús? Es decir, ¿tuvo María otros hijos después de Jesús? Es el viejo problema de «los hermanos de Jesús» [76]. ¿Qué parentesco atribuyeron los primeros cristianos a Jesús y estos «hermanos»? ¿Serían, quizá, hijos de José y María después del primogénito? ¿Eran hijos de un matrimonio anterior de José? ¿Era el parentesco más lejano?

Según los testimonios de que disponemos, en Occidente se tardó bastante en plantear el problema. También en este aspecto, el único claro, antes de Nicea, es Tertuliano. Este declara, sin lugar a dudas, que la Madre de Jesús lo fue después de otros hijos.

Dice para empezar:

> Una virgen dio a luz a Cristo y ésta se casaría sólo una vez después del nacimiento *(semel nuptura post partum)*. La razón fue para que pudiera alabarse en el nacimiento de Cristo los dos tipos de castidad, por ser hijo de una madre virginal y que sólo conoció un hombre [77].

Después del nacimiento de Jesús, se habla de Nuestra Señora como *virum passam*, la que conoció varón, en contraste explícito con el estado de virginidad [78]. Y cuando Tertuliano habla de «los hermanos de Jesús», da por supuesto que éstos son hijos de la misma madre que El [79].

Este es el casi único testimonio que tenemos antes de Nicea [80]. Por eso hay que tener precaución al sacar conclusiones

73 Cf. LEÓN, *Serm.* 24 c.1: ML 54,204.

74 Cf. LEÓN, *Serm.* 22 c.2: ML 54,196. Cf. *Epist.* 28 c.2: ML 54,759. Nació de una virgen está incluido en las verdades de fe creídas. «Fue concebido por el Espíritu Santo en el seno de una virgen madre. Así como ella lo concibió sin detrimento de su virginidad, así lo dio a luz sin detrimento de su virginidad».

75 Cf. MANSI, 10,1151.

76 Cf. Mt 13,55-56; Mc 6,3; Io 2,12; 7,3.10; Act 1,14; 1 Cor 9,5; Gal 1,19.

77 TERTULIANO, *De monogamia* c.8: ML 2,989 (ed.1866). Un virginal desposorio con José podría justificar las palabras *semel nuptura post partum*, pero solamente en abstracto. En otros pasajes, Tertuliano supone que la monogamia de María no fue virginal.

78 TERTULIANO, *De virginibus velandis* c.6: ML 2,946.

79 Cf. TERTULIANO, *Adversus Marcionem* l.3 c.11: CSEL 47,393; *Adversus Marcionem* l.4 c.19: CSEL 47,482-483; *De carne Christi* c.7: CSEL 70,208-212.

80 Helvidio citó como un testigo contra la virginidad *post partum*, no sólo a Tertuliano, sino también al obispo Victorino (304). Jerónimo admite lo de Tertuliano, pero arguye que Victorino no utiliza más que las palabras contenidas en el Evangelio «los hermanos de Jesús». No dice que ellos son hijos de María. Cf. *Ad-*

o al tratar de reconstruir los hechos [81]. Por una parte, no se puede rechazar a Tertuliano al modo de San Jerónimo: «No era un hombre de la Iglesia» [82]. Porque, como dice Neubert, si el Tertuliano católico hubiera reconocido la virginidad de María después de Belén como doctrina cierta, el Tertuliano montanista no lo hubiera rechazado tampoco [83]. Por otra parte, la negación de Tertuliano no es necesariamente síntoma de la existencia de una negación tradicional de la virginidad de María o de una negación oficial. Resulta muy difícil saber dónde apoya Tertuliano su tesis, si es que existió esta fuente o si, sencillamente, escribe movido por un afán de polémica. Resulta tentador pensar que Orígenes, que insistió, entre el 226 al 229, en que «nadie que piense rectamente de María puede decir que ésta tuvo más hijos que Jesús» [84], encontrara apoyo a su tesis cuando, en el 212, fue a Roma y conoció a hombres de la talla de Hipólito. Pero esto es sólo una conjetura, no algo evidente. Los datos exegéticos de que disponemos no hacen patente que el Occidente cristiano, en los albores del siglo IV, tuviera conciencia de su obligación de representar a María como virgen. Esto está claro en lo que se refiere al tiempo anterior a Belén [85].

versus Helvidium n.17: ML 23,211. Los textos aducidos de Victorino se han perdido. Around, al mismo tiempo, ha encontrado unos versos en la región de Autun que se refieren a la perpetua virginidad. Están formando parte de unos «Laudes Domini»:

> «Ne tamen insignem res nulla ostenderet ortum,
> Virgine concipieris: non sufficit esse pudicam,
> Nec quae nupta queat Domino coniungere fratrem,
> Ne procul ex utero contagio turpis abesset».

[81] Por ejemplo, Hugo Koch (o.c.) ha reconstruido la evolución de la doctrina de la virginidad de María de lo que él llama la primitiva e histórica exacta creencia de este ultimátum, que toma forma definitiva en el siglo IV. Distingue cuatro etapas. La primera, que sostiene que Jesús fue el mayor de los muchos hijos nacidos de María y de José. En seguida se introdujo la creencia de la concepción virginal; los hermanos y las hermanas de Jesús se consideraron como nacidos de un posterior matrimonio de María y José. Más tarde esto se atenúa, se aquieta. Se vuelve a admitir la perpetua virginidad de María; los hermanos de Jesús son fruto de un matrimonio anterior de José. Un último estadio, el mantenido en Occidente: José custodia una Virgen, y los hermanos de Jesús son sus primos. El punto de partida, en extremo ambiguo, de Koch, es Tertuliano. El arguye: Tertuliano, rechazando la virginidad de María *en y después* del parto, no puede estar en oposición a una tradición preexistente, porque él podría ser el último en esto. Esta opinión la habría recibido de una fuente eclesiástica. Esta fuente bien podría ser Ireneo, de quien él depende en su cristología y en su soteriología, y a quien sigue en su analogía Eva-María. Tertuliano e Ireneo no pudieron fundarse en una tradición que defendiera la perpetua virginidad. Ellos conocieron los escritos hoy perdidos de Justino, Teófilo o Melito. Por otro lado, la tradición no apoya la perpetua virginidad; desconoce los impropiamente llamados hermanos de Jesús o primos de Jesús, etc. Para un resumen de la doctrina de Koch, cf. Lebon en Revue d'Histoire Ecclésiastique 34 (1938) 344ss.

[82] JERÓNIMO, *Adversus Helvidium* n.17: ML 23,211.

[83] E. NEUBERT, *Marie dans l'église anténicéenne* p.104; *De virginibus velandis*, *Adversus Marcionem* y *De carne Christi*, del Tertuliano semimontanista; *De monogamia*, producto del Tertuliano montanista.

[84] *Commentarius in Ioannem* I,1 c.4 n.6: GCS; Orígenes, vol.4 8.

[85] Cf. JOUASSARD, *Marie à travers la patristique* p.83-84.

Con la aparición del *Comentario sobre San Mateo*, de Hilario de Poitiers, escrito antes de su exilio, en el año 356, se abre una nueva fase de la teología mariana. Hilario cita a varios *(plures)* adversarios que creían que María y José mantuvieron relaciones conyugales después del nacimiento de Jesús; pero llama a éstos «individuos sin religiosidad, completamente divorciados de una enseñanza espiritual». En cuanto a sí mismo, se pronuncia en favor de la tesis contraria, dándose cuenta de que la Sagrada Escritura, cuando se refiere a María, la llama «Madre de Cristo, porque esto es lo que fue; no se la llama esposa de José, porque nunca lo fue». Es consciente de la existencia de algunos que afirman que Jesús tuvo hermanos carnales, pero a éstos llama «hombres extremadamente malvados». Los hermanos de Jesús eran hijos de otro matrimonio de José anterior al de María. Si no fuera así, Jesús no se hubiera visto obligado a confiar a su Madre al cuidado de Juan desde la cruz [86].

El lenguaje de Hilario es tan fuerte, que nos permite creer que sus adversarios fueran herejes. Con todo, su conclusión no es apodíctica.

En Hilario encontramos unos argumentos escriturísticos débiles, pero un convencimiento profundo de la perpetua virginidad de María, que está fundado en su dignidad como Madre del Salvador [87].

En la segunda mitad del siglo IV, el *Ambrosiáster*, un libro fascinante de autor desconocido [88], hace constar la opinión existente de que María tuvo otros hijos además de Jesús. Es ésta una tesis apasionadamente refutada por el autor. Los hermanos del Señor, y especialmente Santiago, «el hermano del Señor», son llamados así porque su padre era José y a José se le llamaba el padre de Jesús. Los que sostienen que estos hermanos lo son según la carne, por haber nacido de María, están locos y su afirmación es impía; de lo contrario tendríamos que aceptar a José como verdadero padre de Jesús [89].

Zenón de Verona ofrece una fórmula notable para solucio-

[86] Cf. HILARIO, *Commentarius in Matthaeum* c.1 n.3-4: ML 9,921-922.

[87] Cf. JOUASSARD, a.c., p.101.

[88] La conclusión de C. Martini es que el autor estuvo en Roma durante el pontificado de Dámaso (366-384) y piensa que aparentemente tuvo contacto con la Iglesia de Milán y con España. Cf. AMBROSIÁSTER, *De auctore, operibus, theologia* (Roma 1944) p.160.

[89] Cf. AMBROSIÁSTER *In Epist. Pauli ad Galatas* c.1: ML 17,364 (ed. 1866). Acerca de esto, Mario Victorino no combate la idea de que Santiago fuese hermano de sangre de Jesús; piensa en una cita oportunamente encontrada (cf. *In Epist. Pauli ad Galatas* 1.1: ML 8,1155-1166).

[illegible] el problema, probablemente provocado por algún ataque adversario:

> ¡Oh misterio maravilloso! María concibió siendo una virgen incorrupta; después de la concepción dio a luz como virgen, y así permaneció siempre después del parto [90].

Los documentos más significativos son quizá los que se fechan entre el 383 y el 392. Hay en el ambiente un deseo de ascetismo, que es también fuente de discusiones. Las vírgenes consagradas han sucedido a los mártires en su papel de testigos de la santidad de la Iglesia. Como es natural se propone como modelo de vírgenes a la Virgen María [91]. Era inevitable una reacción contraria y ésta corre a cargo de Helvidio y Bonoso.

La exposición de Helvidio era atrayente. No cometió la equivocación de afirmar que la virginidad era inferior al matrimonio, ni tampoco atacó a la Virgen María. Por el contrario, afirmó que el matrimonio es tan honroso como la virginidad y que María es doblemente admirable por haber sido primero virgen y después madre de una familia: virgen hasta el nacimiento de Jesús y después la madre de los hermanos del Señor mencionados en el Evangelio. Estas afirmaciones causaron en Roma profunda impresión y hasta los elegidos de entre los ascetas se sintieron turbados. La jerarquía permaneció silenciosa.

Jerónimo, recién llegado a Roma desde Constantinopla, reacciona vigorosamente. Su escrito *Adversus Helvidium* (383) desarrolla la tesis de que la virginidad es superior al matrimonio. Su prueba principal es que María no pensó jamás en tener relaciones con ningún hombre, sea el que fuere [92]. Pide apoyo a la tradición, a Ignacio, Policarpo, Ireneo y Justino. Pero el proceso de su defensa lo forman las dificultades clásicas: «antes de que vivieran juntos» (Mt 1,18); la «esposa» de José (1,24); «no la conoció hasta que dio a luz» (1,25); «primogénito» (1,25). Los hermanos del Señor no son hijos de María, sino de su hermana, y añade, finalmente, a este respecto: «Decís que María no permaneció virgen. Yo digo más: yo digo que José lo fue también por amor a María, para que naciera un hijo virgen de un matrimonio virgen también» [93].

El argumento no es siempre convincente, pero es efectivo, porque, además, va unido a un fino sentido satírico. Como dice

[90] ZENÓN, *Tractatus* l.2 tr.8,2: ML 11,414-415; Cf. *Tractatus* l.1 tr.5,3: ML 11,303.

[91] Para un breve estudio sobre el movimiento ascético y la influencia de Atanasio en el ascetismo occidental, cf. JOUASSARD, a.c., p.103.

[92] JERÓNIMO, *Adversus Helvidium*: ML 23,193-216 (ed. 1865).

[93] JERÓNIMO, *Adversus Helvidium* n.19: ML 23,213; cf. n.17: ML 23,211: Los hermanos son «fratres propinquitate, non natura».

Jouassard, pronto restauró en Roma el equilibrio, inclinado de nuevo al ascetismo. También acreditó de tal manera la tesis de la virginidad después del parto, que no fue seriamente impugnada a partir de esta escaramuza [94].

Por su parte, Bonoso, obispo de Naissus (en la actualidad Nish, en Yugoslavia), afirmaba que María tuvo más de un hijo [95]. La reacción contraria más significativa fue la de Ambrosio, que denunció el sacrilegio [96]. Primero aduce varios textos del Antiguo Testamento, símbolos de la perpetua virginidad de María: la «puerta cerrada» de Ezequiel, el «jardín cerrado» y la «fuente sellada» del Cantar de los Cantares. Después explica los pasajes del Nuevo Testamento citados por Bonoso (Mt 1,18ss) [97]. Los hermanos de Jesús no son hijos de María; quizá lo sean de José; de todas maneras, el término «hermano» no debe ser interpretado en un sentido estricto [98]. Ambrosio propone una y otra vez a las vírgenes la imitación de la perfecta virginidad de María [99].

La refutación de Bonoso por los obispos de Ilíricum fue aprobada en una célebre carta, cuyo autor puede ser el papa Siricio, pero es probablemente obra del mismo Ambrosio [100]. El autor asegura a Anisio, obispo de Tesalónica, y por él a todos los demás obispos:

> No negaremos que V. R. hizo muy bien en refutarlo (a Bonoso) en lo que se refiere a los hijos de María, y comprendo que sienta horror sólo con pensar que pudiera nacer nadie más de aquel seno virginal del que nació Cristo según la carne. Porque el Señor Jesús no habría elegido nunca para madre a una virgen si hubiera pensado que ésta sería tan incontinente como para contaminar, con contacto humano, el lugar del cuerpo del Señor, la corte del Rey eterno. Al sostener esa opinión, se acepta aquella mentira de los judíos que

[94] Cf. JOUASSARD, a.c., p.107.

[95] Esto sucedió hacia el 390. Ambrosio intima que Bonoso no fue el único en negar la virginidad perpetua de María. La razón para interrumpir este silencio sobre la controversia es la presencia de un obispo, Bonoso, en el campo enemigo. Cf. *De institutione virginis* c.5 n.35: ML 16,328 (ed. 1866).

[96] Cf Ibid.

[97] Cf. *De institutione virginis* c.5 n.36: ML 16,329.

[98] Cf. *De institutione virginis* c.6 n.43: ML 16,331. Ambrosio aduce también el hecho de que Cristo entregó a María a Juan en el Calvario. Cf. *De institutione virginis* c.7 n.46-48: ML 16,332-333.

[99] *De institutione virginis* c.5 n.35: ML 16,328; c.16 n.97: ML 16,343; *De virginibus* l.2 c.2 n.7: ed. O. FALLER, *Florilegium patristicum* vol.31 (Bonnae 1933) p.47; *Exhortatio virginitatis* c.5 n.31: ML 16,360.

[100] *De Bonoso:* ML 16,1222-1224 (ed. 1866); también en ML 13,1176-1178, SIRICIO, *Epist.* 9, *Ad Anysium Thessalonicensem aliosque Illyrici episcopos.* Cf. X. LE BACHELET, *Bonose:* DTC 2,1027; E. AMANN, *Sirice (saint):* ibid., 14,2173. La nota correspondiente en ML 16 rehúye las opiniones subjetivas de algunos autores; la admonición en ML 13 incluye las cartas de Siricio. Jouassard asigna esto a Ambrosio; cf. *Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères depuis les origines de la patristique jusqu'à concile d'Ephèse:* Etudes Mariales, Boletín de la Sociedad francesa de Estudios Marianos, 5.º año (1917); *Sainteté de Marie* (Paris 1948) p.23 nota 31. F. Homes Dudden cree que «el estilo y la manera indican que Ambrosio es el autor» (*The Life and Times of St. Ambrose* [Oxford 1935] vol.2 p.302 nota 4).

> asegura que Cristo no pudo nacer de una virgen. Y si la autoridad episcopal apoyara el decir que María tuvo más hijos, lucharían ellos, con mayor empeño, para atacar la verdad de la fe [101].

La condena de Bonoso y la refutación de su tesis por la autoridad episcopal debió de influir en el mundo griego; en Occidente no hizo más que consolidar un terreno ya conquistado. A finales del siglo IV, Ambrosio y su tesis brillan triunfalmente, y su *De institutione virginis* es la obra teológica más importante de su tiempo [102]. Desde este momento, la creencia en la perpetua virginidad de María queda tan seguramente afirmada por la ortodoxia, que su expresión toma cierto tono de monotonía dogmática. San Agustín repite mucho que Nuestra Señora «concibió como virgen, dio a luz como virgen y permaneció siempre virgen» [103]. Pedro Crisólogo y León Magno toman la fraseología de Agustín [104]. A la luz de este desarrollo, que se había producido progresivamente, la doctrina del tercer concilio de Letrán (649) sobre la «indisoluble virginidad» de María llegó al Occidente como algo muy esperado [105].

III

Hay un tercer problema en la mariología de los tiempos de la era patrística: la maternidad de María. Lo más extraño es que se negó a María, no la prerrogativa de ser Madre de Dios, sino la de ser Madre de Jesús, cosa que sus contemporáneos no habían dudado por un momento (cf. Mc 6,1-3). La primera crisis fue docética, es decir, se afirmaba que el Salvador no tenía un cuerpo genuinamente humano o, por lo menos, según resume Tertuliano, que «nació por medio de una virgen, pero no de ella, y pasó por su seno sin proceder de él» [106], es decir, sin haber tomado de él su sustancia. Pero la negación no acaba aquí; cuando los gnósticos introducen la distinción entre Jesús, que nació de María, y Cristo, que descendió a Jesús en el bautismo [107], están negando implícitamente que el Niño que nació de María fuera Dios.

[101] *De Bonoso* n.3: ML 16,1223-1224; 13,1177.

[102] Cf. Jouassard, *Marie à travers la patristique* p.113. Para las fechas consúltese *De institutione virginis*.

[103] Agustín, *Serm.* 190 n.2: ML 38,1008; cf. *Serm.* 196 n.1: «Virgo concepit, miramini; virgo peperit, plus miramini; post partum, virgo permansit» (ML 38,1019).

[104] Cf. Pedro Crisólogo, *Serm.* 98: «Virgo concipit, virgo parturit, virgo permanet» (ML 52,521). Cf. León, *Serm.* 22 c.2: «... divina potestate subnixum est, quod virgo conceperit, quod virgo peperit, et virgo permanserit» (ML 54,195).

[105] Cf. Mansi, 10,1151.

[106] Tertuliano, *De carne Christi* c.20: CSEL 70,238.

[107] Cf. Ireneo, *Adversus haereses* l.3 c.17,1: Massuet, 3,1612; Harvey, 2,83: MG 7,921.

La reacción cristiana en los tres primeros siglos es muy expresiva, aunque no se denomina categóricamente a Nuestra Señora Madre de Dios, y no hay una evidencia cierta de que existiera este título antes del siglo IV [108]. Justino, Ireneo y Tertuliano, lo mismo que había hecho Ignacio en el Oriente, tienen dos respuestas para atacar la postura de los gnósticos. Por una parte, estos Padres emplean expresiones que son equivalentes a una afirmación de la maternidad divina. Por otra, establecen las premisas que llevarán a esta conclusión: *a)* Jesús nació verdaderamente de María, y *b)* el Hijo de María es Dios.

Justino declara que el Verbo de Dios «es también Dios». El mismo Dios que se apareció a Moisés y a los otros profetas en forma de fuego y en figura de ángel, «se hizo hombre por medio de una virgen»; Dios «nació» realmente de ella [109].

Lo que para Justino es sencillamente una afirmación doctrinal, es para Ireneo una tesis que debe ser defendida [110]. Y lo hace así: el Nuevo Testamento (Mt 1,20-23) nos revela claramente dos cosas: «que el Hijo de Dios nació de una virgen y que El es Cristo, el Salvador, el que habían proclamado los profetas; y no, como dicen algunos hombres, que Jesús es el que nació de María, mientras Cristo es el que descendió del cielo» [111]. En el Antiguo Testamento, el Espíritu Santo señala en la profecía de Isaías (Is 7,10) «que su nacimiento será de una virgen y, de su esencia, que será Dios» [112]. Ireneo emplea en su razonamiento varias frases que indican claramente la maternidad divina. Nuestro Señor es «el Verbo del Padre y el

[108] Sobre la antigüedad del título cf. V. Schweitzer, *Alter des Titels* Θεοτόκος: Der Katholic 83 (1903) 97-103; Jouassard, *Marie à travers la patristique* p.86 nota 2. Quizá lo más moderno hasta hoy sobre este punto sea el descubrimiento de un papiro, maravillosamente preservado de la destrucción, con el *Sub tuum praesidium* en griego, en el que está escrita la palabra Θεοτόκε; cf. C. H. Roberts, ed. *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* vol.3 (Cambridge 1939) n.470; F. Mercenier, *L'antienne mariale grecque la plus ancienne:* Muséon 52 (1939) 229-233; Id., *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge:* Questions liturgiques et paroissiales 25 (1940) 33-36. La datación de Roberts, no anterior a la segunda mitad del siglo IV, ha sido rebatida por G. Vannucci, quien prefiere la opinión de Lobel, basada en argumentos paleográficos contundentes, por los que el documento no puede ser posterior al siglo III. Cf. *La più antica preghiera alla Madre di Dio:* Marianum 3 (1941) 97-101. Más recientemente, Otto Stegmüller ha objetado la restauración de Mercenier y sustituido su individual opinión. Datos paleográficos, patrísticos y apócrifos confirman a Stegmüller en que esta oración tan significativa en la historia de la veneración e invocación mariana no puede ser anterior a fines del siglo IV. Cf. *Sub tuum praesidium: Bemerkungen zur ältesten Überlieferung:* Zeitschrift für katholische Theologie 74 (1952) 76-82.

[109] Cf. Justino, *Apologia* I c.63: MG 6,425; *Apologia* II c.6: MG 6,453. Lamentablemente, el trabajo de Justino *(Adversus Marcionem)* usado por Ireneo (cf. *Adv. haer.* l.4 c.6,2: Massuet, 4,6,2) y mencionado por Eusebio *(Hist. eccl.* l.4 c.11,8) se ha perdido.

[110] Cf. E. Dublanchy, *Marie:* DTC 9,2,2350.

[111] Ireneo, *Adversus haereses* l.3 c.17,1: Massuet, 3,16,2; Harvey, 2,83: MG 7,921.

[112] Ireneo, *Adversus haereses* l.3 c.25,2: Massuet, 3,21,4; Harvey, 2,116: MG 7,951.

Hijo de Dios», «siendo el Verbo como es, nació por María»; se anunció a María la nueva de que «haría nacer a Dios» [113]. Además de la Escritura, Ireneo saca sus conclusiones de la economía de la redención. Si el hombre había de ser salvado, Dios tenía que hacerse hombre, tenía que tomar una naturaleza humana de la naturaleza que había caído. Si su nacimiento de María no es real, tampoco es real nuestra redención [114].

También Tertuliano refuta las teorías de los gnósticos. Coincide casi siempre con Ireneo, y la creencia en la maternidad divina de María no cambia con su nueva postura. Mientras permanece en el seno de la fe católica, no duda de que el Hijo de Dios tomó carne en el seno de María. En el nacimiento de Cristo ve a un ser que es «Dios y Hombre unidos» [115], y el hecho de que Jesús se encerrara en el seno de su Madre y de que naciera de ella lo considera una verdad de fe [116]. Dice más: «el modelo más patente de la paciencia divina es el hecho de que el Hijo de Dios se sometiera a nacer de un seno de mujer [117]. Más tarde, a pesar de sus tendencias montanistas, Tertuliano continúa defendiendo una encarnación auténtica, sobre todo en sus obras *De la carne de Cristo* y *Contra Marción*. Los gnósticos decían que la novedad en el nacimiento de Cristo está en que «así como el Verbo de Dios se hizo carne sin el concurso de un padre humano, así también se prescinde de la carne de su Madre Virgen». Tertuliano lo refuta, diciendo que la novedad del nacimiento de Cristo está en que «su carne, que no nació por obra de varón, procede, sin embargo, de la carne» [118]; por tanto, si María no es su Madre, la Escritura no dice verdad; pero, si María es su Madre, Dios estuvo en su seno, porque «no se puede hablar de la carne que procede del seno de una madre, a no ser que haya nacido verdaderamente de aquel seno...» [119].

No está probado completamente que Hipólito, el primer antipapa, que murió mártir en el año 235, diera a María el título de «Madre de Dios» [120], pero sí que afirmó, literalmen-

[113] IRENEO, *Adversus haereses* l.3 c.20,3: Massuet, 3,19,3; HARVEY, 2,104: MG 7,941; l.3 c.30: Massuet, 3,21,10; HARVEY, 2,120: MG 7,955; l.5 c.19,1; HARVEY, 2,376: MG 7,1175.

[114] Cf. IRENEO, *Adversus haereses* l.3 c.31,1: Massuet, 3,22,1; HARVEY, 2,121: MG 7,956.

[115] TERTULIANO, *Apologeticum* c.21 n.13-14: CSEL 69,55-56.

[116] Cf. TERTULIANO, *De praescriptione haereticorum* c.13: CSEL 70,17-18.

[117] Cf. TERTULIANO, *De patientia* c.3: CSEL 47,3.

[118] TERTULIANO, *De carne Christi* c.21: CSEL 70,241-242.

[119] TERTULIANO, *De carne Christi* c.21: CSEL 70,243.

[120] El pasaje crucial está contenido en *De benedictionibus Iacob* c.1: «... José se desposó con María y se constituyó en testigo fidedigno de la Madre de Dios»: *Texte und Untersuchungen* vol.38 p.1ª. (Leipzig 1911) p.13. Desafortunadamente, no hay noticia del fragmento georgiano correspondiente; solamente

te, que María llevaba en su seno al Verbo de Dios, al Hijo de Dios [121]. Novaciano, otro sacerdote romano que ocupó una posición destacada entre el clero de Roma hacia el 250 y más tarde cayó en el cisma, es subordinacionista en su doctrina del *Logos*, pero apoya claramente estos dos puntos: Cristo nació de María, y Cristo es Dios y Hombre [122]. Cipriano, obispo de Cartago († 258), en su segundo libro de los *Testimonios*, escrito quizá antes del 249 y que «contiene el misterio de Cristo», incluye esta verdad: «que sería señal de su nacimiento el que había de nacer Hombre y Dios de una virgen, Hijo del hombre y de Dios», tomando de la Escritura el texto de Is 7,10 y del Gen 3,14-15 [123].

En el siglo IV ya se ha establecido claramente el título de Madre de Dios, y se aprecia con suficiente claridad su base teológica. El desarrollo de los acontecimientos es más dramático en el Oriente que en Occidente, empezando por el anuncio del obispo Alejandro, de Alejandría, en la deposición de Arrio, en el que emplea la palabra *theotókos* [124], siguiendo con la acusación de Juliano el Apóstata contra los cristianos: «No paráis de llamar a María Madre de Dios» [125], y terminando por el célebre anatema de Cirilo y Efeso: «aquel que no confiese que Emmanuel es Dios verdadero y que, por tanto, la Santa

tenemos el griego (cf. Texte und Untersuchungen vol.26 p.1.ª [Leipzig 1904] p.3). Hugo Rahner ha hecho un considerable esfuerzo para acreditar el texto griego, y concluye que Hipólito, hacia el 220, utiliza el título de Madre de Dios. Cf. *Hippolyti von Rom als Zeuge für den Ausdruk* Θεοτόκος: Zeitschrift für catholische Theologie 59 (1935) 73-81. Jouassard no está convencido; cf. *Marie à travers la patristique* p.86 nota 2.

[121] Cf. *De benedictionibus Iacob* c.27; *Texte und Untersuchungen* vol.38 p.1.ª p.11; *De antichristo* c.45: GCS, Hipólito, vol.1 p.2,28; *Contra Noetum* c.4: MG 10,809. El autor cristiano Hipólito, romano, se expresa en griego, luego debería ser discípulo de Ireneo, y ciertamente, *Irenea* es su soteriología, pués vuelve al concepto de recapitulación (cf. *Philosophumena* l.10 c.33,15: GCS, Hippolytus, vol.3,291). Su pensamiento sobre la maternidad de María es inequívoco: «Nos permite pensar, queridos hermanos, en Jesucristo, de acuerdo con la tradición de los apóstoles, que el Verbo de Dios bajó del cielo a las entrañas de la Santísima Virgen María, se encarnó en ella, asumiendo una naturaleza humana (quiero decir racional) igual a la de todos los hombres, excepto en el pecado, para poder salvar a la humanidad caída y ofrecer la inmortalidad a los que creyeran en su nombre... Como fue proclamado, así yo os lo transmito: El se nos muestra con una persona formada de la Virgen y del Espíritu Santo, como un hombre nuevo..., no como fantasma o ilusión, sino como hombre real en todo» (*Contra Noetum* c.17: MG 10,825-828; cf. c.15: MG 10,824-825).

[122] Cf. Novaciano, *De Trinitate* c.9: ML 3,927. La expresión usada en esta segunda sección (c.9-29) enseña la existencia de dos naturalezas en Cristo, doctrina muy interesante para la doctrina de la divina maternidad, poco influyente en la teología latina (cf. H. Rahner, *Die Marienkunde in der lateinischen Patristik* p.144).

[123] Cipriano, *Ad Quirinum testimonia* l.2 c.9: CSEL 3,73; cf. pref.: CSEL 3,35. Para la fecha cf. J. Quasten, *Patrology* vol.2 (Westminster, Md., 1953) p.363.

[124] Cf. Alejandro de Alejandría, *Epist. ad Alexandrum Const.* n.12: MG 18,568. El improvisado uso de este término, no aparentemente justificado, despierta la suposición de que Alejandro estuviese inspirado en una costumbre establecida (cf. Dublanchy, a.c., col.2351).

[125] Citado por Cirilo de Alejandría, *Contra Iulianum* l.8: MG 76,901.

Virgen es Madre de Dios, puesto que dio a luz en la carne al Verbo de Dios hecho carne, sea anatema» [126]. Aunque la postura de Occidente es más prosaica, no es por eso menos clara y decidida.

En la Galia, Hilario de Poitiers afirma sencillamente que María «fue Madre del Señor según la carne» [127], permaneciendo Dios como era y naciendo del seno de una virgen [128]. Y he aquí otra frase del mismo Padre, sencilla, preciosa y medio escondida: «María hizo, con respecto al *segundo hombre del cielo* (1 Cor 15,47), el papel de madre; le dio en su concepción y nacimiento lo que toda madre da al hijo de sus entrañas» [129].

Ambrosio usa el título de «Madre de Dios» en varios lugares, sin que se traduzca ningún sentimiento de novedad o desasosiego [130]. En las primeras frases de su defensa de la virginidad de María contra Helvidio, Jerónimo invoca a «Dios Padre para que muestre que la Madre de su Hijo fue virgen después del parto, como era virgen antes del matrimonio» [131]. Agustín no usa el título como tal, pero su pensamiento se muestra claramente: «Aunque Isabel concibió en su seno a un hombre lo mismo que María, sin embargo, Isabel concibió a un hombre solamente, y María a un hombre y a Dios» [132]. Cristo fue ungido con el Espíritu no en el momento de su bautismo, sino «cuando el Verbo de Dios se hizo carne, es decir, cuando la naturaleza humana... se unió a Dios Hijo en el seno de una virgen, formando una sola persona con El. Por esta razón confesamos que Cristo nació del Espíritu Santo y de la Virgen María» [133]. El Señor Dios, dice, «sin nacer de mujer, es el Hijo unigénito del Padre; sin intervención de hombre, es el Hijo único de su Madre» [134].

Vicente de Lerins († 450), tres años después de Efeso, dedicó un capítulo de sus *Commonitories* a la divina maternidad de María.

A causa de la unicidad de persona en Cristo, es doctrina

[126] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epist.* 17 n.12; ed. E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum* t.1 vol.1 p.1.ª (Berolini y Lipsiae 1927-30) 40; MG 77,120.

[127] HILARIO, *Tractatus in Ps.* 131 n.8: CSEL 22,668.

[128] Cf. HILARIO, *Tractatus in Ps.* 126 n.16: CSEL 22,624.

[129] HILARIO, *De Trinitate* l.10 n.17: «... quae officio usa materno, sexus sui naturam in conceptu et partu hominis executa est» (ML 10,356).

[130] Cf. AMBROSIO, *De virginibus* l.2 c.2 n.7; ed. FALLER, p.47; *Hexameron* l.5 c.20 n.65: CSEL 32,1,188-189; *Expositio evangelii secundum Lucam* l.2 n.26: CSEL 32,4,55.

[131] JERÓNIMO, *Adversus Helvidium* n.2: ML 23,194.

[132] AGUSTÍN, *Serm.* 289 n.2: ML 38,1308.

[133] AGUSTÍN, *De Trinitate* l.15 c.26 n.46: ML 42,1093-1094.

[134] AGUSTÍN, *Serm.* 195 n.2: ML 38,1018.

católica creer, y atea negar, que el Verbo de Dios, y no solamente su carne, nació de la Virgen.

> No quiera Dios, por tanto, que nadie intente quitar a Santa María sus privilegios de gracia divina y de gloria especial. Pues por un favor único del que es Dios y Señor nuestro e Hijo de María, ésta recibirá el nombre de *theotókos* de la manera más cierta y bendita. Pero la Virgen no es *theotókos* del modo que suponen ciertos herejes impíos (según esta herejía, María debe r llamada Madre de Dios solamente de nombre, puesto que dio a luz a un ser humano que más tarde llegó a ser Dios, como si habláramos de la madre de un sacerdote o de la madre de un obispo, y no es que la madre dé a luz al sacerdote o al obispo, sino al ser humano que más tarde ha de llegar a serlo). Yo digo que no es así, que María es *theotókos* porque... en su seno sagrado se llevó a cabo este misterio sacrosanto, que por razón de cierta unidad especial de persona, de una manera única, así como el Verbo encarnado es carne, así el hombre en Dios es Dios [135].

De este modo queda brevemente expuesta la tradición occidental. No es de extrañar que León el Magno, en su carta a Flaviano, dijera que Eutiques pudo muy bien aprender lo que tenía que creer sobre la encarnación sólo con haber «escuchado» aquella confesión común y universal por la que la congregación de los fieles reconoce su creencia en... Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, Nuestro Señor, que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María...» [136].

IV

Uno de los problemas más complejos en la mariología patrística es el planteado con respecto a la santidad de María, sobre todo en lo que se refiere a un aspecto candente del problema: el estado del alma de María en el momento de su concepción. Desde la era apostólica hasta el concilio de Nicea apenas encontramos referencias a este problema en el acervo literario de la cristiandad occidental. Tanto es así, que se impone preguntar: ¿se plantearon los cristianos, antes de Nicea, este problema?

Veamos algunos hechos que no carecen de significación. Primeramente, en los círculos paganos y judíos de la segunda mitad del siglo II, para atacar a Cristo indirectamente se lanzó la acusación de que su Madre era una mujer de reputación dudosa [137]. Sería interesantísimo estudiar la reacción del Oc-

[135] VICENTE DE LERINS, *Commonitorium* 1 c.15: ML 50,658.

[136] LEÓN, *Epist.* 28 c.2: ML 54,757. Cf. *Serm.* 21 c.3: «...Creator electa sibi matre, quam fecerat, quae salva integritate virginea, corporeae esset tantum ministra substantiae...» (ML 54,205).

[137] Cf. TERTULIANO, *De spectaculis* c.30: CSEL 20,29. La misma historia fue contada en el Oriente por Celso. Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* 1.1 c.28: GCS, Orígenes, vol.1,79.

cidente cristiano ante este ataque, pero no tenemos ninguna evidencia de su existencia; es razonable suponer que los cristianos que veían en María la antítesis de Eva y para los que la virginidad de María antes del anuncio de Gabriel era dogma de fe, debieron de reaccionar fuertemente, aunque quizá con menos estridencias que lo haría Tertuliano después [138]. Una cosa podemos afirmar con certeza: para el cristiano ortodoxo, María no apareció nunca como una mujer de mala reputación.

En segundo lugar se presenta aquí de manera singular la analogía Eva-María. Ireneo reconoció que el consentimiento de Nuestra Señora al programa de la redención, que estaba implícito en el momento de la encarnación, constituyó no solamente un acto de gran significación, sino también de valor moral excepcional, puesto que fue un acto de obediencia [139]. Es de lamentar que Ireneo no sacara ninguna conclusión al fijarse en la segunda Eva, especialmente en lo que respecta al estado de su alma antes del *fiat*. No sabemos si los Padres anteriores a Nicea sacaron de esta analogía consecuencias que indicaran la santidad de María. Le Bachelet, por ejemplo, renuncia a investigar el problema, diciendo: ¿Quién podría dar una respuesta cierta en uno u otro sentido? [140]

En tercer lugar, el adjetivo «santa» aparece delante de la palabra «virgen» a veces, aunque no demasiado a menudo. Hipólito, por ejemplo, afirma sin ninguna explicación que «el Verbo de Dios descendió a la Santa Virgen María» [141]. La dificultad estriba en que no está muy claro el sentido en que usa la palabra [142]. El vocablo *sanctus* o ἅγιος no tiene siempre un significado claramente delimitado en el uso eclesiástico, y no sabemos si Hipólito lo usa como un epíteto de alabanza, en un sentido vago, o como título de dignidad o de excelencia moral, o bien como muestra de respeto reservado para los que se han separado de las cosas profanas y están consagrados a Dios de alguna manera. Creemos, según esta evidencia, que Hipólito se confiesa a sí mismo ignorante.

Por último, hemos encontrado un testimonio que se refiere

[138] Cf. TERTULIANO, *De spectaculis* c.30. La reacción de Tertuliano fue provocada no tanto por el insulto hecho a la Madre de Dios cuanto por el ataque a su Hijo.

[139] Cf. IRENEO, *Adversus haereses* 1.3 c.32,1: Massuet, 3,22,4; HARVEY, 2,123-124: MG 7,958-959.

[140] X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*: DTC 27,874, concede que hay soluciones interesantes. Para el tratamiento de Le Bachelet, de los Padres occidentales, cf. col.872-893,979-983. Arguye que la descripción de Justino de Eva como virgen incorrupta implica la exención de toda corrupción en Eva, y el paralelismo exige una exención semejante en María. El argumento no es convincente. El ve contenido en la analogía patrística Eva-María el desarrollo que en los siglos siguientes iba a tener la doctrina sobre la santidad de María.

[141] HIPÓLITO, *Contra Noetum* c.17: MG 10,825.

[142] Cf. H. DELEHAYE, *Sanctus*: Analecta Bollandiana 28 (1909) 145-200.

más íntimamente a la santidad de María. Si el texto es genuino, existe un fragmento del salmo 22, con un comentario atribuido a Hipólito, en el que el exegeta romano escribió:

> El arca hecha de madera incorruptible (Ex 25,10) es el Salvador. En el arca está simbolizado el tabernáculo de su Cuerpo, que no podía descomponerse ni engendraba corrupción pecaminosa... El Señor era sin pecado porque en su humanidad había tomado carne de la madera incorruptible, es decir, de la Virgen y del Espíritu Santo, adornada por dentro y por fuera como con oro purísimo por el Verbo de Dios [143].

El autor se refiere directamente a la pureza de Cristo, pero en el razonamiento se ve claro que a sus ojos aparece la Virgen, la madera incorruptible de donde Jesús tomó su humanidad, también toda pura y toda santa. Aunque el significado es en sí mismo claro, no queda precisada la naturaleza de su pureza, esto es, su incorruptibilidad.

En resumen, los datos que tenemos, aunque pocos, indican suficientemente que los escritores occidentales anteriores a Nicea no dudaban en otorgar a María santidad y pureza. No nos creemos justificados en sacar conclusiones ciertas sobre la naturaleza de su santidad y tampoco en presentar a los Padres como portadores de una tradición histórica, atribuyéndoles una creencia formal en la Inmaculada Concepción.

Veamos ahora una corriente contraria a la tesis de la santidad de María en esta época. Existe una fórmula general que expresa el principio de que solamente Cristo vivió sin pecado, y así lo formula Tertuliano de modo inconfundible:

> Así, algunos hombres son buenos y otros malos, aunque sus almas pertenecen a una misma especie. Hay algo de bondad en los peores de los hombres, y hasta el mejor lleva algo de mal dentro de sí. Sólo Dios no tiene pecado, y el único hombre sin pecado es Cristo, puesto que es también Dios [144].

No se puede deducir de aquí, ni siquiera de modo implícito, que María viviera sin pecado. Hay una impecabilidad que es fruto de la naturaleza, y ésta, según el recto pensamiento cristiano, ha sido siempre prerrogativa exclusiva de Dios. Otra impecabilidad sería fruto de la gracia, y ésta es teóricamente compatible con el vivir humano. No sabemos si Tertuliano creyó posible esta impecabilidad dada por Dios en el orden concreto de las cosas. Parece negarlo en esta frase: «El mejor de entre nosotros lleva algo de malo dentro de sí».

[143] HIPÓLITO, *In Ps.* 22. Citado por TEODORETO, *Dialogus* 1: MG 10,610. 864-865.

[144] TERTULIANO, *De anima* c.41 n.3: ed. J. WASZINK (Amsterdam 1947) 357; tr. E. A. QUAIN, en *Fathers of the Church* vol.10 (Nueva York 1950) p.273.

Sea ello como fuere, las dificultades crecen cuando se mencionan defectos específicos de María. Si creemos a Tertuliano, Cristo acusó públicamente a su Madre de falta de fe cuando preguntó: «¿Quién es mi Madre y quiénes son mis hermanos?» [145]. Según el cartaginés, parece ser que María se mantuvo alejada de Jesús, mientras Marta y los demás se mantenían constantemente en contacto con El. Al quedarse fuera, se hizo culpable de incredulidad *(incredulitas)*; cuando quiso llamarlo, apartándole de su trabajo, se mostró inoportuna; y si creemos a Ireneo, cuya teología mariana está por otra parte llena de reverencia, Jesús refrenó la «prisa inoportuna» de María en Caná y su impaciencia por adelantar el milagro de la conversión del agua en vino [146].

La objeción de Ireneo apenas tiene relación con lo que nos ocupa. El obispo de Lyón califica la petición de María de inoportuna; dice que fue hecha a destiempo, pero no que fuera pecaminosa. Tertuliano, por el contrario, se muestra claro y muy duro, y aunque su acusación sea explicable, como hecha en medio de una ardiente polémica en la que no se tenían en cuenta las consecuencias, de todas maneras ahí ha quedado como una acusación sincera. Aunque entonces sentía manifiesto interés por el montanismo, no tenemos ninguna indicación de que crea estar atacando una creencia contraria a la expuesta o una enseñanza oficial sobre ella [147]. No podríamos decir, en vista de esto, que Tertuliano representa una tradición extendida, pero sí es cierto que en Africa, en los albores del siglo III, no se consideraban incompatibles las deficiencias morales con la dignidad de ser Madre de Dios [148].

Hay un momento crucial en la conciencia mariológica de Occidente: la publicación en el 377 de los tres libros de Ambrosio *sobre la virginidad*, dirigidos a su hermana Marcelina. La inspiración de su retrato de María no es puramente local —cuando nos pinta a la aristocrática virgen contemporánea dedicada por entero al ascetismo cristiano—, sino que procede

[145] Cf. TERTULIANO, *De carne Christi* c.7: CSEL 70,210-212. En el mismo capítulo, Tertuliano añade otra interpretación: «En la madre repudiada hay una figura de la sinagoga, y en los hermanos de Jesús incrédulos una figura de los judíos». Cf. también la alegada indignación de Jesús y la repudiación de su Madre y de sus hermanos, en *Adversus Marcionem* l.4 c.19: CSEL 47,483.

[146] Cf. IRENEO, *Adversus haereses* l.3 c.17,7: Massuet, 3,16,7; HARVEY 2,88: MG 7,926.

[147] El problema más acuciante que queremos reflejar es la controversia del Oriente, años después de haber predicado Orígenes al pueblo de Cesárea que la espada del dolor es la experiencia de María del escándalo ante la pasión de su Hijo, espada de desconfianza, de incertidumbre. Más espantosa fue la resonancia teológica. «Si ella no experimentó el escándalo en la pasión de su Hijo, Jesús no murió por su pecado» (*In Luc.* hom.17: GCS, Orígenes, vol.9,116-118).

[148] Cf. JOUASSARD, *Le problème de la sainteté* p.18.

de una fuente típicamente oriental, del libro de Atanasio sobre la virginidad [149].

La influencia de Atanasio fue afortunada, aunque sólo sea porque reforzó las ideas sobre la santidad de María que corrían por Occidente en el siglo IV. Por ejemplo, en la Galia, Hilario de Poitiers no tiene inconveniente en enlazar su profunda reverencia por la virginidad de María con un tortuoso pasaje en el que la Virgen parece destinada a pasar por el juicio de Dios [150]. También él insiste en que solamente Nuestro Señor es impecable, y ello en virtud de su nacimiento excepcional [151]. En Roma, Mario Victorino hace extensiva específicamente a María la imperfección que atribuye a toda mujer. *El Ambrosiáster* interpreta la espada de dolor de Simeón como la duda de María en el momento de la muerte del Señor, duda que cesó solamente en la resurrección [152]. El obispo Optato de Mileve, en Africa († hacia el 400), afirma que solamente la carne de Cristo es impecable a causa de su singular concepción; solamente Cristo es perfectamente santo; el resto de la humanidad somos «medio perfectos»; todo hombre, aunque sea hijo de cristianos, viene al mundo con un espíritu manchado [153]. Y en España, el obispo Gregorio de Elvira, cerca de Granada, parece contar a María entre los antecesores del Redentor, los cuales transmitieron a éste un cuerpo manchado y predispuesto al pecado [154].

Y, sin embargo, existía un ambiente, un sentir y un pensar que prometían acoger con entusiasmo las ideas de Ambrosio, especialmente en el norte de Italia, donde la influencia del ascetismo de Atanasio y su estancia en el país habían preparado ya los caminos. Así se explica que Zenón de Verona diga que María, como las vírgenes a las que dirige, era «santa en

[149] Es cierto que poseemos una importante producción en una traducción copta descubierta y editada por L. Th. LEFORT, *S. Athanase: Sur la virginité*: Muséon 42 (1929) 197-275. Para la influencia de este trabajo en Ambrosio cf. LEFORT, *Athanase, Ambroise et Chenoute «Sur la virginité»*: Muséon 48 (1935) 55-73.

[150] Cf. HILARIO, *Tractatus in Ps.* 118, Gimel, n.12: CSEL 22,384. Jouassard piensa que esto debería ser una cuestión de faltas que tiene poca importancia (cf. *Marie à travers la patristique* p.102 nota 6). La nota en ML 9,523 llama la atención sobre el apunte marginal de Erasmo: «Aliud sentiunt, qui liberant eam a peccato originis».

[151] Cf. HILARIO, o.c., Vau, n.6: CSEL 22,414; ibid. n.8: CSEL 22,478: *De Trinitate* l.10 c.25: ML 10,364-366. En Hilario no es insuperable el problema de que María fue santificada en la hora de la anunciación, y que el Espíritu Santo confirmó su debilidad (aparentemente corporal). Cf. *De Trinitate* l.2 c.26: ML 10,67-68.

[152] Cf. MARIO VICTORINO, *In Epist. Pauli ad Galatas* l.2: ML 8,1176-1177. AMBROSIASTER, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* c.76 n.2: CSEL 50,131.

Cf. OPTATUS, *Contra Parmenianum Donatistam* l.1 c.8: CSEL 26,9-10; l.4 c.7: CSEL 26,212; l.2 c.20: CSEL 26,55-56; l.4 c.6; CSEL 26,110.

[154] Cf. GREGORIO DE ELVIRA, *Hom. in Cant. Canticorum*: Bulletin de littérature ecclésiastique 7 (1906) 232-254.

cuerpo y espíritu», y afirma que María había «merecido» llevar en su seno al Salvador de las almas [155].

La actitud de Ambrosio con respecto a María es algo nuevo dentro de la literatura latina. Para él, María es virgen no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, modelo de todas las virtudes, que practica con perfección. En su retrato de la Virgen no hay la más pequeña sombra ni la menor imperfección [156]. Esta visión de María inspirará a Ambrosio durante toda su vida y le hará ampliar sus puntos de vista. Diez años después atribuye a María la plenitud de gracia, fundada en su maternidad divina:

> Esta salutación (llena de gracia) estaba reservada solamente a María, porque sólo de ella puede decirse, con verdad, que estuvo llena de gracia, que recibió una gracia que sólo ella ha ganado, la de ser llena del Autor de la gracia [157].

Puede ser que Ambrosio se limite a igualar la expresión «llena de gracia» con la de «Madre de Dios», y así puede deducirse de sus palabras. Por otra parte, en un sermón sobre el salmo 118, que es más o menos del mismo tiempo, el obispo de Milán se refiere a María con la frase «una virgen libre, por la gracia, de toda mancha de pecado» [158]. Los defensores de la Inmaculada Concepción usan con mucha frecuencia este texto, pensando que no se debe entender la frase como refiriéndose a pecados actuales o personales, sino que debe entenderse en un sentido ilimitado [159]. Por otra parte, no parece que Ambrosio se diera cuenta de los significados implícitos de esta frase. Sea como fuere, el germen de un futuro desarrollo está aquí especialmente patente, puesto que queda claro que en el pensamiento de Ambrosio, si queremos saber lo que es María, debemos tener en cuenta qué cualidades convienen a una madre como ella [160].

Encontramos a principios del siglo v un poeta español, Prudencio († después del 405), que, refiriéndose al papel de

[155] ZENÓN, *Tractatus* l.1 tr.5,3; l.2 tr.8,2: ML 11,303.414. En l.1 tr.13,10, Zenón cree ver en María faltas morales de las que se vio libre antes de la encarnación o simultáneamente a ella (ML 11,352).

[156] Cf. AMBROSIO, *De virginibus* l.2 c.2 n.6-18: ed. FALLER, p.47-52. Para una panorámica de la vida ascética del siglo IV y de la virginidad y del lugar que en ello ocupa Ambrosio, cf. F. HOMES DUDDEN, o.c., vol.1 p.144-159.

[157] AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* l.3 n.9: CSEL 32,4,45-46.

[158] AMBROSIO, *Expositio in Ps.* 118 serm.22 n.30: ML 15,1599 (ed. 1866).

[159] Cf. LE BACHELET, a.c., p.882.

[160] Cf. AMBROSIO, *Epist.* 63 n.110: ML 16,1270-1272. Jerónimo es vago en lo concerniente a la santidad de María. Para el Oriente, María es la Puerta de Ezequiel, figura de su perpetua virginidad; la puerta esta «siempre cerrada y llena de luz» (*Epist.* 49 n.21: CSEL 54,386). La idea esta aceptada en su plenitud y acentuada en otros tratados: María es una nube que nunca está oscura, «siempre llena de luz» (*Hom. in psalmos:* ed. G. MORIN, *Anecdota Maredsolana* vol.3,65).

María como nueva Eva, representa a la serpiente con la cabeza aplastada por el pie de Nuestra Señora, que, por ser la Madre de Dios, había permanecido limpia de todo veneno[161]. De nuevo nos encontramos con que este texto, tal como se escribió, puede interpretarse como excluyendo de María toda posibilidad de pecado desde el primer momento de su existencia, y de nuevo nos queda la duda de si Prudencio se refirió a una idea de pecado total y general.

La situación se aclara en cierto modo en tiempos de Agustín y los pelagianos. Podemos distinguir dos momentos muy significativos. En el primero (415), Agustín se enfrenta con Pelagio con motivo del tema de la santidad personal de María y de su carencia de pecado actual; en el segundo (428) contesta a Julián de Eclano sobre la teoría de la concepción de la Virgen y de su carencia de pecado original.

Pelagio no se contentó con negar la existencia del pecado original, sino que afirma que la descendencia de Adán tiene poder para vivir una vida de justicia, para observar toda la ley moral con sus propias fuerzas. Para apoyar su teoría citaba a unos cuantos individuos, hombres y mujeres, del Antiguo y Nuevo Testamento que habían vivido de esta manera. Los nombres que cita van desde Abel y Abrahán hasta José y Juan, desde Débora a Isabel «y también la Madre de Nuestro Señor y Salvador, a la que debemos confesar libre de pecado». Ambrosio no había encontrado imperfección en María; Pelagio sienta el principio de que en ella no puede encontrarse imperfección.

La respuesta de Agustín tiene dos aspectos. Por una parte afirma que solamente María está libre de pecado y que su impecabilidad es un triunfo no de la naturaleza, sino de la gracia, y esto fundado en la maternidad divina, «con excepción, por tanto».

> ... Exceptuando, pues, a la Santísima Virgen María, acerca de la cual, por el honor debido a Nuestro Señor, cuando se trata de pecados, no quiero mover absolutamente ninguna cuestión (porque sabemos que a ella le fue conferida más gracia para vencer por todos sus flancos al pecado, pues mereció concebir y dar a luz al que nos consta que no tuvo pecado alguno); exceptuando, digo, a esta Virgen, si pudiéramos reunir a todos aquellos santos y santas cuando vivían sobre la tierra y preguntarles si estaban exentes de todo pecado, ¿cómo pensamos que habían de responder?... Cualquiera que haya sido la excelencia de su santidad, en caso de poderles preguntar, ¿no hubieran respondido al unísono: «Si decimos que no hemos cometido pecado, nos engañamos y la verdad está ausente de nosotros»? (1 Io 1,8)[162].

[161] Cf. PRUDENCIO, *Cathemerinon* 3 p.146-155: CSEL 61,18.
[162] AGUSTÍN, *De natura et gratia* c.36 n.42: CSEL 60,263-264.

Se puede contestar que Agustín parece dejar a un lado la discusión del problema que nos ocupa sobre la santidad de María, pero parece más probable que su pregunta no sea en realidad una pregunta, sino una forma de declarar su firme convicción de que el pecado actual es incompatible con la divina maternidad y, en consecuencia, constituye un hito en el desarrollo de la conciencia occidental sobre la impecabilidad de María [163].

Julián de Eclano, después de su destitución, elevó la discusión al nivel del pecado original. Según él, todo hombre nace sin pecado, y como prueba única de su postura cita a María. Para atacar la doctrina del pecado original establece un paralelo entre su enemigo Agustín y el hereje Joviniano, dando la razón a este último: «Ille virginitatem Mariae partus conditione dissolvit; ut ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis» [164]. Afirma así Julián que Joviniano atacó la virginidad de María, al admitir que en el nacimiento de su Hijo se dieron todas las circunstancias que normalmente acompañan a este hecho, mientras que Agustín entrega a María al poder del demonio cuando dice que el pecado original es inseparable de la generación humana.

En la respuesta de Agustín se encuentran frases de las más apasionadamente discutidas en la literatura cristiana: «Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo, quia ipsa conditio solvitur gratiam renascendi» [165]. Existen numerosas interpretaciones de esta frase, de las que no podemos ocuparnos aquí, y, por tanto, nos limitaremos a dividir a los autores en dos grandes grupos. Los dos están de acuerdo en un punto: Agustín niega que su doctrina del pecado original ponga a María en manos del demonio a causa de las circunstancias de su nacimiento. El primer grupo sostiene que no existe tal entrega de María al demonio, puesto que la gracia de la regeneración anula inmediatamente esta condición, haciéndola desaparecer. «Conditio nascendi» es sinónimo de nacimiento en pecado original; «gratia renascendi» incluye necesariamente un paso del pecado a la justificación después del nacimiento, es decir, un renacimiento espiritual, que no pue-

[163] Algunos teólogos arguyen que el texto, indirecta o implícitamente, rechaza el pecado original como bien. En el contexto lo admiten. Agustín habla de pecado actual, pero admite ciertas reservas de que ella estuviese exenta de todo pecado. El honor de Cristo, sobre el que se apoya esta conclusión, no es menos incompatible con la hipótesis de pecado original que con la afirmación de pecado actual (cf. LE BACHELET, a.c., col.883).

[164] AGUSTÍN, *Opus imperfectum contra Iulianum* l.4 c.122: ML 45,1417. Agustín aduce esta objeción del cuarto libro de Juliano *Ad Florum*, escrito hacia el 421, como no más cierta que aquélla.

[165] AGUSTÍN, *Opus imperfectum contra Iulianum* l.4 c.122: ML 45,1418.

de entenderse a menos que se suponga una muerte espiritual anterior. Y la doctrina de Agustín sobre la universalidad del pecado original y sobre el método de su propagación desecha cualquier excepción en el caso de María. Esta interpretación contraria a una concepción inmaculada fue la postura agustiniana claramente establecida durante varios siglos; cierta o equivocada ejerció una gran influencia en el Occidente, y aun después de la *Ineffabilis Deus* cuenta con el apoyo de teólogos de altura [166].

La segunda escuela niega que esta interpretación sea apodíctica. Según ellos, no existe la posibilidad de una entrega de María al demonio, puesto que la gracia de la regeneración anula sencillamente la condición del nacimiento (pecado original) evitando su realización en María. La «conditio nascendi» no es un hecho, sino una ley. La «gratia renascendi» no quiere decir, ni en sí misma ni en el pensamiento de Agustín, que se trate del perdón de un pecado ya contraído. La doctrina de Agustín sobre el pecado original y sobre la manera de transmitirse no es un obstáculo insuperable para reconocer que existe un privilegio en favor de la Madre de Dios, puesto que la inmunidad de María del pecado original no se considera como un derecho de nacimiento, sino como un don puramente gratuito. Si suponemos lo contrario, Agustín hubiera apoyado la idea de la entrega de la Virgen al demonio, a pesar de sus protestas [167].

Sea como fuere, la especulación latina sobre la santidad de María recibió de Agustín una orientación doble. Con respecto

[166] Cf. PH. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustinus* p.183-233; L. SALTET, *Saint Augustin et l'Immaculée Conception:* Bulletin de littérature ecclésiastique 11 (1910) 161-166; B. CAPELLE, *La pensée de saint Augustin sur l'Immaculée Conception:* Recherches de Théologie ancienne et médiévale 4 (1932) 361-370; J. GÖTZ, *Augustin und die Immaculata Conceptio:* Theologie und Glaube 25 (1933) 739-744; A. DUFOURCQ, *Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée Conception et à l'Assomption aux V et VI siècles* (Paris 1946) p.12-15; JOUASSARD, *Le problème de la sainteté* p.25; B. ALTANER, *Patrologie* 3.ª ed. (Freiburg 1951) p.389.

[167] Cf. LE BACHELET, a.c., col.884-885.889-890. Una defensa más detallada de esta interpretación la ofrece F. S. MÜLLER, *Augustinus amicus an adversarius Immaculatae Conceptionis?:* Miscellanea Agostiniana 2 (Roma 1931) 885-914. La contestación de Charles Boyer a Capelle es típica y puntualiza: *a)* La concepción de pecado en María exige solamente que ella tenga la obligación de concebir a una criatura con pecado, a no ser que interviniese la gracia de Dios. *b)* El texto *excepta itaque Maria* está directamente referido al pecado actual, pero la afirmación es tan general y la razón dada tan universal, que ellos dejan atrás el aspecto dist ntivo del límite del problema. *c)* El *transcribimus* envuelve a Agustín injustificablemente en contradicción, a no ser que el *gratia renascendi* signifique una gracia preservativa conceptuada solamente posterior a la con- [illegible] de María (cf. *Bulletin augustinien:* Gregorianum 11 [1933] 93-96). [illegible] misma importancia es un sermón predicado por Agustín en 413 sobre [illegible]iento del Bautista. Niega que nadie, excepto Juan, se ha librado de la [illegible]versal proclamada en Rom 5,12. Este razonamiento es muy significativo: [illegible] plane praeter peccatum natum, quem invenis praeter Adam natum... [illegible]le qui voluit ab ea (sententia) esse separatus, per virginem est venire [illegible]us» (*Serm.* 223 n.12: ML 38,1335).

a los pecados actuales, el Occidente no encontraría dificultad, a partir de este momento, de reconocer en María una perfección sin mancha. En cuanto al pecado original, habían de pasar algunos siglos antes de que se libraran de aquella falsa idea sacada de la conceptuación antipelagiana y de la interpretación de estas cinco palabras, tan fáciles de interpretar una a una: *ipsa conditio solvitur gratia renascendi*. En el pensamiento patrístico después de Agustín se pueden observar dos tendencias diferentes, que se refieren al tema de la perfección en María. Una de ellas es negativa, apoyada en el antipelagianismo de Agustín. Esta acentúa la universalidad del pecado original y hace correlativa la idea de pecado heredado y de toda concepción basada en una concupiscencia pecaminosa. La idea básica queda resumida en las palabras de León el Grande: «Sólo el Señor Jesucristo entre todos los hijos de los hombres nació inocente, porque fue el único concebido sin intervención de concupiscencia carnal» [168]. La misma idea puede verse en San Fulgencio, obispo de Ruspe, en Africa († 533), el teólogo más destacado de su tiempo; en el papa Gregorio el Grande († 604), que vivió al final del siglo VI, y un siglo más tarde también las expone el Venerable Beda, un sabio de gran renombre en Inglaterra [169]. Aun desde el punto de vista óptimo, esta exposición es ambigua; abre la puerta a futuras controversias de carácter grave y no es la más a propósito para ayudar a que se desarrolle la creencia en la Inmaculada Concepción.

Al mismo tiempo existe una corriente positiva más favorable. Esta no afirma solamente que María sea la segunda Eva, instrumento de nuestra salvación [170], o que los méritos que adquirió la levantaron por encima de los ángeles hasta el trono de la Divinidad [171], sino que dice más: Pedro Crisólogo declara que Nuestra Señora quedó destinada a Cristo desde su propia concepción, mientras que Máximo de Turín, contemporáneo de León I, afirma que María era digno trono de Cristo, no tanto a causa de su virginidad física como en virtud de las gracias especiales que no se para a detallar [172]. Los poetas

[168] LEÓN, *Serm.* 25 c.5: ML 54,211.

[169] Cf. FULGENCIO, *De veritate praedestinationis et gratia Dei* l.2 c.2 n.5: ML 65,605; GREGORIO, *Moralia in Iob* l.18 c.52 n.84: ML 76,89; BEDA, *Hom. gen.* l.1 hom.2, *In festo annuntiationis*: ML 94,13. De este concepto se deriva la tesis de que la concepción de María fue una concepción de pecado, porque fue concebida en iniquidad (cf. FULGENCIO, *Epist.* 17 c.6 n.13: ML 65,458). De aquí la teoría de una necesaria purificación de María a la hora de la anunciación (cf. LEÓN, *Serm.* 22 c.3: ML 54,196; BEDA, o.c.: ML 94,12).

[170] Cf. MÁXIMO DE TURÍN, *Hom.* 15: ML 57,254.

[171] Cf. GREGORIO MAGNO, *In 1 Regum expositiones* l.1 c.1 n.5: ML 79,25.

[172] Cf. PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 140: ML 52,576; MÁXIMO, *Hom.* 6: ML 57, 235. Sobre la argumentación de Dufourcq (o.c.) a Máximo y sobre algunas de las *Actas de los mártires*, cf. la crítica de B. Capelle en Bulletin de Théologie ancienne et médiévale 5 (1946-1947) 255-256.

Sedulio y Venancio Fortunato cantan las glorias de María en un lenguaje que no admite la idea de pecado, pero tan indefinido, que sólo provoca asombro en el que considera el estado del alma de María en el momento de su concepción [173].

Desde un punto de vista histórico, la ventaja del Occidente sobre el Oriente con respecto a la consideración de la santidad de María—debida principalmente a Ambrosio y a Agustín—se vio retardada por las palabras de Agustín, que constituían una barrera en el camino hacia la Inmaculada Concepción. Este obstáculo no existió en el Oriente.

Desde un punto de vista teológico, debemos encararnos con una evolución. De los datos filológicos que poseemos no parece que pueda deducirse que la doctrina de la impecabilidad de María o de su inmaculada concepción se enseñara claramente como doctrina católica de la era patrística occidental [174]. Sin embargo, se puede justificar la conclusión de una teología posterior sobre este punto, si nos fijamos en ciertos principios generales y fundamentales que no están claramente establecidos, sino apenas diseñados, en las consideraciones sobre las consecuencias de la divina maternidad, la perfecta virginidad de Nuestra Señora y la teoría de la segunda Eva. La teología ha llegado así a afirmar que la impecabilidad de Nuestra Señora desde el primer instante de su existencia es una verdad implícitamente revelada por Dios e implícitamente transmitida por la Iglesia primitiva [175].

V

Al estudiar todo lo concerniente a los últimos momentos de la vida de María, los teólogos tropiezan con las mismas dificultades que encontraron en el estudio de su nacimiento. A causa del estado de los testimonios resulta difícil comprender el pensamiento de los Santos Padres. Hay que considerar que, durante un período bastante largo, el problema que se presenta no es el de negar la asunción [176], sino sencillamente

[173] Cf. SEDULIO, *Paschale carmen* l.2 v.28-31: CSEL 10,46; FORTUNATO, *Miscellanea* l.8 c.7: ML 88,277.281.

[174] Cf. JOUASSARD, *Le problème de la sainteté* p.26-27.

[175] Sobre la dificultad del problema de la exegesis patrística de Gen 3,15, cf. L. DREWNIAK, *Die mariologische Deutung von Gen 3,15 in der Väterzeit* (Breslau 1934). También la controversia entre H. Lennerz y G. M. Roschini en Gregorianum 24 (1943) 347-366; 27 (1946) 300-318; Marianum 7 (1944) 76-96; 8 (1946) 293-299. La posición de Roschini es la de que existe una patrística genuina que admite una interpretación mariológica del Protoevangelio, y que Pío IX afirma esto en la bula *Ineffabilis Deus*. Lennerz ve una contradicción entre ambas consideraciones. Cf. también D. UNGER, O. F. M. Cap., *The first-Gospel, Genesis 3,15* (S. Buenaventura, N. Y. 1954) p.90-235.

[176] M. Jugie, por ejemplo, en su obra monumental, *La mort et l'Assomption de la sainte Vierge* (Ciudad del Vaticano 1944), no solamente afirma que no hay

la falta de interés sobre este tema [177]. En consecuencia, los teólogos han llegado a hablar del silencio que durante tres siglos ha observado la cristiandad con respecto a los últimos momentos de María. Una tendencia contraria opone que este silencio es relativo, que es un silencio superficial, que fue entonces inevitable y puede ser para nosotros elocuente [178].

Nos parece que de hecho los dos grupos tienen razón. La Iglesia primitiva no habla del destino de María, no nos da ningún documento que trate de este tema explícitamente hasta siglo y medio después de Nicea. El despertar del interés por este tema [179] en Occidente es un proceso muy lento y más lento que en el Oriente, donde hasta el 377 no aparecerá el trabajo de Epifanio con sus tres hipótesis sobre el final de la vida de María. Aun en el momento de mayor fe popular no parece que existió en el Occidente un movimiento teológico que pueda compararse con las producciones homiléticas del Oriente. Los testimonios de interés sobre este tema son tan escasos en Occidente, que podemos permitirnos estudiarlos con detalle.

Las alusiones al momento final de María, bien en afirmaciones o en meras conjeturas, empiezan a aparecer al finalizar el siglo IV, al mismo tiempo, por lo tanto, que Epifanio publica sus tres hipótesis; pero estas manifestaciones apenas tocan el problema, y cuando lo hacen, siempre con marcada incertidumbre. Ticonio, un teólogo seglar que formaba en las filas de los donatistas, aunque de modo tan independiente que fue excomulgado por su propia secta, parece identificar a María con la mujer del Apocalipsis y referirse a la realización de un «gran misterio» en ella [180]. Las palabras de Ambrosio son más específicas, pero no más satisfactorias. Estudiando la profecía de Simeón sobre la espada de dolor que atravesaría el corazón

un testimonio patrístico sobre la asunción anterior a Nicea, sino que insiste en que a principios del siglo V no está absolutamente claro y explícito el testimonio de la gloriosa asunción como pensamiento en la teología católica de entonces (cf. p.56-101). Esta conclusión la aprovecha B. ALTANER, *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. V. M.*: Theologische Revue 45 (1949) 135. Cf. también E. RECLA, *Il silenzio e la dottrina dei Padri sull'Assunzione*, en *Atti del Congresso Nazionale Mariano (1947) dei Frati Minori d'Italia* (Roma 1948) p.33-72.

[177] Cf. J. JOUASSARD, *L'Assomption corporelle de la sainte Vierge et la patristique, en Assomption de Marie:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, 1948 (París 1949) p.102.

[178] Cf. O. FALLER, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem b. Mariae Virginis* (Roma 1946) p.129.

[179] Cf. EPIFANIO, *Panarion* 78 c.23: «Para otros, la Santísima Virgen murió y fue enterrada..., o fue martirizada, o no murió...» (GCS 37,474). Sobre el silencio de las Escrituras y «la extraordinaria naturaleza del privilegio», cf. *Panarion* 78 c.10-11: GCS 37,461-462. Para los problemas implícitos en el pensamiento de Epifanio, cf. JUGIE, o.c., p.77-81; FALLER, o.c., p.33-43, en Theologische Revue 44 (1948) 131-133.

[180] El punto de vista de Ticonio es transmitido por Casiodoro en *Complexiones in Apocalypsin* n.61: ML 70,1411.

de la Virgen, afirma que Nuestra Señora no murió de muerte violenta, y no existe prueba de Escritura que apoye lo contrario [181]. Pero Ambrosio no aclara cómo fue la partida de María de este mundo. En una de sus obras nos presenta la hipótesis del deseo de María de resucitar con Jesús si hubiera tenido que morir con El [182], y después insinúa que este deseo no quedó frustrado; pero él mismo echa por tierra esta conclusión, declarando abiertamente en otro lugar que solamente Cristo ha resucitado para siempre [183].

Paulino de Nola (431) pide a Agustín que le declare su pensamiento sobre la profecía de Simeón; tampoco él, lo mismo que Ambrosio, tiene conocimiento de ningún documento en el que se hable de María muriendo de modo violento [184]. Al contestarle Agustín, hace alusión a una carta suya en la que se refiere el texto de Lucas. Esta carta no ha llegado hasta nosotros, pero en ella comunica a Paulino que coincide con él en la interpretación del pasaje de la Escritura [185]. En otros lugares se pueden recoger frases muy claras en las que afirma que María murió: que murió después que su Hijo, que murió virgen y que murió, lo mismo que Adán, a consecuencia del pecado [186].

Por último, nos encontramos con que Jerónimo, que conoció las tradiciones locales de Tierra Santa, por lo menos tan bien como Epifanio, no hace ninguna indicación sobre tradición histórica que se refiera a la muerte de Nuestra Señora, a su tumba o a su asunción [187]. Quizá pueda explicarse su silencio, pero el hecho permanece.

En resumen, las alusiones al final de la vida de María en la patrística de los tiempos que van de Nicea a Efeso son raras e insignificantes.

El primer texto que expresamente se refiere, en Occidente, a este asunto es el *Transitus beatae Mariae*, en el evangelio apócrifo llamado el *Pseudo Melito*, que procede, posiblemente,

[181] Cf. AMBROSIO, *Expositio evangelii secundum Lucam* l.2 n.61: CSEL 32, 4,74.
[182] Cf. AMBROSIO, *De institutione virginis* c.7 n.49: ML 16,333.
[183] Cf. AMBROSIO, *De interpellatione Iob et David* l.1 c.7 n.25: CSEL 32,2,227.
[184] Cf. PAULINO, *Epist.* 50 n.17-18: CSEL 29,419-423. La misma carta contiene fragmentos de otras cartas de Agustín (*Epist.* 121 n.17-18: CSEL 34,2, 737-742).
[185] Cf. AGUSTÍN, *Epist.* 149 n.33: CSEL 44,387-379.
[186] Cf. A[illegible]STIN, *In evangelium Ioannis* tr.8 n.9: ML 35,1456; *De catechizandis rudibus* [illegible] 40: ML 40,339; *Enarratio in ps.34* serm.2 n.3: ML 36,335.
[187] Cf. [illegible]ANER en Theologische Revue 44 (1948) 133-134. La tesis de J. Niessen (*Die M*[illegible]*ie des hl. Hieronymus*, Munster 1913) consiste en que Jerónimo [illegible] ant[illegible]ipada resurrección de María en tres pasajes (*Ad Rufinum* l.2 n.5: M[illegible]; [illegible] *Ioannem Hieros.* n.31: ML 23,399; *Epist.* 75 n.2: ML 22,687). Cf. [illegible], o.c., p.65 y nota 2.

del siglo vi [188]. Es muy interesante esta relación, en primer lugar, porque afirma, sin lugar a dudas, la muerte y el entierro de María y la reunión inmediata de su cuerpo y de su alma y la asunción de ambos al cielo. Es muy significativo también, pensando en la teología actual de la asunción, que une este privilegio de un modo causal con la maternidad divina de María y su virginidad y destaca el paralelismo que debe existir entre Cristo y su Madre en la victoria sobre la muerte [189]. La relación del *Pseudo Melito*, lo mismo que el resto del *Transitus*, no tiene indudablemente ningún valor histórico, es decir, no es un relato cierto de la muerte de María y de su asunción corporal, y desde este punto de vista está justificado el historiador que lo rechace. A pesar de todo, este texto tiene un gran valor teológico. Históricamente nos sirve de testigo indisputable del sentimiento de los fieles, de su creciente admiración por la dignidad de María; y esto, aunque no podamos especificar cuándo empezó esta admiración ni señalarle unos límites geográficos. En cuanto a su valor teológico, las premisas de este postulado son válidas no solamente desde un punto de vista piadoso, sino también para la teología científica. Cronológicamente, el próximo autor que se ocupa de este problema en el Occidente es Gregorio, obispo de Tours, en la Galia, hacia el año 590. Apoyándose probablemente no en el *Pseudo Melito*, sino en un *Transitus* siríaco del siglo v, afirma con sencillez:

> Después, los apóstoles se repartieron por diferentes países para predicar la palabra de Dios. Más tarde, la bienaventurada María llegó al fin de su vida y fue llamada para salir de este mundo. Entonces todos los apóstoles vinieron a reunirse en la casa de María y, al saber que debía salir del mundo *(assumenda)*, permanecieron todos juntos velando. De repente, el Señor apareció con sus ángeles, cogió su alma, se la entregó a Miguel, el arcángel, y desapareció. Al amanecer, los apóstoles tomaron el cuerpo, lo pusieron sobre una camilla y lo colocaron en una tumba, velándolo mientras esperaban la venida del Señor. Y de nuevo se presentó el Señor, de repente, y mandó que el santo cuerpo fuera levantado y llevado al paraíso

[188] El *Transitus Mariae*, intento literario para llenar las lagunas que tienen los libros canónicos de la vida, muerte y destino último de María. Quizá el más antiguo sea el *Transitus* siríaco, del siglo v, que abrió el camino a esta literatura, probablemente en una traducción latina, y causó tal escándalo que fue preciso, a principios del siglo vi, incluirlo entre los libros proscritos del *Decretum Gelasianum* (cf. A. THIEL, *Epistolae Romanorum Pontificum genuinae* vol.1 [Brunsbergae 1868] p.465). El Pseudo Melito refiere cómo un discípulo de San Juan propuso expurgar y quemar una versión decorosa. Cf. A. C. RUSCH, *Assumption Theology in the Transitus Mariae*, en American Ecclesiastical Review 123 (1950) 93-110. Jugie quiere fechar esto hacia 550, pero Faller propugna por el siglo iv. Para este texto cf. C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* (Leipzig 1866) p.124-136.

[189] Cf. PSEUDO MELITO, *Transitus beatae Mariae* c.15 n.2: TISCHENDORF, p.134.

> sobre una nube. Allí, reunido con su alma, se llena de gozo con los elegidos de Dios y disfruta de las bendiciones de la eternidad, que nunca terminarán [190].

Como vemos, Gregorio afirma sobriamente la muerte y el entierro de Nuestra Señora, la asunción de su cuerpo al paraíso casi inmediatamente, la reunión de cuerpo y alma y las bendiciones sin fin de que disfruta María. No nos da ninguna razón de este privilegio; sólo se refiere vagamente a la santidad de su cuerpo, y más tarde afirma que la que subió a los cielos era la Madre de Cristo, virgen antes y después del nacimiento [191]. Aunque no hay una unión formal entre la asunción y la maternidad virginal de María, la sugerencia está indudablemente ahí, especialmente si comparamos el texto con los relatos apócrifos sobre el mismo tema. La obra de Gregorio influyó en el desarrollo de la creencia popular en una resurrección anticipada de la Virgen, aunque los teólogos se mostraron más escépticos por causa de las fuentes apócrifas. Jouassard afirma que existe influencia de Gregorio en algunos de los antiguos misales galicanos de los siglos VII y VIII, como, por ejemplo, en el *Misal* de Bobbio y especialmente en el *Missale Gothicum* [192]. Encontramos también que el amigo de Gregorio, San Fortunato, natural de Treviso, que fue después obispo de Poitiers, en la Galia, canta la realeza de María en verso y habla claramente de su triunfo en la gloria, pero no de su gloriosa asunción en cuerpo y alma [193].

En el siglo VII, solamente Isidoro, arzobispo de Sevilla (España) († 636), rompe el silencio, pero lo hace sencillamente para dar testimonio de nuestra profunda ignorancia sobre el modo en que María abandonó la tierra.

> Algunos afirman que dejó esta vida por muerte cruel y violenta, y se apoyan en que Simeón dijo: «Y una espada atravesará tu propia alma». De hecho no sabemos si estaba hablando de una espada material o

[190] GREGORIO DE TOURS, *Lib. 1 miracolorum: In gloria martyrum* c.4: ML 71, 708. Para la fecha cf. W. C. McDERMOTT, *Gregory of Tours: Selections from the Minor Works* (Filadelfia 1949) p.9. Para fechar el *Transitus* siríaco, que Jugie considera como la versión más antigua, en el siglo V, cf. W. WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament* (Londres 1865) p.46. Jugie y Altaner, creen que Gregorio conoció este trabajo por una traducción latina primitiva.

[191] Cf. GREGORIO, o.c., c.9: ML 71,713.

[192] Cf. JOUASSARD, *L'Assomption corporelle* p.11-112.

[193]
«Cuius honore sacro, genitrix, transcendis Olympum,
et super astrigeros erigis ora polos.
Conderis in solio felix regina superbo,
Cingeris et niveis lactea virgo choris.
Nobile nobilior circumsistente senatu,
Consulibus celsis celsior ipsa sedes.
Sic iuxta genitum regem regina perennem,
Ornata ex partu, mater opima, tuo».

Los versos están recogidos en *Miscellanea* l.3 c.7: ML 88,282. El poema pertenece a la serie de los escritos anteriores al 576. Hay algunas dudas de si estos

de la palabra de Dios, que es más poderosa y afilada que ninguna espada de dos filos (Hebr 4,12); lo cierto es que ningún escrito nos dice que María murió a punta de espada, cuando vemos que en ningún sitio se refiere ni siquiera su muerte. Algunos dicen, sin embargo, que su tumba se encuentra en el valle de Josafat [194].

Aquí Isidoro se hace eco de las palabras de Ambrosio, cuando dice que no hay certeza de que María muriera como mártir; pero también recoge la idea de Epifanio de que no tenemos noticias sobre su muerte. Leyendo a Isidoro deducimos que aún persiste la tesis del martirio de María; por él sabemos también que existe la tradición de la existencia de su tumba en Jerusalén, lo cual, por cierto, no le hace la menor impresión. De la asunción no nos ha dicho nada.

Un siglo más tarde, Beda, el inglés, confiesa su ignorancia sobre cómo fueron los últimos momentos de María y el destino de su cuerpo. Ha leído el relato que hace Adamnam, abad de Iona, de la peregrinación llevada a cabo por el obispo francés Arculfo entre los años 670 y 685 [195]. De allí toma los datos sobre la muerte probable de María en el monte Sión y sobre la tumba vacía que se encuentra en el valle de Josafat, «en la cual se dice que colocaron a María durante algún tiempo; pero no sabemos cuándo se la llevaron o quién lo hizo» [196]. Beda no hace referencia a una resurrección anticipada. Es muy posible que tuviera noticias de esta teoría, puesto que sabemos que conocía bien el *Pseudo Melito,* pero también sabemos que ataca a este evangelio apócrifo de manera violenta. Su ataque no se refiere precisamente a la asunción, pero la crítica general que hace del libro demuestra que no tenía en él ninguna confianza ni siquiera en un nivel teológico [197].

Después de este estudio, no nos sorprende que los primeros oradores que celebran la fiesta del 15 de agosto en el Occidente, como, por ejemplo, Pablo el Diácono, se muestren temerosos de pronunciarse sobre la resurrección corporal de María. De más lejos nos llegan noticias del *Pseudo Modesto* de Jerusalén, de Germán de Constantinopla, de Andrés de Creta y de Juan Damasceno [198]. Tampoco es sorprendente que encontremos en España, al final del siglo VIII, algunos asturianos que niegan directamente la asunción de María, los primeros

versos fueron escritos realmente por Fortunato, y para ello cf. H. WEISWEILER en Scholastik 28 (1953) 520.

[194] ISIDORO, *De ortu et obitu patrum* c.67 n.112: ML 83,148-149. La alusión a la tumba existente en Jerusalén es absolutamente cierta (cf. ML 83,1285-1286).

[195] Cf. ADAMNAN, *De locis sacris* l.1 c.12: CSEL 39,240-241.

[196] Cf. BEDA, *Liber de locis sanctis* c.2 y 5: CSEL 39,306.309-310.

[197] Cf. BEDA, *Liber retractationes in Actus apostolorum* c.8: ML 92,1011-1015. Sobre las tres homilías falsamente atribuidas a Beda, cf. JUGIE, o.c., p.272 nota 2.

[198] Cf. JUGIE, o.c., p.272-274.

de los que se tiene evidencia de una negación [199]. No es de extrañar que en el siglo IX, y junto a la tradición favorable a la asunción que representa el *Pseudo Agustín*, se desarrolle otra tendencia representada por el *Pseudo Jerónimo* y contraria, si no a la doctrina, por lo menos a la obligación de creer esta doctrina [200]. Y decimos que nada de esto es sorprendente, porque durante los tres primeros siglos no se ha roto el silencio sobre el tema en Occidente más que para afirmar con ambigüedad, y con la desventaja de que estas afirmaciones estaban basadas en los apócrifos. En otras ocasiones lo rompen las voces de los Padres con afirmaciones que revelan una lamentable indiferencia, incertidumbre o ignorancia.

Desde otro punto de vista, creemos que este silencio es algo relativo y en sí mismo bastante elocuente. Según Faller, la falta de expansión de los primeros tiempos se entiende perfectamente, puesto que había otras muchas facetas de la doctrina cristiana, la Trinidad y la cristología, que pedían atención y tenían más importancia que la mariología [201]. Cayré afirma también que este silencio de los primeros tiempos con respecto a María es normal y no debe extrañarnos, porque concuerda perfectamente con el papel que la Virgen representó en la Iglesia primitiva: «La Virgen tuvo una vocación no de mandar, sino de amar y orar, dos cosas que piden silencio...» [202]. Los teólogos insisten en que este silencio al que nos referimos no refleja ausencia de vida, y que la vida, la doctrina, existe todo el tiempo en germen. Podemos descubrir la semilla en la tesis patrística de la recapitulación, en el paralelismo Eva-María propuesto por Justino, por Ireneo, por Tertuliano y Ambrosio, y en la analogía que asocia a la nueva Eva con el nuevo Adán en un triunfo total sobre Satanás [203]. La simiente se encuentra en el doble privilegio de la maternidad divina y su limpia virginidad. El internarnos en estos misterios nos conduce a una mayor reverencia por la santidad del

[199] Cf. la correspondencia entre el obispo Ascario y su amigo Tuscaredo (ML 99,1233.1235). Los ascarianos en cuestión insisten en que María murió y que su cuerpo fue depositado en la tumba para esperar la gloriosa resurrección. Esta tesis escandalizó a Ascario; Tuscaredo replicó que él no tenía evidencia de una muerte violenta o de la muerte de aquel cuerpo. Quiere conseguir que Tuscaredo crea en la gloriosa inmortalidad de María.

[200] Cf. PSEUDO JERÓNIMO, *Epist.* 9, *Ad Paulam et Eustochium de assumptione B. V. M.* n.2: ML 30,127-128; PSEUDO AGUSTÍN, *De assumptione B. V. M.* n.2-9: ML 40,1143-1148. Sobre el problema del autor cf. JUGIE, o.c., p.278. 290-291.

[201] Cf. FALLER, o.c., p.69-76.

[202] Cf. F. CAYRÉ, *L'Assomption aux quatre premiers siècles: Etat embryonnaire de la doctrine*, en *Studia Mariana* vol.4, *Vers le dogme de l'Assomption* (Montreal 1948) p.135.

[203] Cf. C. F. DE VINE, *The Fathers of the Church and the Assumption*, en *Vers le dogme de l'Assomption* p.408-410.

cuerpo que solamente conoció a Dios y nos lleva a la certeza de que este cuerpo no debió conocer la corrupción [204].

Estas y otras simientes de la doctrina de la asunción están y pueden ser descubiertas en el pensamiento patrístico occidental, pero no debemos llevar la teoría al extremo de suponer que el Occidente supo reconocer estas simientes como lo que eran. En el momento de terminar la era de los Padres, el Occidente está a punto de enfrentarse de un modo teológico con el problema del destino de María. En este terreno, la teología no se ha mantenido aquí al mismo ritmo que en el Oriente. Podemos aplicar al Occidente lo que Jouassard ha dicho del mundo patrístico en general:

> En estas condiciones no pediremos al pensamiento patrístico —como pretenden aún hoy algunos teólogos en una u otra forma— que nos transmitan con respecto a la asunción una verdad recibida como tal en el principio y que se comunica fielmente a los tiempos siguientes. Esta actitud no estaría de acuerdo con los hechos...; el pensamiento patrístico, en este caso, no ha desempeñado el papel de instrumento de transmisión perfecto, sino que ha sido más bien el agente de una tarea que ha reunido la cooperación de toda clase de gentes, teólogos y otros individuos que no pueden atribuirse este título. Todos han tomado parte según la capacidad de cada uno y así continuarán en el futuro... [205]

No hemos podido abarcar todos los aspectos de teología mariana cuyos principios están contenidos en la patrística occidental. Por ejemplo, tenemos el complejo e interesante problema de las relaciones entre María y la Iglesia, en el que han dicho las primeras palabras Justino, Ireneo y Tertuliano, Ambrosio y Agustín [206]. Está también el tema precioso de la realeza de María, que se ejerce no por jurisdicción, sino por intercesión [207]. Otra idea, enraizada, como dijo Ambrosio, en

[204] Faller ha expuesto detalladamente este y otros principios (cf. o.c., p.77-128).

[205] JOUASSARD, *L'Assomption corporelle* p.115-116. Conviene decir una palabra aclaratoria. La investigación de los documentos patrísticos bien pudiera llevarnos a una conclusión histórica: a principios de los siglos VII y VIII no existia una tradición histórica fidedigna sobre la asunción corporal de María, especialmente en Occidente. La conclusión es legítima. Si la historia apuntase aquí, podríamos tener una fe teológica vigorosa. La falta de historia quiere solucionarse diciendo: aquí no puede aducirse prueba de tradición. El método histórico no es el método teológico; una tradición histórica no puede ser sinónima de tradición dogmática. Cf. W. J. BURGHARDT, *The Catholic Concept of tradition in the Light of Modern Theological Thought*, en *Proceeding of the Sixth Annual Convention* (Catholical Theological Society of America, 1951) p.73-75. Esto no es cierto. Se ha dicho, con V. Bennet, que la tradición «es sólo otro nombre para la evidencia histórica de lo que la Iglesia cree y piensa en estos tiempos» *(The Assumption: A Proscrit:* Theology 54 [1951] p.410).

[206] Cf. A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria: Die Einheit Maria und der Kirche* (Friburgo 1951); G. MONTAGUE, *The Concept of Mary and the Church in the Fathers:* The American Ecclesiastical Review 123 (1950) 331-337; K. DELEHAYE, *Maria Typus der Kirche:* en Wissenschaft und Weisheit 12 (1949) 79-92.

[207] Cf. H. BARRÉ, *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles:* Recherches de Science Religieuse 29 (1939) 129-162.303-331; A. LUIS, *La realeza de María* (Madrid 1942); M. J. DONNELLY, *The Queenship of Mary during the Patristic Period:* Marian Studies 4 (1953) 82-108.

su papel de segunda Eva, es la mediación universal de María.

Queda mucho por decir, pero quizá hemos dicho lo suficiente en este estudio para que quede claro que los tesoros de la mariología patrística no pueden ser objeto de una especulación apriorística; también quedará claro que estos tesoros no son aptos para un análisis histórico indiscriminado. Solamente se revelará en toda su pureza el pensamiento de los Padres sobre Nuestra Señora a los teólogos aficionados a la filología o a los filólogos que tengan profundos conocimientos teológicos [208].

[208] Cf. el artículo de Bover citado en la nota 16.

MARIA EN LOS EVANGELIOS APOCRIFOS

POR ALFRED C. RUSH, C. SS. R., S. T. D.

En esta sección no intentamos hacer un estudio exhaustivo de las referencias a María en los *Evangelios apócrifos*, sino simplemente tomaremos aquellas que nos indiquen un pensamiento continuado. Por lo tanto, estas líneas de pensamientos se apoyarán en unos cuantos datos muy definidos, puesto que nos ocupamos exclusivamente de la mariología contenida en los apócrifos. Digámoslo de otro modo. No intentamos reconstruir la serie de acontecimientos que contienen estos documentos sobre la vida de María; vamos a limitarnos solamente a dar noticia de los acontecimientos necesarios para apoyar las verdades y principios mariológicos que contienen.

Al considerar la naturaleza de los apócrifos se ve la conveniencia de un estudio de su mariología. Fueron escritos para añadir datos informativos a lo ya conocido sobre la vida de Cristo, de María y de los apóstoles. Para ello y para edificar a los lectores, los autores de estos libros dieron rienda suelta a su imaginación. Por eso hay una abundancia grande de lo milagroso, que es muchas veces pura fantasía. A veces se han usado estos libros como vehículos para teorías heréticas, como la de los gnósticos. Los autores de estos trabajos se hacen pasar por apóstoles o personas de su intimidad con objeto de presentarse con cierta autoridad. De esta manera nacieron junto a los libros canónicos un grupo de Evangelios, Hechos, Epístolas y Apocalipsis.

Estos trabajos tienen, en general, muy poco interés histórico y no se pueden tomar como testimonios fieles de acontecimientos. Sin embargo, tienen un gran valor en otros aspectos. Por lo pronto nos ofrecen un medio de penetración en la mentalidad de los tiempos que los vieron nacer; nos muestran tendencias y costumbres junto a las creencias de los primitivos tiempos del cristianismo; de aquí que sean de capital importancia para el teólogo y para el que se dedica a la historia del dogma. Son también de gran valor para el estudio de la mariología.

Después de estas premisas podemos ya empezar a estudiar el tema propiamente dicho [1].

[1] Para información de los apócrifos, cf. J. QUASTEN, *Patrology* vol.1 (Westminster, Md., 1950) p.106-157; A. ROBERT y A. TRICOT, *Guide to the Bible* vol.1

NACIMIENTO EXCEPCIONAL Y PRIMEROS AÑOS DE LA VIDA DE MARIA

Al empezar el estudio de la mariología en los apócrifos, no tenemos más remedio que tomar el *Protoevangelio de Santiago*, atribuido a Santiago el Menor, primer obispo de Jerusalén. En su forma original fue escrito hacia la mitad del siglo II probablemente por un cristiano de origen judío que vivió fuera de Palestina [2]. Este libro nos demuestra el lugar que ocupaba la devoción a María en la piedad popular en estos primeros momentos. El autor proclama la glorificación de María Virgen y Madre y es el primero de una serie de trabajos que a través de los tiempos se han escrito con el mismo fin [3].

Ya en el siglo II podemos estudiar los ataques que se dirigieron a Cristo indirectamente, puesto que directamente atacaban a su Madre. Se decía que Jesús nació de una muchacha campesina que se ganaba la vida hilando. Su marido la repudió, acusándola de adulterio, y algún tiempo después nació Jesús, hijo de un soldado llamado Pantherus [4]. Esta acusación provoca la indignación de los fieles tal como está reflejada en el *Pseudo Santiago*. El autor había aprendido en la Biblia que las personas destinadas por Dios a un trabajo extraordinario demostraban su valor en las circunstancias excepcionales que rodeaban a su nacimiento. De ello tenemos un ejemplo en los acontecimientos ocurridos en la concepción y nacimiento de San Juan Bautista [5]. María, destinada para ser Madre de Dios, no podía recibir menos favores. Por tanto, no fue menor en este punto que Juan y otros santos del Antiguo Testamento, sino que recibió estos privilegios de una manera aún más excelente.

El *Protoevangelio* nos dice después que María fue hija de Joaquín y Ana, hija que se otorgó a este anciano matrimonio como un favor de Dios para borrar de ellos la mancha de esterilidad al concederle descendencia [6]. Las circunstancias ex-

(Westminster, Md., 1951) p.61-69; ALTANER, *Patrologie* (Freiburg i. Br. 1950) p.45-67; E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément vol.1 (1928) § 460-533.

[2] J. QUASTEN, o.c., p.119-121. El término *Protoevangelio* es la designación usual del *Evangelio de Santiago*. Este nombre se le da en 1552 en el trabajo de Postel.

[3] E. AMANN, *Le Protoévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Paris 1910) p.VII, 10.

[4] ORÍGENES, *Contra Celsum* 1,32: GCS vol.1 (1899) p.83; ed. KOETSCHAU; ML 11,720.

[5] Lc 1,5-25.57-80.

[6] *Protoevangelium Iacobi* 1-6 (AMANN, p.178-198). El texto puede también estar basado en la obra de C. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* (Leipzig 1876) p.1-50; G. MICHEL, *Évangiles apocryphes* vol.1 (Paris 1911) p.2-50.

cepcionales en el nacimiento de María fueron dos: primero fue obtenida del cielo a fuerza de oraciones, y, además, nació de una mujer anciana y estéril. El autor, sin embargo, concede que la concepción de la Virgen fue normal, obtenida del matrimonio de sus padres y no milagrosamente. Así escribe:

> El ángel del Señor se acercó a él y le dijo: «Joaquín, Joaquín, el Señor Dios ha oído tu oración. Ve a reunirte con tu esposa, porque ella concebirá en su seno». Cuando Joaquín llegó a su casa, Ana corrió a recibirle, exclamando: «Ahora conozco que el Señor mi Dios me ha bendecido extraordinariamente, pues he aquí que la viuda ya no es viuda. Yo que no tenía descendencia he de concebir» [7].

Probablemente el significado del texto original es «yo concebiré», y también «tu esposa concebirá», siempre en futuro. Hay versiones que usan el pasado, y así pretende que el texto se refiere a la concepción de María y que ésta fue virginal [8].

Cuando María tenía tres años, fue presentada en el templo [9], y allí vivió como un modelo de pureza hasta que llegó el momento de presentarla a José. Este apartado se verá en el capítulo siguiente.

VIRGINIDAD DE MARIA

En el *Protoevangelio* se pretende glorificar a María, primero a causa de su nacimiento, y más aún haciendo una defensa de su virginidad perpetua y absoluta. El autor quiere que no tengamos duda ninguna de que María fue virgen *ante partum, in partu* y *post partum* [10].

En los Evangelios queda claramente establecido que Cristo nació de María [11] de una manera excepcional, y desde los tiempos primitivos la virginidad de María fue parte integrante de las creencias católicas, siendo la expresión *natus ex Maria Virgine* parte de la catequesis cristiana dentro de los varios símbolos de la fe [12]. Se daba por supuesto que la palabra «virgen», referida a María, quería decir virginidad perpetua y absoluta, sin que fuera necesario averiguar ningún otro detalle

[7] *Protoevangelium* 4,2-4 (AMANN, p.192-194).

[8] E. AMANN, o.c., p.17-22; LE BACHELET, *Immaculée Conception*. en *Dictionnaire de théologie catholique* vol.7 (1927) § 875-877.

[9] Sobre la fiesta de la Presentación de María, cf. Sr. M. J. KISPAUGH, *The Feast of the Presentation of the Virgin Mary in the Temple. An Historical and Literary Study* (Wáshington D. C. 1941).

[10] J. QUASTEN, o.c., p.121.

[11] Mt 1,18-25; Lc 1,26-38; Io 1,13.

[12] E. DUBLANCHY, S. M., *Marie: Enseignement néo-testamentaire sur la virginité de Marie*, en *Dictionnaire de théologie catholique* vol.9 (1927) § 2311-2319; *Enseignement traditionnel concernant la virginité de la Mère de Dieu*: ibid. § 2373.

Sin embargo, en el siglo II se ataca la virginidad de María, diciendo que Jesús inventó la historia de su nacimiento virginal y que era en realidad hijo de pecado [13]. Para refutar esta teoría, el autor del *Protoevangelio* defiende ardientemente la virginidad perpetua de María [14].

Según el *Protoevangelio*, María fue consagrada a Dios por su madre cuando dijo: «Vive Dios que lo que de mí naciere, niño o niña, lo presentaré como ofrenda al Señor mi Dios y estará dedicado a su servicio todos los días de su vida» [15]. De esta manera María fue prometida para el servicio de Dios con virginidad perpetua. Sin embargo, en este relato se considera a María casi como un puro agente físico en la obra de la redención y el autor subraya la pureza de María, pero una pureza que podríamos llamar legal o exterior sin hacer referencia al ejercicio de su voluntad libre. Cuando se extendió el *Protoevangelio* en el Occidente, a través del falso *Pseudo Mateo*, se registra una reacción contraria a esta actitud. En Occidente vemos que es María libremente la que resuelve permanecer siempre virgen. El *Pseudo Mateo* nos cuenta que uno de los sacerdotes, por nombre Abiatar, quiso desposar a María con su hijo, y continúa diciendo:

> María se lo prohibió con estas palabras: No es posible que yo conozca varón o que un varón me conozca a mí. Y los sacerdotes y todos sus parientes le decían: Los hijos honran a Dios y los descendientes le adoran; tal ha sido siempre la costumbre en Israel. Pero María les contestaba: A Dios le honra primeramente la castidad... Así lo he aprendido en el templo de Dios desde mi juventud y sé que una virgen puede ser agradable a Dios. Por esto he decidido en mi corazón no conocer jamás varón alguno [16].

Al interpretar de esta manera el *Protoevangelio*, el *Pseudo Mateo*, escrito en el siglo VI, no hace sino reflejar los pensamientos de escritores anteriores, que vieron en María un modelo de virginidad consagrada a Dios por medio de voto [17].

Al presentarnos a María como consagrada a Dios y excluida de contrato matrimonial, el autor del *Protoevangelio* se encuentra con el problema de las relaciones entre José y María. Por una parte no tiene más remedio que admitir entre ellos el lazo conyugal, porque está escrito en el Nuevo Testamento; por otra parte debe defender la virginidad de María.

[13] ORÍGENES, *Contra Celsum* 1,32; *Acta Pilati* 2,3 (TISCHENDORF, p.221).
[14] E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques* p.10-15.
[15] *Protoevangelium Iacobi* 1,1 (AMANN, p.192).
[16] PSEUDO MATEO, *Liber de ortu Beatae Mariae et infantia Salvatoris* 7 (AMANN, p.300-301). El texto está también basado en la obra de TISCHENDORF, *Evangelia Apocrypha* p.51-112; C. MICHEL, *Evangiles apocryphes* vol.1 p.54-158.
[17] E. DUBLANCHY, *Marie: Le voeu de virginité émis par Marie*, en *Dictionnaire de théologie catholique* vol.9 (1927) col.2386.

Por esta razón sus expresiones, al describir las relaciones entre los esposos, resultan un tanto oscuras y vacilantes. Subraya la virginidad de María *ante partum*, y para ello se apoya en el hecho de que María fue entregada a José para su protección, el cual, a causa de su edad, podía guardarla intacta [18].

Para probar todavía más que María fue virgen *ante partum*, el *Protoevangelio* insiste con palabras del Nuevo Testamento en que María concibió por obra del Espíritu Santo. Nos relata, además, la prueba a que se sometieron los esposos de beber aguas amargas para probar su completa inocencia en la concepción del Niño [19].

Pero la idea principal del *Protoevangelio* es demostrar que María no fue virgen solamente *ante partum*, sino también *in partu*. Para probarlo hace el autor que una mujer compruebe físicamente la virginidad de María, y con estos detalles de orden físico el autor pretende subrayar no solamente su virginidad, sino también la actualidad y realidad de Cristo, que tomó carne *ex Maria* [20].

Dando un paso más, el *Protoevangelio* se ocupa de demostrar que María no fue virgen solamente *ante partum* e *in partu*, sino también continuó siendo virgen *post partum*, como lo pedía su dedicación a Dios. Para que no quede duda sobre ello y para demostrar su creencia, el autor nos muestra a San José como un anciano viudo que tenía hijos de un matrimonio anterior [21]. De este modo resuelve también el problema que plantean los hermanos de Jesús [22].

Existen numerosos documentos que repiten los relatos del *Protoevangelio*, tomando de allí las virtudes de María que acabamos de ver. Aunque no podemos estudiarlos todos, vamos a mencionar los más importantes. Primero existen las diversas versiones del *Protoevangelio* en siríaco [23], etiópico [24] y armenio [25]. No hay traducciones latinas directas, pero proceden

[18] Sobre este problema consúltese E. AMANN, o.c., p.24-27.

[19] *Protoevangelium* 13-17 (AMANN, p.230-242). El autor aduce, aquí, como testimonio interesante, el esfuerzo de los bebedores de agua amarga mencionado en Num 5,12.

[20] *Protoevangelium* 19-20 (AMANN, p.250-256). La virginidad de María en el parto aparece en los primitivos apócrifos como la *Ascensión de Isaías* 11,2-11; *Odas de Salomón* 19,6-10. Sobre estos documentos, cf. J. PLUMPE, *Some Little-known Early Witnesses to Mary's Virginitas in Partu:* Theological Studies 9 (1948) 567-577. Para el testimonio de la *Epistola Apostolorum* 3, cf. J. QUASTEN, *Patrology* vol.1 p.151.

[21] *Protoevangelium* 9,2-3 (AMANN, p.216-218).

[22] E. AMANN, o.c., p.36-39.

[23] A. LEWIS, *Apocrypha syriaca: Protoevangelium:* Studia sinaitica 11 (1902) 1-12.

[24] M. CHAINE, *Apochrypha de B. Maria Virgine: Liber nativitatis Mariae*, en *Corpus scriptorum orientalium* ser.1 vol.7 (1909) p.1-16.

[25] F. CONYBEARE, *Protoevangelium Mariae:* American Journal of Theology 1 (1897) 424-442.

indirectamente del latín algunas como el *Pseudo Mateo*, del siglo VI [26], y el *Libro de la infancia de María*, del período carolingio [27]. Hay también referencias en las vidas coptas de la Virgen [28] y en la historia de San José [29], además de los distintos evangelios de la infancia [30].

Después de esta defensa de la virginidad de María hecha en el *Protoevangelio* y documentos afines encontramos que en los apócrifos posteriores se habla de la virginidad de María con la frase «siempre virgen». Esto es especialmente notorio en el libro conocido con el nombre de *Transitus Mariae* [31]. Para el autor latino del *Pseudo Melito*, María es *beata semper Virgo Maria* [32]. Para el autor griego del *Pseudo Juan*, María es la que fue siempre virgen. Para éste el mejor título es ἀϊπάρθενος [33].

María, que siempre fue virgen, lo fue en cuerpo y en alma. El relato copto de Teodosio, al hablar de la reunión del cuerpo y el alma de María en la gloria celestial, cita el salmo 44,15, que habla de las vírgenes que se presentarán al Rey. Pensando en ello dice: «Entonces entendimos que hoy fueran presentadas al Rey las vírgenes, incluso el cuerpo y alma que habían sido reunidos» [34].

En estos trabajos, la virginidad de María se presenta como una premisa para su asunción y para el privilegio de no sufrir la corrupción en el sepulcro. Y así, en el *Pseudo Melito*, cuando Cristo viene a resucitar a María de entre los muertos, puede decir: «Levántate, amor y pariente mío, tú, que no te manchaste con pecado carnal, no sufrirás la corrupción del sepulcro» [35].

26 PSEUDO MATEO, *Liber de ortu Beatae Mariae et infantia Salvatoris* (AMANN, p.272-339).

27 *De nativitate Mariae* (AMANN, p.340-365). El texto puede estar basado en TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* p.113-121. Dom Lamber (Revue Bénédictine 46 [1934] 275-282) opina que éste es un trabajo de Pascasio Radberto.

28 F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels: Sahidic Fragments of the Life of the Virgin*: Texts and Studies 4 n.2 (1896) 1-41.

29 F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels: Boharic Accounts of the Death of Joseph, with Sahidic Fragments*: ibid. 130-185; P. PEETERS, *Histoire de Joseph le charpentier*, en *Evangiles apocryphes*, vol.1 p.193-245. Cf. S. MORENZ, *Die Geschichte von Joseph dem Zimmerman, übersetzt, erläutert und untersucht* (Texte und Untersuchungen, vol.56) (Berlin 1951).

30 P. PEETERS, *Evangiles apocryphes* vol.2, *L'évangile de l'enfance* (París 1914).

31 La fecha sobre el *Transitus Mariae* debería fijarse después que ellos lo estudiasen en conexión con la muerte y asunción de María.

32 PSEUDO MELITO, *Transitus Beatae Mariae* pról. (C. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* [Leipzig 1866] p.124). En la edición de Tischendorf, el prólogo está dado a modo de nota. En otras ediciones ocupa el capítulo 1. Debe tenerse en cuenta esto para la diferente enumeración de los capítulos.

33 PSEUDO JUAN, *Liber de dormitione Mariae* 1 (TISCHENDORF, p.95).

34 TEODOSIO, *The Falling Asleep of Mary* 9,14 (ROBINSON, *Coptic Apocrypha Gospels* p.127).

35 PSEUDO MELITO, *Transitus Beatae Marie* 16,1 (TISCHENDORF, p.135).

MATERNIDAD DIVINA DE MARIA

Con respecto a la maternidad divina de María existe una presentación paralela de esta doctrina en los apócrifos y en la tradición patrística. Aunque es una verdad que no está afirmada explícitamente en el Nuevo Testamento, queda claro que María concibió y dio a luz a Jesús, es decir, que María es la madre de Jesús, el cual a su vez es el Verbo, la segunda persona de la Santísima Trinidad, y que todo lo que se refiere a Jesús se refiere también a la persona del Verbo, que es verdadero Dios [36]. Además, existe una tradición a lo largo de los cuatro primeros siglos en la que se afirma claramente el hecho de la maternidad divina, aun cuando no se usara formalmente la expresión «Madre de Dios». Durante los siglos II y III, esta enseñanza tradicional se presentaba para combatir la teoría de que Jesús tuvo solamente un cuerpo aparente y no material como el nuestro. Para esto se afirmaba que Jesús nació *ex Maria* y que este Jesús nacido *ex Maria* es Dios [37]. En este primer período encontramos la doctrina de la divina maternidad en los distintos credos en frases como «nacido de la Virgen», «nacido de María» y «nacido del Espíritu Santo y de la Virgen María». Durante los siglos IV y V se usa explícitamente el término *theotókos*, y existe una investigación sobre el principio teológico en el que se asienta esta verdad [38]. Después del concilio de Efeso y la definición de la maternidad divina de María, esta doctrina se convierte en el punto central de la mariología. Antes de Efeso se hacía más hincapié en la virginidad de María y en el concepto de la nueva Eva; después de Efeso, María es eminentemente *theotókos* y aparece constantemente el tema de la *Mater Dei*.

En la literatura apócrifa de los primeros tiempos, es decir, en el *Protoevangelio* y en los demás documentos, se subraya, como hemos visto, la virginidad de María. Paralelamente, en la tradición patrística no se ocupan demasiado de la divina maternidad, sino que la expresan sencillamente, repitiendo las expresiones del Evangelio en las que se apoya esta verdad. Debemos notar, sin embargo, que, al acentuar la virginidad

[36] E. Dublanchy, *Marie: Enseignement néo-testamentaire sur la maternité divine*, en *Dictionnaire de théologie catholique* vol.9 (1927) § 2340.

[37] G. Bareille, *Docétisme*, en *Dictionnaire de théologie catholique* vol.4 (1939) § 1484-1501.

[38] E. Dublanchy, *Marie: Enseignement patristique ou théologique concernat la maternité divine*, en *Dictionnaire de théologie catholique* vol.9 (1927) § 2349-2351; V. Schweitzer, *Alter des Titles Theotokos:* Katholic ser.3 vol.17 (1903) p.97-113, G. Jouassard, *Marie à travers la patristique: Maternité divine, virginité, sainteté*; en *Maria. Études sur la Sainte Vierge* vol.1 (Paris 1949) p.71-157.

de María en estos documentos, consiguen que al mismo tiempo se reconozca su divina maternidad. En la frase *natus ex Virgine* ellos se fijan en la palabra *Virgo*, pero la maternidad aparece evidente en la primera parte de la frase *natus ex*.

En algunos documentos aparecidos después de que se hizo corriente el tema *theotókos*, se subraya la maternidad divina, como se puede ver, especialmente, en las vidas coptas de la Virgen [39]. El segundo fragmento *Sahidic*, después de afirmar que el ángel fue enviado a anunciar a María la buena nueva, repite la idea diciendo que el ángel fue enviado a la Madre de Dios para anunciarle la buena nueva [40]. En estos documentos encontramos muchas expresiones que describen la maternidad divina, y entre ellas una merece especial atención. Nos referimos a la frase «la Santa Godbearer», sucinta y tan clara como el *sancta Dei Genitrix* o la frase española «Santa Madre de Dios» [41].

El tema de la maternidad divina se encuentra especialmente en el *Transitus Mariae*. Esto ocurre normalmente en los trabajos que se escribieron después de la definición de esta doctrina y cuando la divina maternidad pasó a ser un punto capital en la mariología. Del mismo modo que en la literatura patrística, aquí se nos presenta a María principalmente como *theotókos*. El *Transitus Mariae* presenta la maternidad divina desde tres puntos de vista: la llama constantemente Madre de Dios; describe escenas en las que hay un acto explícito de fe en la maternidad divina de María; exalta la divina maternidad, proclamando su asunción asentada en este privilegio extraordinario.

Resultaría cansado citar cada uno de los pasajes en los que se llama a María Madre de Dios; por eso nos limitaremos a uno solo de los relatos más importantes. En la versión siríaca completa, el ángel se aparece a María, anunciándole: «Salve, Madre de Dios. Tu oración ha sido oída en los cielos y aceptada por tu Hijo, Nuestro Señor Jesucristo» [42]. *El relato copto*, del siglo VI, de Teodosio, se escribe en honor de «la Señora de todos, la Santa Madre de Dios», María [43]. El *Pseudo Melito* habla de la partida de «la Santa María siempre virgen, Madre de Dios» [44]. Para el autor del *Pseudo Juan*, María es «la toda

[39] F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels* p.1-11.
[40] *Sahidic Fragment* 2 B (ROBINSON, p.17).
[41] *Sahidic Fragment* 4 (ROBINSON, p.39).
[42] *Transitus Mariae* 1 (LEWIS, *Apocrypha syriaca* p.21).
[43] TEODOSIO, *The Falling Asleep of Mary* (ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels* p.91).
[44] PSEUDO MELITO, *Transitus Beatae Mariae* pról. (TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* p.124 nota).

santa y gloriosa Madre de Dios»[45]. El título se repite constantemente siempre en «crescendo», y en realidad es necesario leer estos documentos para darse cuenta hasta qué punto están llenos del tema de la maternidad divina de María. Podemos darnos una ligera idea de ello si pensamos que en el relato del *Pseudo Juan*, que ocupa unas nueve páginas de texto en la edición de Tischendorf, hay, por lo menos, cincuenta referencias que declaran más o menos abiertamente que María es la Madre de Dios.

En estos documentos se exalta la maternidad de María, describiendo escenas en las que algunas personas hacen una profesión de fe expresa en María como Madre de Dios. En el relato griego del *Pseudo Juan*, como en muchos otros, leemos la historia de Jefonías, que nos cuenta cómo este hombre trató de hacer daño al cuerpo de María cuando lo llevaban a enterrar. En aquel momento un ángel le cortó las dos manos y éstas permanecieron en el aire sobre la cama. Cuando la gente lo vio, empezó a gritar: «Verdaderamente éste es el Dios verdadero que nació de ti, María, Madre de Dios, siempre virgen». Y el mismo Jefonías exclamó: «Santa María, tú que llevaste en tu seno a Cristo, Dios, ten piedad de mí»[46]. En el manuscrito siríaco aparece el mismo relato; el protagonista aquí se llama Yuphanya y se nos presenta en el momento en que proclama entre los judíos la gloria de María. Asombrados los oyentes de su mensaje, les explica cómo ha sido curado, diciendo después: «Me he hecho discípulo de Jesús, el Hijo de Dios glorioso, y de María, su madre, que le dio a luz..., y creo que ella es la Madre de Dios»[47].

Recordemos que el *Transitus Mariae* pertenece a un tipo de literatura popular que, como todas las de su clase, da mucho valor al relato de casos concretos en los que se dan conversiones y se hacen profesiones de fe. En este caso es en María como Madre de Dios. La literatura de los apócrifos se acerca extraordinariamente a la tendencia patrística, al tratar de señalar el principio teológico que justifica el uso de la palabra *theotókos*[48].

Por último, en estos documentos se observa una tendencia marcada a exaltar a María por medio de su glorificación después de la muerte, y esto, precisamente, por ser Madre de

[45] PSEUDO JUAN, *Liber de dormitione Mariae* 1 (TISCHENDORF, p.95).
[46] PSEUDO JUAN, *Liber de dormitione Mariae* 47 (TISCHENDORF, p.110).
[47] *Transitus Mariae* 3 (LEWIS, p.51).
[48] E. DUBLANCHY, *Marie: Enseignement patristique au IV et au commencement du V siècle*, en *Dictionnaire de théologie catholique* vol.9 (1927) col.2351-2355.

Dios. En la traducción latina del *Pseudo Melito*, Pedro y los apóstoles dicen a Cristo:

> Puesto que el poder de tu gracia puede hacerlo, nos parece apropiado a nosotros, tus siervos, que, del mismo modo que tú has vencido a la muerte y reinas en la gloria, así deberías resucitar el cuerpo de tu Madre y llevarla contigo para disfrutar de las alegrías del cielo [49].

El *relato copto de Teodosio* subraya la misma teoría. Cuando Cristo fue a resucitar a María y glorificarla en alma y cuerpo se nos muestra junto al féretro diciendo:

> Levanta de tu sueño, santo cuerpo, que fuiste un templo para mí..., levanta. ¿Por qué duermes todavía en la tierra? Unete con tu alma y ven conmigo a los cielos, con mi Padre y el Espíritu Santo, porque desean mucho tu presencia. Levántate, ¡oh santo cuerpo del que yo mismo me he tomado carne de manera incomprensible!; únete al alma que fue para mí lugar de reposo...; levanta, ¡oh santo cuerpo!, únete a tu bendita alma. Recibe de mí tu resurrección en presencia de la creación entera [50].

LA MUERTE DE MARIA

La muerte de María se trata en el apócrifo conocido con el nombre de *Transitus Mariae*, al mismo tiempo que se habla de su destino después de la muerte. En él se intenta dar información supletoria sobre aquellos puntos en los que la Escritura canónica guarda silencio. No se sabe ciertamente dónde y cuándo se desarrolló esta literatura. Debió de florecer en Siria, en el siglo v, después que la definición de Efeso sobre la divina maternidad había dado un gran impulso al desarrollo de la mariología [51]. El *Transitus* era un tipo de literatura muy popular, según vemos, de los relatos en sirio, latin, griego, copto y otras lenguas [52].

Antes de estudiar cómo se presenta la muerte de María, debemos decir algo de la naturaleza de estos documentos, por una parte, y por otra, hablaremos también de la actitud de María con respecto a la muerte. En cuanto a la naturaleza de estos documentos, podemos decir que los autores, con los ojos fijos en las glorias de María, *theotókos*, empezaron a escribir sobre las maravillas y los milagros que se unen a los últimos

[49] PSEUDO MELITO, *Transitus Beatae Mariae* 15,3 (TISCHENDORF, p.135).
[50] TEODOSIO, *The Falling Asleep of Mary* 8,10 (ROBINSON, p.121-123).
[51] M. JUGIE, A. A., *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Studi e Testi vol.114) (Ciudad del Vaticano 1944) p.108-169.
[52] C. BALIC, O. F. M., *Testimonia de Assumptione Beatae Mariae Virginis* p.1.ª (Roma 1948) p.14-65.137-1 ; M. JUGIE, o.c., p.103-171; A. C. RUSH, *The Assumption ... Apocrypha:* The American Ecclesiastical Review 116 (1947) 5-31.

días de María sobre la tierra y también con su muerte. Los escritores sobrecargan sus relatos con descripciones de lo milagroso, que rayan en lo totalmente fantástico y, muchas veces, manifiestan un mal gusto singular, no sólo desde un punto de vista teológico, sino artístico. Con respecto a este aspecto específico de la naturaleza y estilo de estas obras, B. Altaner nos ofrece una explicación muy aceptable. Existe cierto paralelismo entre la literatura del *Transitus* y las legendarias *Actas de los mártires* en cuanto a la introducción de personajes ficticios y la abundancia de milagros. Había un cierto disgusto entre el pueblo cristiano al darse cuenta de cómo se desconocían los datos genuinos de tantos personajes importantes de los primeros siglos, y, por tanto, los autores dieron rienda suelta a la imaginación cuando escribieron las *Actas de los mártires* y las vidas de los santos. El tiempo que va del siglo IV al VI se distingue por la abundancia de estos trabajos legendarios. El *Transitus* se desarrolla en este tiempo y nos presenta episodios ficticios de los últimos días de María en la tierra, llenando sus libros de milagros [53].

Con respecto a la actitud de María frente a la muerte, podemos decir que en estos documentos se subraya el horror del *exitus animae*, es decir, el temor al demonio en el momento de la muerte y a los muchos enemigos que la acechaban hasta llegar a la eternidad [54]. Algunos de estos documentos tienen el mal gusto de decir que María tenía esta mentalidad de temor, y por esta razón, probablemente, se incluyó el *Transitus* en el *Decretum Gelasianum* [55]. De hecho, estos autores se limitan a proyectar en María una mentalidad escatológica muy popular.

[53] B. ALTANER, *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. V. M.:* Theologische Revue 44 (1948) 136. En éste y en los artículos correspondientes de la Theologische Revue 45 (1949) 129-142, y 46 (1950) 5-20, Altaner carga el énfasis sobre la tradición histórica. Prueba descubrir la tradición dogmática de la Iglesia mediante un método puramente histórico. Cf. W. BURGHARDT, S. I., *The Catholic Concept of Tradition in the Light of Modern Theological Thought*, en *The Catholic Theological Society of America, Proceedings of the Sixth Annual Convention* (1951) p.73; J. TERNUS, *Zur historisch-theologischen Tradition der Himmelfahrt Mariens:* Scholastik 25 (1950) 321-360.

[54] Para el *Exitus animae*, en los antiguos escritores cristianos, cf. J. QUASTEN, *Die Grabinschrift des Beratius Nikatoras*, en *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts, Römische Abteilung* vol.53 (1938) p.50-69; A. C. RUSH, C. SS. R., *Death and Burial in Christian Antiquity*: Studies in Christian Antiquity vol.1 (Wáshington D. C. 1941) 32-35. El terror del *Exitus animae* está pintado muy gráficamente en el relato copto del *Transitus Mariae*. Este tema fue favorablemente acogido por los escritores egipcios, como ORÍGENES, *Homilia 23 in Lucam:* GCS 9,154, ed. RAUER; ATANASIO, *Vita S. Antonii* 65: MG 26,933; CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Homilia 14: De exitu animi:* MG 77,1073. La versión latina del mencionado *Transitus* (más moderada) tiene una descripción del *Exitus animae* no simplemente como algo apropiado y recogido del *Transitus* oriental, sino como algo en que se complace la cultura occidental como bueno. Cf. A. C. RUSH, *An Echo of Christian Antiquity in St. Gregory the Great: Death a Struggle with the Devil:* Traditio 3 (1945) 369-380.

[55] Sobre el *Decretum Gelasianum*, cf. B. ALTANER, *Patrologie* p.414; G. BARDY, *Gelase, decret de*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément vol.3 (1938) § 579-590.

Resulta imposible para ellos escribir sobre el tema de la muerte sin acentuar el popular *exitus animae*. A medida que se multiplicaron las versiones del *Transitus*, acomodándolas cada vez más al sentido verdaderamente católico, se fue modificando este aspecto popular de temor, y así lo vemos en el relato del *Pseudo Melito*; en documentos donde esta mentalidad es muy pronunciada se ven ya indicaciones que muestran a María más libre de su dominio [56].

Veamos ahora la cuestión de la muerte de María. El *Transitus* nos muestra la salida de María de este mundo por medio de una muerte común a todos los humanos. Excluye tanto el martirio como la inmortalidad. La versión griega del *Pseudo Juan* no es más que un discurso sobre la dormición de María, κοίμησις, es decir, como demuestra esta expresión cristiana, se aceptaba para designar el sueño de la muerte [57]. En el *Pseudo Melito* se habla de la muerte de María como de la marcha de la Santa María, siempre virgen, Madre de Dios. Esta marcha tuvo lugar según el proceso ordinario de la separación del alma del cuerpo [58]. María debería estar sujeta a la muerte, como ley universal; pero en la lucha la Virgen alcanzaría la victoria. De este modo, cuando María rogaba a Cristo que la librase del poder de las tinieblas y no quería ver los espíritus del mal acercándose a recibirla, Cristo le dice:

> Cuando yo vine por orden de mi Padre para la salvación del mundo y mientras colgaba en la cruz, el príncipe de las tinieblas se acercó a mí, pero marchó vencido y conquistado porque no fue capaz de encontrar en mí ningún vestigio de su trabajo. Cuando tú le veas, será por seguir la ley común a toda la humanidad, por la cual tienes que recibir tú también la muerte. Sin embargo, sabe que no puede hacerte daño, porque yo estoy junto a ti para auxiliarte. Ven sin miedo, porque las huestes celestiales te esperan para traerte a las alegrías del paraíso [59].

No es necesario referir todos los documentos que cuentan cómo María murió de muerte natural. Vamos a prestar mayor atención a algunos de los relatos coptos, ya que aquí se nos da en detalle la especulación teológica sobre la muerte de María. En un sermón escrito por Teodosio «el monofisita», patriarca

[56] A. C. Rush, *Scriptural Text and the Assumption in the Transitus Mariae*: Catholic Biblical Quarterly 12 (1950) 373.

[57] Pseudo Juan, *Liber de dormitione Mariae* (Tischendorf, *Apocalypses apocryphae* p.95-112). Jugie (*La mort et l'Assomption* p.117) cree que la fecha es la del siglo vi, entre los años 550 y 580. Sobre el cristiano concepto de la muerte como sueño, cf. A. C. Rush, *Death and Burial in Christian Antiquity* p.1-22.

[58] Pseudo Melito, *Transitus Beatae Mariae* 2,1 (Tischendorf, p.125). Jugie cree [illegible] es [illegible] es una adaptación católica del apócrifo inserto en el *Decretum Gelas*[illegible] y que su fecha es hacia el 550.

[59] Pseudo Melito, *Transitus Beatae Mariae* 7,2 (Tischendorf, p.129).

de Alejandría[60], en el siglo VI, se nos cuenta cómo, al saber los apóstoles que María iba a morir, se disgustaron mucho, lo cual dio ocasión a la Virgen para decirles:

> Hijos míos, ¿por qué lloráis dándome así pena? ¿No sabéis que está escrito que toda carne ha de probar la muerte? [61] También yo debo volver a la tierra, al igual que todos los habitantes de la tierra.

Teodosio repite nuevamente que María murió, y se apoya en la ley universal de muerte, demostrando que su muerte hace a María igualarse a Cristo. Podemos comprobarlo en las palabras que Cristo dirige a su Madre:

> ¡Oh mi bella Madre!, cuando Adán quebrantó mi mandamiento, recayó sobre él una sentencia: Adán, eres tierra y volverás de nuevo a la tierra. Yo también, aun siendo la vida de los hombres, tuve que pasar por la muerte de la carne, que tomé de ti en la carne de Adán, tu primer padre. Sin embargo, puesto que el Verbo de Dios estaba conmigo, yo lo levanté de la muerte[62].

En estas palabras se hace hincapié en el hecho de que Cristo tomó su carne de María. Así se prueba la realidad de Cristo y al mismo tiempo se refuta al docetismo. Por la misma razón, la muerte de María es necesaria para probar que ella era verdaderamente humana y, por lo tanto, que Cristo y su obra fueron realidades verdaderas. Después Cristo explica a María que si ha resucitado su propia carne es a causa del Dios que moraba en ella. Y después sigue diciendo:

> Yo no hubiera querido que sufrieras la muerte, sino llevarte al cielo del mismo modo que están allí Henoc y Elías. Aunque éstos, también deberán pasar por la muerte al final. Pero si lo hago así contigo, los hombres malvados creerán que eres un poder (espíritu angélico) que ha descendido del cielo y que esta dispensación fue solamente una apariencia. Yo conozco el corazón de todos los hombres y entiendo sus pensamientos[63].

En el relato del *Pseudo Evodio*, que se llama a sí mismo discípulo de San Pedro y su sucesor en Roma, se encuentran grandes semejanzas con Teodosio en la teoría de la muerte de María[64].

[60] E. AMANN, *Théodose d'Alexandrie*, en *Dictionnaire de théologie catholique* vol.15 (1946) p.325-328. El texto está tomado de F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels: Boharic Accounts of the Falling Asleep of Mary:* Texts and Studies 4 p.2 (1896) 90-126; y también M. CHAINE, *Sermon de Théodose, patriarche d'Alexandrie, sur la dormition et l'Assomption de la Vierge:* Revue de l'Orient Chrétien 29 (1933-1934) 272-314. La obra de Chaine tiene una larga introducción y una conclusión, cosas que faltan a la de Robinson.

[61] TEODOSIO, *The Falling Asleep of Mary* 5,4-5 (ROBINSON, p.107).

[62] *The Falling Asleep of Mary* 5,15-18 (ROBINSON, p.107).

[63] *The Falling Asleep of Mary* 5,18-21 (ROBINSON, p.109).

[64] Existe un Evodio mencionado como sucesor de San Pedro en la cátedra de Antioquía. Cf. R. DEVREESSE, *Le patriarcat d'Antioche* (Paris 1945) p.115; F. ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels* p.207. Sobre el problema de la sucesión epis-

Cuando Pedro y el resto de los discípulos pidió a Cristo, si ello era posible, que María no muriera, recibió esta respuesta:

> Me causáis asombro, ¡oh santos apóstoles!, con las palabras que acabáis de decir. ¿Es que puedo dar un mentís a las palabras que vengo pronunciando desde el principio? No; Dios no lo quiera. Pues yo pronuncié sentencia de muerte a toda carne desde el primer momento y, por tanto, todos deben sufrir muerte, así como yo también la sufrí, siendo como soy el Señor de los hombres, a causa de la carne que tomé y para aliviar los dolores de la muerte [65].

Cuando recibieron esta respuesta y estuvieron ciertos de la muerte de María, Pedro pidió a Cristo que dejara a María con ellos un poco más, si esto era posible, y Cristo contestó:

> ¡Oh Pedro, mi escogido!, ¿es que no sabes que hay un momento elegido para que cada hombre termine su carrera sobre la tierra, y cuando este tiempo se ha cumplido no puede continuar viviendo ni siquiera una hora? Hoy se cumple este tiempo para mi Madre y, por tanto, necesariamente debe abandonar su cuerpo, y yo la llevaré a los cielos conmigo [66].

El *Transitus Mariae* da por supuesta la muerte de María y da para ello algunas razones, entre las cuales encontramos la universalidad de la ley de muerte, la conformidad de las vidas de Cristo y María y la realidad de la existencia de María, que lleva como consecuencia la realidad de la obra redentora de Cristo.

LA ASUNCION DE MARIA

La asunción de Nuestra Señora se encuentra tratada en el *Transitus Mariae*, lo cual parece natural, considerando que su principal objeto es el relato de la muerte de María y los hechos milagrosos que se relacionan con ella, aunque sean muy importantes también las pruebas que contienen estos documentos sobre la glorificación de María. Cuando se ocupa del destino final después de la muerte de Nuestra Señora, lo hace de una manera breve [67]. Ya hemos dicho que esta literatura se desarrolló después que la definición de Efeso despertó en el pueblo la conciencia de María como *theotókos*. Se escribieron numerosos relatos y se especuló sobre su muerte y su destino

copal en Antioquía, cf. C. KARALEVSKIJ, *Antioche: Les origines chrétiennes jusqu'au concile de Nicée*, en *Dictionnaire d'historie et de géographie ecclésiastiques* vol.3 (1924) col.567.

[65] PSEUDO EVODIO, *The Falling Asleep of Mary* 8,10-13 (ROBINSON, p.55).

[66] *The Falling Asleep of Mary* 8,16 (ROBINSON, p.55).

[67] H. JURGENS, *Die kirchliche Ueberlieferung von der leiblichen Aufnahme der seligsten Gottesmutter in den Himmel*: Zeitschrift fur katholische Theologie 4 (1890) p.602.

inmediato. Al plantearse el problema de la muerte de María, se planteó, en consecuencia, el de su destino, y entonces el sentido cristiano de los escritores de estos relatos se rebeló contra la idea de que un ser tan glorioso como María pudiera sufrir la corrupción del sepulcro. De aquí vino la idea de su glorificación; la que había sido extraordinaria durante su vida —decían— debía ser también extraordinaria en su muerte.

Con excepción de un relato, según el cual el cuerpo de María sería conservado incorruptible [68] en la tumba, los demás presentan la glorificación de Nuestra Señora en cuerpo y alma. No es fácil juzgar sobre la naturaleza de esta glorificación, debido en parte a la confusa escatología de estos documentos. De todos modos no hay duda de que, en algunas versiones, esta glorificación es una asunción clarísima que comprende la muerte, glorificación del alma, la resurrección del cuerpo y la reunión de ambos en la gloria sin fin. En otras versiones, como en el relato griego del *Pseudo Juan* y documentos derivados de él, parece que existe una distinción entre la glorificación del alma y la del cuerpo. Según estos últimos, el alma de María está en el cielo, en la presencia del Padre; su cuerpo ha sido trasplantado a un paraíso terreno donde se conserva incorrupto [69].

El fragmento siríaco de finales del siglo v, que, según Jugie, es el más antiguo de los *Transitus* [70], describe en lenguaje sencillo la resurrección de María y la reunión de su alma y cuerpo en el paraíso. Mientras los apóstoles estaban reunidos delante del sepulcro de la Virgen, Cristo se aparece con Miguel y una legión de ángeles. Siguiendo las indicaciones de Cristo, colocaron el cuerpo de María sobre las nubes y así fue trasladado al paraíso. Al entrar allí se colocó el cuerpo al lado del árbol de la vida, y entonces su alma volvió a establecerse en el cuerpo [71].

En la versión latina del *Pseudo Melito*, que fue una versión casi oficial en la Iglesia latina [72], Cristo se aparece a los apósto-

[68] *Sahidic Fragment of the Life of the Virgin* 4,82-83 (ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels* p.35). Cf. M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* p.126; C. BALIC, *Testimonia de assumptione* p.39.

[69] PSEUDO JUAN, *Liber de dormitione Mariae* 39 (TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* p.107). Sobre este punto, cf. M. JUGIE, o.c., p.117-126; y la argumentación de C. BALIC, o.c., p.15-23.

[70] M. JUGIE, o.c., p.108.

[71] W. WRIGHT, *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament* (Londres 1865) p.46. Este fragmento se titula *Obsequies of the Holy Virgin*.

[72] A. WILMART, *L'Ancien récit latin de l'Assomption*: Studi e Testi 59 (1933). J. Rivière se apoya en el lumínico texto editado por Wilmart, para su estudio, titulado *Le plus vieux Transitus latin et son dérivé grec*, en Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 8 (1936) 5-23. Jugie (o.c., p.110 n.1,150-154) cree que ésta es una versión abreviada latina del relato griego de Juan de Tesalónica.

les reunidos junto al sepulcro en el que acaban de enterrar a María, y les dice:

> Antes de subir al Padre, yo os prometí que aquellos que me han seguido, cuando llegue la regeneración y el Hijo del hombre se siente en el trono de su majestad, también ellos se sentarán en doce tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Yo he elegido a esta mujer de entre las tribus de Israel, por orden de mi Padre, para que fuera mi morada. ¿Qué queréis que haga con ella?» Al oír esto, Pedro y los apóstoles respondieron inmediatamente: «Señor, tú elegiste esta tu esclava para que fuera tu inmaculada cámara, y a nosotros tus apóstoles para ejercer el ministerio. Conoces todas las cosas con el Padre, con el que eres igual, y con el Espíritu Santo, en divinidad y en poder absoluto antes de los tiempos. Si es posible, por tanto, por el poder de tu gracia, nosotros creemos que es justo que así como tú, después de vencer a la muerte, reinas en la gloria, también resucites el cuerpo de tu Madre y la lleves contigo a disfrutar de la alegría de los cielos [73].

Cristo inmediatamente mandó a Miguel traer el alma de María y tenerla preparada para tomar de nuevo posesión de su cuerpo. En el *Pseudo Melito* se cuenta la resurrección como sigue:

> El Señor dijo: «Levántate, mi amor y mi pariente; tú, que no sufriste mancha por relaciones carnales, no sufrirás la corrupción del sepulcro». E inmediatamente María se levantó de su tumba, bendijo al Señor, y se arrojó a sus pies, adorándole y diciéndole: «No soy capaz de ofrecerte las gracias que se te deben, ¡oh Señor!, por los inmensos beneficios que te has dignado concederme a mí, tu esclava. Que tu nombre, Redentor del mundo y Dios de Israel, sea para siempre bendito» [74]. Y habiéndola besado el Señor fue llevada al paraíso de Dios en compañía de Cristo y de los ángeles [75].

El tema de la asunción se presenta igualmente claro y conciso en el *relato copto de Teodosio*. El pensamiento del autor sobre la extraordinaria glorificación de María después de su muerte se puede comprobar en su triple anuncio de lo que va a ocurrir a Nuestra Señora Dirigiéndose a Pedro y a Juan, que lloraban al saber que María tenía que morir, Cristo dijo para consolarlos:

> Alegraos, amigos y apóstoles míos. No permitiré que la Virgen esté mucho tiempo lejos de vosotros, sino que se aparecerá pronto; tienen que pasar doscientos seis días desde su muerte hasta su asunción; volverá a vosotros cubierta de nuevo por el mismo cuerpo que tiene ahora cuando está con vosotros, y yo la llevaré con mi Padre y el Espíritu Santo para que pueda seguir rogando por todos vosotros [76].

[73] PSEUDO MELITO, *Transitus Beatae Mariae* 15,2-3 (TISCHENDORF, p.134).
[74] *Transitus Beatae Mariae* 16 (TISCHENDORF, p.135).
[75] *Transitus Beatae Mariae* 17 (TISCHENDORF, p.135).
[76] TEODOSIO, *The Falling Asleep of Mary* 5,23-28 (ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels* p.109). Para un estudio de la creencia en la asunción entre los coptos, cf. A. VAN LANTSCHOOT, *L'Assomption de la Sainte Vierge chez les Coptes*: Gregorianum 27 (1946) 493-526.

Esta misma promesa la hace tan pronto como muere María [77]. Cuando llevaban a enterrar el cuerpo de Nuestra Señora, Teodosio nos muestra a un galileo que dice por inspiración del Espíritu Santo: «Este cadáver que lleváis es el cuerpo de María, hija de Joaquín y Ana, que dio a luz al Mesías que es Cristo. El curó a vuestros enfermos, dio luz a vuestros ojos y resucitó a vuestros muertos. Nosotros creemos que así como resucitó a vuestros muertos resucitará también a su Madre y la llevará con El a los cielos» [78].

Cuando llegó el momento de la asunción, Cristo bajó de los cielos y ordenó al cuerpo que se levantara en ese bello pasaje ya citado al hablar de la maternidad de María: «Levántate de tu sueño, ¡oh tú, santo cuerpo!» Sigue Teodosio describiendo lo que ocurrió después:

> Cuando el Señor acabó de decir estas palabras sobre el sepulcro de piedra, éste se abrió inmediatamente; porque estaba cerrado como lo estuvo el arca de Noé en otro tiempo, la cual nadie podía abrir sino Dios, que la había cerrado antes. Allí mismo resucitó el cuerpo de la Santa Virgen y abrazó a su propia alma como lo hacen dos hermanos que llegan de otro país cuando se reúnen [79].

Y Teodosio nos deja ver a María por última vez:

> También ella, la que es Nuestra Señora y nuestro socorro, nos bendijo, y luego ya no volvimos a verla. Pero la voz de los poderes angélicos, que cantaban himnos delante de ellos, seguía sonando en nuestros oídos y decía: «Aleluya. Traed al Señor los hijos de Dios y cantad su gloria en el santo templo. Aleluya». Entonces entendimos que hoy habían sido traídas ante el Rey las vírgenes, incluso el cuerpo y el alma que acababan de ser unidos [80].

Esto son sólo algunos testimonios sobre la asunción de María, de los muchos que existen en los apócrifos [81]. Estos relatos son importantísimos y muy interesantes, porque en ellos están los primeros testimonios escritos sobre la asunción de María y, al mismo tiempo, plantean un problema tan importante como confuso, el del origen de estas creencias. La solución se agudiza cuando pensamos que en la Escritura no hay ninguna afirmación explícita sobre la asunción de María, ni tampoco existe una tradición patrística sobre este asunto, anterior al *Transitus Mariae*. Con estos datos es fácil pensar que

[77] TEODOSIO, *The Falling Asleep of Mary* 6,13 (ROBINSON, p.113).
[78] *The Falling Asleep of Mary* 7,7-10 (ROBINSON, p.117).
[79] *The Falling Asleep of Mary* 9,1-3 (ROBINSON, p.125).
[80] *The Falling Asleep of Mary* 9,10-15 (ROBINSON, p.127).
[81] Para otros relatos de la asunción, cf. M. JUGIE, *La mort et l'Assomption* p.103-171; C. BALIC, *Testimonia de Assumptione* p.11-65.137-153; A. C. RUSH, *The Assumption in the Apocrypha*: The American Ecclesiastical Review 116 (1947) 5-31.

no existió una tradición oral de origen apostólico sobre el destino final de María[82].

La glorificación de la Virgen después de su muerte y el tema de la asunción en el *Transitus Mariae* piden, pues, una explicación. No es posible considerar estos documentos como descripciones históricas de los acontecimientos, pero tampoco se puede decir que sean producto de una imaginación alocada. La explicación que da Altaner sobre el estilo de estos documentos, como ya hemos visto[83], parece muy probable, aunque no nos aclara cómo se introdujo en ellos el tema de la asunción. Para esto hemos de estudiar otros factores.

Estos relatos proclaman las glorias de María y, aunque no se registran testimonios sobre la asunción de María anteriores a estos trabajos, no hay duda de que existió en la tradición y en la Sagrada Escritura un *corpus marianum* definido. Se reverenciaba a María como la Madre de Dios, virgen *ante, in* y *post partum*; ella era la nueva Eva, asociada con Cristo, nuevo Adán, en la obra de la redención, saludada como criatura de santidad única. En consecuencia, cuando los autores se enfrentaban conscientemente con el problema del destino final de María, su piedad cristiana se rebelaba contra la idea de que un ser tan excepcional sufriera la corrupción del sepulcro y, por tanto, plantearon y pidieron la glorificación de su cuerpo y de su alma. Esta glorificación para ellos estaba basada y tenía su origen en los ya mencionados principios y verdades mariológicas. De aquí que en los apócrifos veamos el principio de un movimiento que intenta aproximarse a la asunción de María desde un punto de vista teológico[84]. Esta tendencia aumentó con el correr de los tiempos. La Iglesia, guiada por el Espíritu Santo y bajo la protección de Cristo, profundizó en el depósito de la revelación. La asunción de María era una verdad creída y enseñada por el magisterio ordinario y universal y fue declarado solemnemente dogma de fe por el papa Pío XII el día 1 de noviembre de 1950[85].

[82] M. Jugie, o.c., p.168-171.585-589.609-612.
[83] B. Altaner, *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. V. M.*: Theologische Revue 44 (1948) 136.
[84] A. C. Rush, *Assumption Theology in the Transitus Mariae*: The American Ecclesiastical Review 123 (1950) 93-110; J. M. Bover, *Los apócrifos y la tradición asuncionista*, en *Estudios Marianos* vol.6 (1947) p.99-118.
[85] *Munificentissimus Deus*: AAS 42 (1950) 753-777.

LA REALEZA DE MARIA

No existen testimonios explícitos sobre la realeza de María anteriores al siglo v [86], aunque hay manifestaciones implícitas de esta creencia [87]. El latín *Mater Domini* del Nuevo Testamento, donde la palabra *Dominus* expresa una idea de realeza y majestad [88], dio lugar al uso de la palabra *Domina* [89]. Del mismo modo, el concepto de «Madre de Cristo Rey» evolucionó hasta llegar al de «Madre del Rey» y después al uso explícito de la palabra «Reina» [90].

No serviría de prueba citar los pasajes del *Protoevangelio de Santiago* y documentos afines que repiten las escenas de la anunciación, natividad y visitación tomadas del Evangelio y que forman la base de esta verdad. Sin embargo, en el *Protoevangelio de Santiago* hay un pasaje digno de notarse. Los sacerdotes del templo deciden mandar hacer un velo para el *sancta sanctorum* formado por varias clases de hilo, y se eligen para fabricarlo jovencitas que sean vírgenes de la tribu de David. Se echa en suertes para determinar quién ha de hilar el lino, quién el oro, etc. A María le toca tejer la púrpura y escarlata [91]. Púrpura es el color de la realeza, y le tocó a María, que era descendiente de la casa real y estaba destinada a una realeza más sublime que todas las dignidades de la tierra [92]. El autor se limita a decir que María fue designada para tejer la púrpura. En la versión latina del *Pseudo Mateo*, también María recibe la púrpura, y por ello se despiertan los celos de las otras vírgenes, que lo explicaban, diciendo que se lo habían dado a María porque era la más joven. Entonces empiezan a llamarla por burla «Reina de las vírgenes», y tan pronto como le dan este título se aparece un ángel del Señor en medio de ellas, diciendo: «Esta palabra no se usará por burla, sino que será una verdadera profecía» [93].

Refiriéndose a este nombre en el *Pseudo Mateo*, Amann hace notar que el autor ha entendido perfectamente el pensa-

[86] H. BARRÉ, *La royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles:* Recherches de Science Religieuse 29 (1939) 145.

[87] A. LUIS, C. SS. R., *La realeza de María* (Madrid 1942) p.34.

[88] L. CERFAUX, *Le titre Kyrios et la dignité royale de Jésus:* Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques 11 (1922) 40-71.

[89] A. SANTONICOLA, un buen resumen de la historia y de la teologia de María reina, nos ofrece C. SS. R., en *La royauté de Marie* (Nicolet, Quebec, Canadá, 1951).

[90] M. DONNELLY, S. I., *The Queenship of Mary during the Patristic Period:* Marian Studies vol.4 (1953) p.86-91. Los artículos sobre la realeza de María están en la edición completa de *Marian Studies*.

[91] *Protoevangelium Iacobi* 10 (AMANN, *Le Protoévangile* p.218-220).

[92] E. AMANN, o.c., p.220 nota.

[93] PSEUDO MATEO, *Liber de ortu Beatae Mariae et infantia Salvatoris* 8,5 (AMANN, p.310).

miento del *Protoevangelio* en el pasaje en que se da a María la tarea de tejer la púrpura [94]. En relación con el nombre de María Reina en el *Pseudo Mateo*, es interesante notar que el autor introduce un cambio muy significativo en la escena de la Anunciación. En este documento se representa al ángel diciendo a María:

> No temas, María, porque has hallado favor a los ojos de Dios. He aquí que concebirás en tu seno y darás a luz un Rey que reinará no solamente en la tierra, sino también en el cielo, y su reino no tendrá fin [95].

El título explícito de Reina que encontramos en el *Pseudo Mateo* es un gran avance sobre la postura del *Protoevangelio*. Esto no nos sorprende en un libro que procede del siglo VI y es un buen ejemplo que muestra cómo recensiones posteriores sobre un tema específico, como el del *Protoevangelio*, pueden reflejar puntos de vista explícitos y desarrollados que eran corrientes en su propio tiempo.

De un modo parecido, los evangelios posteriores sobre la infancia reflejan claramente la figura de María Reina, y esto se nota particularmente en los evangelios arábigos sobre la infancia, donde María representa un papel muy importante [96]. En ellos se hace referencia constantemente a la Virgen como «Reina». El título *Domina* para designar a María va siempre unido con el de *Dominus*, refiriéndose a Cristo. Cristo es *Herus, Dominus*; María es *Hera, Domina*. María es la Madre de Cristo Rey y por eso es *Domina nostra* [97].

Los testimonios explícitos sobre la realeza de María aparecen por primera vez en el siglo V y están íntimamente unidos con su maternidad divina. La fuente más rica sobre esta doctrina es el *Transitus Mariae*. Al proclamar la gloria de la Madre de Dios y al describir su entrada triunfal en el paraíso, la proclaman Reina gloriosa. Los testimonios que apoyan esta doctrina son menos claros en los relatos griegos primitivos y muy efusivos en las versiones siríacas y coptas.

En el *Pseudo Melito* no hay una afirmación directa de que María sea reina. Sin embargo, se subrayan dos puntos princi-

[94] E. AMANN, o.c., p.311 nota.

[95] PSEUDO MATEO, *Liber de ortu Mariae* 9,2 (AMANN, p.312). En este cambio ve Amann la dependencia del Pseudo Mateo de Sedulio, autor del conocidísimo himno *Salve Sancta Parens, enixa puerpera regem*.

[96] E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément vol.1 col.485.

[97] *Evangelium infantiae Salvatoris arabicum* 3.6.11.16.21 (TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* p.182.183.185.188.191). En los estudios de mariología sobre los apócrifos y sobre la tradición cristiana no deberíamos olvidar la parte que María tiene en el pensamiento islámico, debido, precisamente, a los apócrifos. Un buen estudio sobre María en la cultura islámica es el de J. M. ABD-EL-JALIL, *Marie et l'Islam (Études sur l'histoire des religions)* (Paris 1951).

pales: la realeza de Cristo y la maternidad divina de María, María es, por tanto, Madre del Rey de la gloria, y es a Cristo, Rey de la gloria, a quien María dirige sus plegarias [98]. Hasta aquí llega la doctrina del *Pseudo Melito* sobre la realeza de María: María es la Madre del Rey, y esta frase representa un hecho y también una de las etapas del desarrollo o evolución de la realeza de María.

El discurso griego del *Pseudo Juan* se refiere frecuentemente a María, como «Madre del Señor». El Señor es al mismo tiempo Dios y Rey. La Madre del Señor es, por tanto, al mismo tiempo Madre de Dios y Madre del Rey. En esta palabra Madre del Señor se encierra la idea de realeza y la de soberanía. El *Pseudo Juan*, además, proclama explícitamente la realeza de María al usar la palabra δέσποινα, que quiere decir soberana, señora o reina [99], como vemos en la siguiente frase: «Los apóstoles se levantaron inmediatamente y salieron de la casa llevándose la cama de la Soberana Señora, la Madre de Dios [100].

En el *Transitus Mariae* [101] siríaco se hace referencia a María, una y otra vez, como la «Señora» [102]. Allí aparece como la Señora, Dueña del universo [103], refiriéndose a la que dio a luz al que gobierna el cielo y la tierra. Este, a su vez, es Cristo Rey, que descendió del cielo para asistir a María en su muerte [104]. A lo largo del texto se puede notar que la realeza de María está unida a la realeza de Cristo, el Hijo de Dios, que ella concibió. Cristo proclama su realeza y lo hace con un título especial, puesto que es al mismo tiempo la dueña del mundo.

El *Relato copto de Teodosio* es un panegírico de la «Señora de todos, Santa María, la Madre de Dios» [105], y en él aparece como Nuestra Señora, porque dio a luz a Aquel que sostiene el universo [106]. El concepto de la realeza de María se hace notar principalmente en las palabras que Cristo dirige al Padre en el momento de la asunción del alma de María al cielo después de su muerte. Allí le dice: «Recibe de mis manos, ¡oh

[98] PSEUDO MELITO, *Transitus Beatae Mariae* 2,3; 7,1 (TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* p.126-129).

[99] H. LIDDEL y R. SCOTT, *Greek-English Lexicon* (Nueva York 1929) vol.1 p.334.

[100] PSEUDO JUAN, *Liber de dormitione Mariae* 32 (TISCHENDORF, p.105).

[101] A. LEWIS, *Apocrypha Syriaca: Transitus Mariae:* Studia Sinaitica 11 p.12-69. Una edición de un manuscrito antiguo muy descuidado es la de W. WRIGHT, *The Departure of my Lady Mary from the World:* Journal of Sacred Literature and Biblical Record 6 (enero 1865) 417-449; 7 (abril 1865) 110-116.

[102] *Transitus Mariae* 1,3 (LEWIS, p.11.18.38.39).

[103] *Transitus Mariae* 2,3 (LEWIS, p.21.32.34).

[104] *Transitus Mariae* 4 (LEWIS, p.55).

[105] TEODOSIO, *The Falling Asleep of Mary* pról. (ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels* p.92).

[106] *The Falling Asleep of Mary* 3,13 (ROBINSON, p.101).

buen Padre!, el arbusto que recibió el fuego de Dios sin quemarse. Te ofrezco, Padre mío, un regalo real, el alma de mi Madre virgen»[107]. Y, ciertamente, María lo es, puesto que ella aparece como la Reina sacada por Cristo de la tribulación y angustias de esta vida a recibir la alegría y el consuelo eternos[108].

Los testimonios de la realeza de María aparecen aún con más entusiasmo en el relato del *Pseudo Evodio*, que, lo mismo que Teodosio, se propone proclamar las glorias de la Señora de todos, Santa María, Madre de Dios[109]. Según él, el día de la muerte de María puede llamarse aquel en que «la Reina de todas las mujeres, María Virgen, Madre del Rey de reyes, se iría a reunir con su amado Hijo, Nuestro Señor Jesucristo»[110]. Con este título se nos presenta sentada a la diestra de su Hijo. Por esto, cuando Cristo vino a llamar a María de esta vida y conducirla al cielo, dijo a sus apóstoles: «¡Oh gloriosa compañía mía, a la que yo he elegido y sacado del mundo!, en este día, se ha cumplido la profecía de mi padre David, que dice: La Reina está a tu lado derecho»[111].

Se presenta al mismo David como un testigo de la realeza de María, diciendo así: «Cuando María murió, David, el cantor santo, tocó su arpa y gritó estas palabras: Preciosa es la muerte de sus santos a los ojos de Dios. Alégrate, ¡oh María, Madre de Cristo, Rey de reyes! En este día se han cumplido las profecías que hablaron de ti, que eres Reina verdadera»[112].

Todos estos testimonios demuestran suficientemente el pensamiento que se expresa en estos documentos sobre la realeza de María. Claramente llaman a la Madre de Dios *Domina* y *Regina* con Cristo Rey, y se glorían en proclamarla como tal. En la literatura homilética y popular de este tipo, sin embargo, suele haber poca especulación teológica sobre la naturaleza y el fundamento de la realeza de María. Ciertamente hay muchas indicaciones de que María es Reina y por qué, y sentimos mucho que el espacio que se nos concede no nos permita prestarle por el momento más atención. Destaquemos, sin embargo, una conclusión muy clara, que la divina maternidad de María y el concepto de su realeza van siempre unidos.

[107] *The Falling Asleep of Mary* 6,18 (ROBINSON, p.113).
[108] *The Falling Asleep of Mary* 5,30 (ROBINSON, p.111).
[109] PSEUDO EVODIO, *The Falling Asleep of Mary* pról. (ROBINSON, p.44).
[110] *The Falling Asleep of Mary* 10,1 (ROBINSON, p.56).
[111] *The Falling Asleep of Mary* 7,6 (ROBINSON, p.53).
[112] *The Falling Asleep of Mary* 12,15 (ROBINSON, p.60).

En el Nuevo Testamento vemos a María como el medio de que se valió Cristo, la fuente de todo bien, para llegar hasta el hombre. También vemos a Nuestra Señora usando su poder de intercesión cerca de su Hijo en favor del matrimonio de Caná [113].

Al leer el *Protoevangelio de Santiago* vemos que no se refiere ni a esta invocación ni a la intercesión de María. Sin embargo, en el *Pseudo Mateo*, que es una recopilación de este mismo trabajo, hecha en el siglo VI, encontramos escenas en las que la gente recurre a María. Al describir la vida de María en el templo, nos dice que si algún enfermo se llegaba a tocarla, quedaba inmediatamente curado [114]. Cuando las vírgenes hacen burla de María, llamándola Reina, el ángel les riñe y ellas piden a María que las perdone y ruegue por todas [115]. Cuando la gente hace juicios temerarios sobre la maternidad de María y ella les demuestra que están equivocados, éstos se apresuran a pedirle perdón [116].

La introducción de este tema en esta versión del *Protoevangelio*, del siglo VI, es fácil de explicar, porque se elaboró en la época en que se empieza a tener a María como la dispensadora de todas las gracias, esperanza de los enfermos, auxilio de los afligidos y refugio de pecadores [117]. Vemos también esta corriente en el *Evangelio arábigo de la infancia*, en el cual María destaca como mediadora de todas las bendiciones que llegan al pueblo por manos del Niño [118]. En este documento se presentan, frecuentemente, escenas en las que la gente acude a María en sus necesidades y recibe de ella y de su Hijo el socorro apetecido [119].

El *Transitus Mariae*, que proclama las glorias de María, su asunción y su realeza por ser la Madre de Dios, se fija mucho en la intercesión de la que es Madre de Dios y, por tanto,

[113] Sobre la mediación e intercesión de María, cf. E. DUBLANCHY, *Marie: Médiation universelle de Marie en vertu de sa maternité divine*, en *Dictionnaire de théologie catholique* vol.9 (1927) col.2389-2405; *Marie: Toute-puissance d'intercession de Marie au ciel* col.2435-2439; J. BITTREMIEUX, *De mediatione universali B. Mariae quoad gratias* (Bruges 1926); J. CAROL, O. F. M., *The theological Concept of Mediation and Co-redemption*: Ephemerides Theologicae Lovanienses 14 (1937) 642-650

[114] PSEUDO MATEO, *Liber de ortu Mariae et infantia Salvatoris* 6,3 (AMANN, *Le Protoévangile* p.300).

[115] *Liber de ortu Mariae* 8,5 (AMANN, p.310).

[116] *Liber de ortu Mariae* 12,5 (AMANN, p.322).

[117] E. AMANN, *Le Protoévangile* p.10.

[118] E. AMANN, *Apocryphes du Nouveau Testament*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément vol.1 col.485.

[119] Para dos ilustraciones, cf. *Evangelium infantiae arabicum* 14,27 (TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha* p.187-191).

puede alcanzar de su Hijo la dispensación de todas las gracias. Daremos a continuación unas cuantas citas que ilustran este punto.

En el *Transitus* siriaco vemos a mucha gente acercarse a María con peticiones de auxilio. Una de las escenas de este tipo está así descrita:

> Y numerosas personas se adelantaron y fueron hasta Belén y llamaron a las puertas de la misma casa del Salvador, pero los apóstoles no quisieron abrirles. Entonces ellos, cuando vieron lo que pasaba, imploraron así: « ¡Oh Señora, María, Madre de Dios!, ten misericordia de nosotros». Y María oyó la voz de los que la imploraban y, entrando en oración, dijo: « ¡Maestro mío, Cristo, que estás en los cielos!, escucha las voces de estas almas afligidas». E inmediatamente les llegó fuerza y auxilios y quedaron curados [120].

Y el gobernador que se convirtió por María dice estas palabras:

> La tierra en la que tú estás se convierte en cielo. El cielo que te contempla manda una bendición a las criaturas que creen en ti. Los sanos que te contemplan reciben gozo. Das salud a los enfermos que a ti acuden. Te venero, ¡oh María!; extiende tu mano derecha y bendíceme a mí y a mi hijo único [121].

El ángel que se apareció a María para anunciarle su partida del mundo la saluda con estas palabras:

> Dios te salve, María, Madre de Dios, tu ofrenda ha sido aceptada en los cielos ante tu Hijo y Nuestro Señor Jesucristo y, por tanto, saldrás de este mundo para entrar en la vida perdurable. Este es mi mensaje, y también te diré que, cuando tú rogabas en la tierra, se concedían en el cielo todas tus peticiones, y todo lo que pidieras de Cristo, tu Hijo, que está en el cielo sentado a la diestra de Dios, te será concedido tanto en la tierra como en el cielo y se hará tu voluntad [122]

El poder de intercesión de María se subraya muy gráficamente en la historia del sacerdote judío contada en el *Pseudo Melito*. Este sacerdote trató de volcar la caja en la que estaba depositado el cuerpo de María y sus brazos quedaron pegados a ella. En este momento, el autor dice:

> Entonces Pedro hizo parar la caravana y dijo al sacerdote: «Si tú crees con todo tu corazón en el Señor Jesucristo, tus manos te serán devueltas». Y cuando el sacerdote asintió, recuperó inmediatamente sus manos y pudo ponerse de pie, pero aún le quedaba en los brazos el dolor. Entonces Pedro le dijo: «Acércate hasta el santo cuerpo, besa el lecho y di: Creo en Dios y en su Hijo Jesucristo, a quien esta

120 *Transitus Mariae* 3 (LEWIS, *Apocrypha syriaca* p.35).
121 *Transitus Mariae* 3 (LEWIS, p.46).
122 *Transitus Mariae* 2 (LEWIS, p.21).

mujer engendró, y creo todo lo que el apóstol Pedro me ha dicho. Entonces se acercó a besar el lecho, cesando el dolor y curándose sus manos [123].

En el *Pseudo Juan* se da a este sacerdote el nombre de Jefonías. En medio de sus dolores se presenta Jefonías diciendo: «Santa María, que diste a luz a Cristo Dios, ten misericordia de mí» [124]. Esta llamada a María demuestra su gran poder de intercesión. De nuevo se confirma esta idea muy gráficamente en las palabras que Cristo dirige a su Madre: «Que tu corazón se alegre, porque mi Padre te ha dado toda gracia, mi Padre conmigo y con el Espíritu Santo. Ninguna alma que te invoque quedará defraudada, sino que encontrará misericordia, consuelo y confianza, en este mundo y en el otro, ante mi Padre celestial» [125].

El poder de María para ayudarnos en las necesidades de la vida presente y en la vida eterna se hace notar cuando el autor dice: «Por la intercesión y los ruegos de María, seamos dignos de contar con su protección y auxilio tanto en esta vida como en la futura» [126].

En estos trabajos se hace hincapié en el hecho de que la intercesión de María es muy grande desde que está en el cielo, como lo era cuando vivía en la tierra. María Reina, en el cielo, intercede por nosotros junto a su Hijo, como vemos en el sermón de Teodosio. Cuando Cristo bajó a la tierra para llevar a María al cielo, Teodosio nos lo presenta diciendo a Pedro y a Juan: «Y yo la transportaré a los cielos para que, junto a mi Padre y el Espíritu Santo, continúe rogando por todos vosotros» [127].

CONCLUSION

Lo dicho hasta aquí demuestra que existen amplios testimonios que se refieren a María en los *Evangelios apócrifos*, pero no debemos olvidar que estos testimonios han sido seleccionados para que representen la línea mariológica de estos escritos.

Aparte de trabajos individuales, como la *Ascensión de Isaías*, las *Odas de Salomón* y otros parecidos, existen dos fuentes principales marianas en los apócrifos. En el primer período, a

[123] PSEUDO MELITO, *Transitus Beatae Mariae* 13,2 (TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae* p.133).
[124] PSEUDO JUAN, *Liber de dormitione Mariae* 47 (TISCHENDORF, p.110).
[125] *Liber de dormitione Mariae* 43 (TISCHENDORF, p.109).
[126] *Liber de dormitione Mariae* 50 (TISCHENDORF, p.112).
[127] TEODOSIO, *The Falling Asleep of Mary* 5,27 (ROBINSON, *Coptic Apocryphal Gospels* p.109).

partir del siglo II, tenemos el *Protoevangelio de Santiago*, en sus varias versiones, con sus escritos afines. En el segundo período, a partir del siglo V, está el *Transitus Mariae*. En el *Protoevangelio* se estudia más el nacimiento y la virginidad de María; en el *Transitus* se trata de glorificar a María como Madre de Dios y se refiere también a su muerte y asunción. Pero no imaginemos que estas dos fuentes marianas son paralelas, en el sentido de que corren al tiempo y nunca se encuentran. Por el contrario, las versiones tardías del *Protoevangelio* y otros escritos recogen las enseñanzas corrientes en aquella edad, a las cuales se refiere extensamente el *Transitus Mariae*. Como ejemplo, veremos que el relato latino del *Pseudo Mateo* y el *Evangelio arábigo de la infancia* relatan la realeza de María y su intercesión, temas que normalmente se presentan en el *Transitus*. Igualmente, algunos relatos del *Transitus Mariae*, como el *Pseudo Evodio*, utilizan el tema del *Protoevangelio*.

Hemos citado numerosos testimonios en estas páginas para demostrar que existe un cuerpo definido de mariología en estos libros. Hagamos ahora cuatro observaciones. Es de esperar que, considerando los temas mariológicos de estos documentos, no hayamos presentado un aspecto demasiado unilateral de los apócrifos, dándolos a conocer con una luz demasiado favorable. Tengamos en cuenta que su mariología está mezclada frecuentemente en un fondo abigarrado y fantástico de leyendas y falsos milagros. Hemos intentado presentar juntas las enseñanzas sobre María. La paja, es decir, el fondo fantástico, lo hemos rechazado siempre que hemos podido. La segunda observación con respecto a la mariología de los apócrifos es que el autor se alegra mucho de haber encontrado testimonios tan abundantes y claros; los textos han hablado por sí mismos, no han necesitado ser interpretados o retorcidos para formar un cuerpo de mariología. Tercero, la sublime mariología contenida en estos libros es un testimonio maravilloso del buen fundamento de la devoción de los fieles a María. Esto nos conduce a considerar la gran importancia de estos relatos para los teólogos y los historiadores del dogma, por su valor como testigos de una tradición, y, finalmente, debemos tener en cuenta que, con mucha frecuencia, existe un paralelismo entre el desarrollo y la explicación de una doctrina en las enseñanzas de los apócrifos y en la predicación patrística.

MARIA EN LAS LITURGIAS ORIENTALES

Por Cuthbert Gumbinger, O. F. M. Cap., S. T. D.

INTRODUCCION

El culto a la Madre de Dios se inició en el Oriente, en los primeros tiempos de la Iglesia. Cristo confió su Madre al cuidado de San Juan, el discípulo amado, y ella fue la alegría y el consuelo de los apóstoles y de los primeros seguidores de Cristo. Con ella recibieron el Espíritu Santo, en Pentecostés, y de ella aprendieron muchos hechos de la vida de Cristo que quedaron incorporados en los evangelios de Mateo y Lucas. Alguno de los apóstoles, por lo menos, supo su gloriosa asunción a los cielos. Sólo por esto podemos figurarnos de qué modo se veneraba a la Madre de Dios en la Iglesia primitiva. Pero las persecuciones y el fatigoso trabajo misionero de los primeros tiempos impidieron a la Iglesia que destacara las glorias y privilegios de María como ellos hubieran querido. Sin embargo, Nuestra Señora ocupaba un puesto señalado en la liturgia, incluso antes del concilio de Efeso [1]. A pesar de esto, resulta difícil, aunque no imposible, determinar cuándo se incorporó la devoción a la Madre de Dios al culto litúrgico de la Iglesia. Sabemos que algunos de los Padres apostólicos escribieron sobre la concepción virginal de Cristo y la divina maternidad de María [2]. San Ignacio de Antioquía, San Ireneo, San Justino y Arístides. Estos afirman la concepción virginal de Cristo [3], comparando algunos de ellos a María con

[1] Cf. Otto Menzinger, *Mariologische aus der vorephesinischen Liturgie* (Regensburg 1932) p.181. En Occidente no hubo culto litúrgico mariano hasta el siglo v. Cf. B. Capelle, O. S. B., *La liturgie mariale en Occident*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge* (ed. H. du Manoir, S. I.) vol.1 (Paris 1919) p.217-245; M. Jugie, A. A., *La première fête mariale en Orient:* Echos d'Orient 22 (1923) 129-153. La primera fiesta se celebró el 26 de diciembre, y se llamó de la *Conmemoración de Santa María.* Honraba especialmente su divina maternidad y su concepción virginal de Cristo. Cf. M. Doumith, *Marie dans la liturgie syro-maronite*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge* (ed. H. du Manoir) vol.1 p.329-351. La Asunción se celebró en Jerusalén hacia el año 450. Cf. S. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave*, en H. du Manoir, vol.1 p.249-326. Para el origen del culto mariano en Etiopía, cf. Samuel, A. B. Mercer, *The Ethiopic Liturgy* (1915).

[2] Cf. Jouassard, *Marie à travers de la Patristique*, en H. du Manoir, vol.1 p.71-157.

[3] Ibid. p.72-77. Cf. P. R. Botz, *Die Jungfrauschaft Mariens in N. T. und in der nachapostolischen Zeit. Eine dogmatisch-biblische Studie* (Bottrop en Westphalen 1935).

Eva [4]. Desde el año 100 al 325 hay autores eclesiásticos que se ocupan de María, especialmente Tertuliano, Orígenes y Clemente de Alejandría [5], pero después del concilio de Nicea (325) encontramos más referencias a María, no sólo en Oriente, sino también en Occidente, debidas a las herejías y a las controversias cristológicas [6]. La defensa de la doctrina católica sobre la divinidad de Cristo fue precisamente lo que hizo destacar la gloria de María en su maternidad divina, y con este motivo se aumentó el amor y la devoción a Cristo y a su Madre y dio a ésta un lugar preeminente en la liturgia, especialmente después del concilio de Efeso (431) [7].

Cristo y María pertenecen al Oriente, su culto comenzó en el Oriente y es natural que estudiemos las liturgias orientales para ver cómo la devoción de los cristianos orientales honra a Cristo y a su Inmaculada Madre. Es asombrosa la riqueza y la belleza de los *himnos*, *odas* y *plegarias* orientales a Nuestra Señora, especialmente en las liturgias bizantinas, sirias [8] y etiópicas. Los bizantinos cuentan por cientos los *kontaks* y por miles los cánones de formas variadas, en sus ocho tonos, en honor a María. Estas composiciones están recogidas en veinte volúmenes enormes, mientras los inéditos y los que se han perdido podrían llenar muchos más [9]. Tres cuartas partes del oficio bizantino está compuesto de himnos, entre los cuales, la mayoría y los mejores se refieren a los privilegios y oficios de María [10]. Algo parecido ocurre en las liturgias de Siria y Etiopía. Pero, en todas las liturgias orientales, María ocupa un lugar preeminente.

El fundamento teológico de la devoción a María es su divina maternidad. Aunque la palabra *hiperdulía* no es corriente entre los escritores orientales, de hecho todos los cristianos del Oriente le dan este culto especial, puesto que todos están de acuerdo, a excepción de los nestorianos, en que María posee una dignidad mayor que toda otra criatura, ya que es la Madre de Dios [11]. De este modo resulta que el culto a María en el Oriente equivale al que en el Occidente llamamos hiperdulía, aunque ellos, por falta de análisis teológico, no usen este

[4] JOUASSARD, a.c., p.73.
[5] Ibid., p.73-85.
[6] Ibid., p.85-100.
[7] Cf. SALAVILLE, a.c., p.249.
[8] Cf. G. GIOVANELLI, *Il culto della Madre di Dio nell'iconografia bizantina:* Alma Socia Christi vol.5 fasc.2 (Roma 1952) p.16-28.
[9] Ibid., p.24.
[10] Ibid.
[11] Cf. M. GORDILLO, S. I., *Fondamento teologico del culto della Vergine Madre di Dio presso gli orientali:* Alma Socia Christi vol.5 fasc.2 p.1-16.

término e incluso un teológo ortodoxo, llamado [illegible], llame a la mariologia «teología papista» [12].

Vamos a intentar en las páginas siguientes una breve revisión del lugar que María tiene en las liturgias orientales, aunque sea imposible dar una idea completa de la belleza y la abundancia de doctrina que contienen. La verdadera Iglesia, tanto del Occidente como del Oriente, nunca cesa de alabar a la toda Santa e Inmaculada Madre de Dios, de multiplicar los himnos, fiestas y prácticas en su honor, porque, al mismo tiempo, la Iglesia glorifica a Dios y pide a María, que es todopoderosa con su Hijo divino, que nos conceda misericordia, paz y gracia. Todo esto queda bien expresado en la siguiente oración de la liturgia bizantina:

> Al cantar las glorias de tu Hijo, te alabamos a ti también, ¡oh Madre de Dios y su Templo viviente!... ¡Oh Purísima!, no desprecies las peticiones del pecador, porque aquel que sufrió por nosotros tendrá también misericordia y nos salvará. ¡Oh Cristo!, he aquí a tu Madre, a la que te concibió en su seno sin pérdida de su virginidad, continuando virgen después; te la presentamos para que sea nuestra abogada, ¡oh tú, que eres todo misericordia; tú que concedes el perdón a los que te dicen desde su corazón: Acuérdate de mí, ¡oh Señor!, cuando entres en tu reino! [13]

Esta devoción a la Madre de Dios, que se conserva hasta en las iglesias disidentes, es la que nos hace pensar con esperanza en la unión de las iglesias. Esperemos que la Madre del Buen Pastor conducirá al verdadero rebaño a todas esas almas innumerables que llevan tanto tiempo sin pastor. Con nuestro conocimiento de las liturgias del Oriente crece nuestro amor hacia ellos y así apresuraremos la llegada de una cristiandad unida, gobernada por el Vicario de Cristo.

I. MARIA EN LA LITURGIA BIZANTINA

La liturgia de Bizancio o Constantinopla es, de todos los ritos orientales, la más rica en alabanzas a María. Incluso antes del concilio de Efeso, en el año 431, ya Nuestra Señora ocupaba un lugar destacado en estos ritos [14]. Después ha habido un desarrollo portentoso, de tal modo que la liturgia bizantina se gloría en la devoción de la Santa Madre de Dios [15]. El rito

[12] GORDILLO, o.c., p.15.

[13] Cf. I. CARD. SCHUSTER, O. S. B., *The Sacramentary* vol.5 (Londres 1927) p.5.ª y 6.ª, Euchological Appendix, p.442.

[14] Cf. MENZINGER, o.c., p.181.

[15] Cf. SALAVILLE, o.c., p.249; JUGIE, o.c., p.129-153.

bizantino se usa, indistintamente, por católicos y ortodoxos, que tienen a Constantinopla como madre litúrgica.

Son los cristianos orientales los más numerosos, extendiéndose desde Polonia al Japón y del Sudán al mar Blanco. Después de la segunda guerra mundial se fundan numerosas colonias en Europa occidental, en América del Norte y del Sur y en Australia [16]. Este rito, por consiguiente, ocupa varias naciones y usa varias lenguas. Esta diversidad se acusa más fuertemente entre los ortodoxos que entre los católicos. Los principales grupos de rito bizantino son los griegos, eslavos de Rusia y de los Balcanes; los ítalo-griegos de Sicilia y Calabria; los melquitas de Siria y Egipto; los ucranianos; algunos húngaros, rumanos y otros [17].

En los libros litúrgicos de estas naciones y lenguas existen diferencias, pero de menor cuantía, porque, en esencia, el rito es el mismo e iguales los ornamentos. El canto, sin embargo, difiere bastante, según las naciones.

El culto mariano entre los bizantinos es rico y está cuajado de doctrina. Parecen deleitarse en alabar a la que está por encima de toda alabanza y usan un número enorme de títulos y figuras atribuidos a María y tomados de la Sagrada Escritura o de sus varios oficios y privilegios. También le dan nombres tomados de animales, plantas, flores, estrellas y otros objetos materiales. El arzobispo Assaf, de Petra, Filadelfia y Transjordania, ha contado hasta 197 títulos de María en los libros litúrgicos bizantinos [18]. Vamos a hacer un estudio, primero, del año mariano; después, de María en el oficio divino, y, finalmente, de María en la liturgia.

1. María en el calendario bizantino

En el año litúrgico que comienza el primero de septiembre hay varias fiestas marianas adornadas con bellas antífonas, *tropars* y *condiaks* en su honor. Antiguamente, el año civil, en Bizancio, comenzaba el primero de septiembre, y los fieles del rito bizantino empiezan también en esta fecha el año litúrgico. Hay doce fiestas mayores en este rito, de las cuales ocho son en honor de Cristo, dos de ellas compartidas con María, que son la Natividad y la Purificación; cuatro fiestas en honor de Nuestra Señora: su Natividad, Presentación en el Templo, Anunciación y Dormición o Asunción de María. Del 1 al

[16] Sacra Congregazione Orientale, *Statistica con cenni storici della gerarchia e dei fedeli di rito orientale* (Tip. Pol. Vaticana, 1932) p.93.
[17] Cf. Salaville, o.c., p.240.
[18] Cf. M. Assaf, *Culte de la Vierge Marie dans le rite byzantin*: Marie (sep.-oct. 1953) 20-20.

14 de octubre se conmemora la Protección o Intercesión de María [19].

Septiembre.—Se conmemora el primer día de este mes la fiesta de Nuestra Señora de Miasenes, en honor de su manifestación en el monasterio de este nombre en el año 864. Leemos en el oficio de ese día:

> Salve, Madre de Dios, Virgen llena de gracia, refugio y protección de la raza humana, porque de ti ha tomado carne el Redentor del mundo. Tú sola eres al mismo tiempo madre y virgen bendita y glorificada para siempre. Pide a Cristo Nuestro Señor que conceda al mundo la paz [20].

Este tipo de oración se usa con mucha frecuencia en el rito bizantino, y el poder de intercesión de María cerca de su Hijo se presenta en muchas formas en el oficio y en la liturgia divina. En el arte bizantino se llama a este tema la *deisis* o intercesión, y se representa a Cristo entre Nuestra Señora y San Juan Bautista, que le piden gracias [21].

En la vigilia de la Natividad de Nuestra Señora el oficio trae esta oración:

> ... La Hija de Dios, María, ha sido enviada al mundo. Cielos y tierra se regocijan. Salve, ¡oh Virgen, gloria de los cristianos! [22].

El 8 de septiembre se celebra la fiesta de la Natividad de Nuestra Señora, que ha perdido parte de su solemnidad en Occidente, pero que se conserva en el Oriente como día de precepto. Hemos tomado una oración que se usa también en la liturgia latina:

> Tu natividad, ¡oh Madre de Dios!, ha anunciado la alegría al universo porque de ti ha de nacer el Sol de justicia, Cristo nuestro Dios, que, al romper la maldición, nos ha dado la bendición y, burlando a la muerte, nos ha dado la vida eterna [23].

He aquí otras oraciones de esta fiesta:

> Hoy las puertas desoladas se abren, y la puerta divina y virginal avanza. El día de hoy está consagrado a la fecundidad, y su gracia manifiesta al mundo a la Madre de Dios; en ella se une lo divino a lo celestial para la salvación de nuestras almas.

[19] Para eslavos y rumanos, cf. SALAVILLE, a.c., p.251-252; ISABEL FLORENCE HAPGOOD, *Service Book of the Holy Orthodox-Catholic Apostolic Church* (Nueva York, Association Press, 1922) p.XV y XVI. Cf. F. E. BRIGHTMAN, *Liturgies, Eastern and Western* (Oxford, Clarendon Press, 1869) p.XXXI-XCVI 309-411; D. C. MCPHERSON, *The Divine Office in the Byzantine Rite:* Eastern Churches Quarterly (Abadía de San Agustín, Ramsgate) vol.7 n.3.5.7.

[20] SALAVILLE, a.c., p.250.

[21] Ibid. Cf. CH. DIEHL, *Manuel d'art byzantin* 2.ª ed. (París 1926) 2 vols.

[22] SALAVILLE, a.c., p.251.

[23] Ibid.

Hoy comienza la alegría del mundo entero y las brisas [illegible] sajeros de salvación; se ha destruido la desolación de [illegible] leza, porque aparece la Virgen Madre, que siguió siendo [illegible] pués del nacimiento del Creador, por el cual lo que se [illegible] extraviado se reconcilió con la naturaleza de Dios, alcanzándose la salvación para los que andamos en carne, Cristo, el amador del hombre y redentor de nuestras almas.

Hoy Ana, la estéril, ha dado a luz una niña bendita, destinada desde el principio para ser la morada del Rey y Creador, Cristo Nuestro Señor, para llevar a cabo el plan divino, según el cual, nosotros, que nacimos de tierra, seremos restablecidos y renovados desde la corrupción para la vida eterna [24].

En tu natividad, ¡oh Inmaculada!, Joaquín y Ana se libraron de la mancha de la esterilidad, y Adán y Eva de la corrupción y la muerte. Tu pueblo también celebra esta natividad, porque se ha librado de la esclavitud del pecado y, por tanto, grita: «La que era estéril ha dado a luz a la Madre de Dios, que alimenta la vida de nuestras almas» [25].

Octubre.—Los eslavos y rumanos conmemoran la Protección de la Virgen desde el día 1.º hasta el 14 de este mes. Procede esta celebración de la fiesta del Manto de la Virgen, que se celebra todavía el 2 de julio en la iglesia de Constantinopla. Entre los griegos se honraba en esta fiesta, en un principio, el manto mismo y, más tarde, la protección de María, según se ve en el oficio parecido al de la fiesta del 31 de agosto. Los eslavos celebran la Protección de María, aunque algunos iconos del *Procov* (arropamiento) presentan a María o a los ángeles extendiendo su manto sobre los fieles [26].

En el oficio tanto eslavo como rumano tenemos esta oración:

Hoy nosotros, los fieles..., contemplando tu imagen pura, exclamamos con toda humildad: Cúbrenos con tu precioso patrocinio y líbranos de todo mal, rogando a tu Hijo Cristo, nuestro Dios, que salve nuestras almas [27].

Hoy la Virgen intercede por la Iglesia y, con el ejército invencible de los santos, pide a Dios por nosotros; los ángeles y pontífices se postran; se alegran los apóstoles y profetas, porque la Madre de Dios ruega al Dios Eterno por nosotros [28].

En el domingo entre el 11 y el 17 de octubre se celebra la fiesta del segundo concilio de Nicea (787), aunque verdadera-

[24] *The Office for the Lord's Day as Prescribed by the Orthodox Greek Church* (Londres, Hayes, 1880) p.161.

[25] SALAVILLE, l.c.

[26] Ibid., p.251-252.277-278. Cf. *Alma Socia Christi, Acta Congressus Mariologici Mariani* (Roma, Año Santo MCML) vol.5 fasc.2, *De B. V. Maria penes Ecclesias Orientis* (Roma, Officium Libri Catholici, 1952); DAVID LATHAUD, A. A., *Le thème iconographique du Prokov de la Mère de Dieu, Origène, Variantes* p.54-68.

[27] SALAVILLE, o.c., 252.

[28] Ibid.

mente esta fiesta conmemora los primeros siete concilios generales. En su liturgia encontramos esta oración:

> ¡Oh Señor de toda bondad!, por intercesión de tu Madre y de los Padres reunidos en los siete concilios, fortifica tu Iglesia, aumenta la fe y concédenos ser parte del reino de los cielos cuando vengas a la tierra para juzgar a las criaturas [29].

Noviembre.—Los eslavos celebran el 15 de noviembre la fiesta de Nuestra Señora de la Compasión, título que corresponde al griego de *theotókos Eleousa*, que se da a muchos iconos bizantinos de María [30]. En la víspera de la Presentación de Nuestra Señora en el templo se lee:

> Ella es verdaderamente el templo del Verbo divino. El mundo entero, lleno de alegría, grita jubiloso: «La Virgen es un tabernáculo celestial» [31].

La fiesta de la Presentación de Nuestra Señora, el 21 de noviembre, es una de las doce fiestas más importantes del año. En el Oriente se celebran con más solemnidad que en Occidente. Del oficio de este día extractamos:

> Hoy nos regocijamos los fieles con salmos y con himnos, cantando al Señor y honrando también a su Tabernáculo santificado, el Arca viviente que contiene al Verbo incontenible; porque ella, nacida maravillosamente de carne, se ofrece a Dios; Zacarías, el sumo sacerdote, la recibe como morada de Dios.
>
> Hoy el Templo viviente de la santa gloria de Cristo nuestro Dios, la única bendita sin mancha entre las mujeres, se ofrece en el templo legal para habitar los lugares santos; y Joaquín y Ana se alegran en espíritu y los coros de vírgenes cantan al Señor con salmos melodiosos y honran a su madre.
>
> ¡Oh Virgen, Madre de Dios!, tú eres la proclamación de los profetas, la gloria de los apóstoles, el triunfo de los mártires, la renovación de los que nacieron de tierra; por ti nos reconciliamos con Dios y por eso honramos tu entrada en el templo del Señor y con los ángeles cantamos salmos: Gloria a ti, la toda Augusta, porque fuimos salvados por tu intercesión [32].
>
> Hoy es el preludio de la bendición de Dios y el anuncio de la salvación de los hombres. La Virgen es presentada en el templo del Señor y ella se adelanta a anunciar a Cristo. Digámosle en alta voz: Salve, salve tú, que eres el cumplimiento de los planes del Creador.
>
> Hoy entra en la casa del Señor la que es el templo más puro del Salvador, la que, al mismo tiempo, es una virgen y una cámara nupcial de gran precio, el verdadero tesoro de la gloria de Dios, y con ella trae la gracia del Espíritu divino. Los ángeles de Dios le cantan himnos. Ella es el tabernáculo divino [33].

[29] Ibid.
[30] Cf. J. MARTINOV, *Annus ecclesiasticus graeco-slavicus*, en *Acta Sanctorum de los Bolandistas*, octubre, vol.77 (París 1870) p.281.
[31] SALAVILLE, a.c., p.252.
[32] *The Office of the Lord's Day* p.163.
[33] SALAVILLE, a.c., p.254.

Diciembre.—La Concepción Inmaculada se considera en un sentido activo, es decir, la concepción de María por Ana su madre. Pero en los libros litúrgicos modernos se encuentra el título de la fiesta de la «Concepción de Ana», aunque en la Edad Media se usaba frecuentemente el título de fiesta de la «Concepción de la Madre de Dios». Los himnógrafos han celebrado siempre el hecho de la concepción de María, sin prestar atención a las circunstancias legendarias o milagrosas que lo rodean. Estos escritores tratan de la intervención especial de la Santísima Trinidad al preparar el palacio del Verbo hecho carne, y esto les da una oportunidad de honrar la santidad perpetua de Nuestra Señora. La fiesta de la Inmaculada Concepción no se desarrolló en Oriente, a causa de la influencia de controversias teológicas, como en el Occidente. La fiesta expresaba la santidad inicial de María, a la que Dios preparó de un modo especial para ser la Madre de su Hijo. Se lee en un *kontakion:*

> Hoy el mundo entero celebra la concepción de Ana, que es la obra de Dios, porque ella ha dado a luz al mundo a la que, de una manera inefable, ha concebido al Verbo hecho carne [35].

Y también:

> Hoy se han roto las ataduras de la esterilidad, porque Dios, viendo los deseos de Joaquín y Ana de tener hijos, les prometió claramente una hija santa, de la que nacerá aquel que no puede ser contenido, que se hará mortal a la llamada del ángel. Digámosle en alta voz: Salve, llena de gracia; el Señor es contigo [34].

Del 18 al 24 de diciembre se leen las siguientes antífonas:

> ¡Oh Virgen, palacio viviente de Dios! Aquel a quien los cielos no pueden contener se encerró en ti; el cual nació, de modo especial, en una cueva, haciéndose partícipe de la carne mortal y de la pobreza para que yo fuera deificado y para enriquecer la pobreza, la debilidad y el hambre acuciante [35].
>
> La Toda Santa e Inocentísima, al darse cuenta del curso de la naturaleza, renovada por aquel nacimiento incomprensible, dijo a su Hijo con gran voz: «¡Oh Niño muy deseado!, me asombra este gran misterio de que, permaneciendo virgen, haya podido darte a luz con tu gran poder, tú que haces todas las cosas según tu voluntad» [36].
>
> Hoy la Virgen ha engendrado al Infinito,
> la tierra ofrece refugio en una cueva al Inaccesible;
> los ángeles cantan con los pastores la gloria de Dios,
> los Magos siguen a la estrella,
> porque nos ha nacido
> un Infante, Dios antes del tiempo [37].

[34] Ibid.
[35] *The Office of the Lord's Day* p.191.
[36] Ibid. p.164.
[37] SALAVILLE, a.c., p.255.

En el día de Navidad se honra a María con estas oraciones:

> ... Porque El, la inconmovible imagen del Padre, impronta de su eternidad, ha tomado forma de siervo, naciendo de su Madre virginal, pero sin sufrir cambio; porque El permanece el mismo que era, esto es, Dios verdadero, y se convirtió en lo que no era, por amor, haciéndose hombre por los hombres. A éste invocamos así: ¡Oh Dios nacido de una virgen!, ten misericordia de nosotros [38].

Tomado del himno de Anatolio:

> Cuando Jesús, el Señor, nació de la Santa Virgen, se iluminaron todas las cosas... ¡Oh Dios, que existes y existías antes y nos iluminas desde la Virgen!, ten misericordia de nosotros.

Del himno de Casia:

> Cuando Augusto reinaba sólo sobre la tierra, se terminó la multitud de los gobernantes, y cuando tú te hiciste hombre, ¡oh purísimo!, cayeron los numerosos ídolos [39].

En la liturgia divina se alaba a María, después de la consagración, con este himno:

> Es fácil, ¡oh Virgen!, amarte en silencio, porque no tengo nada que temer, pero es difícil cantarte los himnos que yo quisiera, como se los merece tu amor. Por lo menos, ¡oh Madre!, concédenos que cantemos como lo deseamos [40].

El 26 de diciembre se celebra la *Synaxis* o Conmemoración de María, que es, en realidad, la fiesta de su maternidad divina, la primera que se celebró en honor de Nuestra Señora. En un *Kontakion* de este día se lee:

> Aquel que fue engendrado por el Padre antes de la aurora, sin concurso de una madre, ha tomado carne en tu seno sin concurso de un padre. Por esto la estrella anuncia su nacimiento a los Magos, y los ángeles, con los pastores, cantan tu parto virginal, ¡oh llena de gracia! [41].

El domingo después de Navidad se hace conmemoración de San José, esposo de María; del profeta David y de Santiago, primo del Señor, para señalar el linaje mesiánico de José y el parentesco de Santiago. Dice el *tropar* de vísperas:

> ¡Oh José!, anuncia a David que has visto concebir a una virgen y que, informado por un ángel, has glorificado a Dios con los pastores y has adorado con los Magos. Pide a Cristo, nuestro Dios, que salve nuestras almas [42].

[38] *The Office of the Lord's Day* p.164.
[39] Ibid. p.265.
[40] SALAVILLE, a.c., p.255.
[41] Ibid., p.256.
[42] Ibid.

En el oficio de Navidad hay numerosas plegarias en honor de María:

> El horno abrasador que desprendía rocío simbolizaba una maravilla sin igual, porque sus llamas no quemaban a los santos niños, y así, el fuego de Dios no quemó a la Virgen al albergarse en su seno [43]. Alaba, alma mía, a la Virgen purísima, de quien nació Dios, más honorable y más gloriosa que las huestes angélicas.
>
> Veo un misterio muy glorioso: una cueva es el cielo; una Virgen, trono angélico; el pesebre, un lugar donde yace Cristo nuestro Dios, al que nada es capaz de contener. A El alabamos con nuestros himnos [44].

Enero.—No hay una fiesta mariana determinada en este mes y, sin embargo, el oficio del día de la Circuncisión está lleno de la idea de la maternidad divina de María. Del mismo modo, el oficio latino de esta fiesta tiene antífonas, que se rezan en vísperas y laudes, tomadas seguramente del oficio bizantino *(O admirabile commercium,* etc.). Se lee en el oficio bizantino:

> ¿Quién puede celebrar dignamente el misterio sobrenatural de la concepción realizada en tu seno? Porque tú has engendrado en carne al todopoderoso, por eso Dios se ha manifestado a nosotros, el Salvador de los hombres.
>
> La zarza del Sinaí, que ardía sin consumirse, era figura tuya, ¡oh Madre, siempre virgen, María, castísima Madre de Dios! [45]

Aunque la fiesta de la Epifanía se dedica principalmente a honrar el bautismo del Señor, no por eso se olvida a su Madre. Estas estrofas de maitines son en su honor:

> Toda lengua encuentra difícil el alabarte dignamente, y los mismos espíritus celestiales se esfuerzan en alabarte, ¡oh Madre de Dios! Acepta nuestra fe con bondad, tú que conoces nuestros deseos; tú eres la protectora de los cristianos y por eso te glorificamos. ¡Oh misterio incomprensible el de tu parto, Virgen purísima, bendita Madre, por quien nos viene la salvación! Recibe nuestros homenajes de gratitud, ¡oh bienhechora nuestra! [46]

Esta última oración se usa también en la liturgia divina.

Febrero.—Se reza en la víspera de la fiesta de la Purificación:

> El coro celestial de los ángeles de Dios, postrado en tierra, contempla a un pequeño Infante que llega al templo en los brazos de una Madre virginal y es el Primogénito de la creación. En su alegría, llena de temor, los ángeles cantan, con nosotros, el himno de preparación para la fiesta [47].

[43] HAPGOOD, o.c., p.170.
[44] Ibid.
[45] SALAVILLE, a.c., p.256-257.
[46] Ibid. p.257.
[47] Ibid.

La Presentación de Jesús en el templo o Purificación de María es una de las doce grandes fiestas del rito bizantino y suele ser día de precepto. Se lee en el oficio divino:

> Salve, ¡oh Virgen, de quien nació Dios, porque de ti nació el Sol de justicia, Cristo nuestro Dios, que alumbra a los que están en tinieblas!...
>
> Te glorificamos, ¡oh Cristo, dador de la vida!, y rendimos tributo a tu Madre purísima, que hoy te trae al templo de Dios para cumplir la ley.
>
> ¡Oh Virgen, de quien nació Dios, esperanza de los cristianos!, protege, guarda y salva a los que confían en ti.
>
> Ni los ángeles ni los hombres pueden comprender lo que tú nos has traído, ¡oh Virgen, Madre purísima!
>
> Una paloma pura, un cordero sin mancha, trae al templo al Cordero y al Pastor [48].

El responso *Adorna thalamum tuum, Sion*, que se usa en la procesión de la fiesta, en el rito latino, es una traducción de un cántico bizantino en el rezo de vísperas de esta fiesta, con alguna modificación. Dice así el texto bizantino:

> Adorna tu cámara nupcial, ¡oh Sión!, y recibe a Cristo Rey. Recibe a María con amor, porque es la puerta celestial, el trono angélico y la puerta del Rey de la gloria. La Virgen es la nube luminosa que trae en sus brazos al Hijo engendrado antes de la aurora. Simeón, al tomarle en sus brazos, proclama a la faz de los pueblos que El es el dueño de la vida y de la muerte y el Salvador del mundo [49].

Marzo-abril.—En la vigilia de la fiesta de la Anunciación se encuentra esta oración:

> Celebremos hoy, con alegría, el preludio de exultación universal. He aquí que Gabriel se aproxima trayendo a la Virgen, con admiración y respeto, la buena nueva: «Ave, llena de gracia, el Señor está contigo» [50].

La fiesta de la Anunciación es otra de las grandes fiestas del rito bizantino, también día de precepto. El mensaje divino de esta fiesta y su importancia se repiten de varias maneras en el oficio, junto con alabanzas a María y oraciones.

> Hoy comienza nuestra salvación y empieza a manifestarse este misterio que no tuvo principio; el Hijo de Dios se hace hijo de una virgen, y Gabriel viene a anunciarlo. Con él digamos a aquella de quien Dios nació: «Ave, llena de gracia, el Señor es contigo».
>
> ¡Oh Madre de Dios, fuente viva e inagotable!, confirma a los que te alaban aquí reunidos y concédenos coronas en la gloria celestial

[48] HAPGOOD, o.c., p.198-200.
[49] SALAVILLE, a.c., p.258.
[50] Ibid. p.259.

Himno de Akathistos.—Este himno en honor de la Anunciación es muy antiguo, aunque no se sabe ciertamente cuándo fue compuesto [51]. Su nombre significa «no sentado», porque se canta de pie como signo de alegría y alabanza a la Virgen por su victoria a favor del pueblo. Se canta, completo, el quinto domingo de Cuaresma, en las iglesias bizantinas, o se anticipa al viernes por la tarde. De este modo se canta también una cuarta parte del himno durante los cuatro viernes precedentes [52]. El himno tiene veinticuatro *oikoi* o estrofas, que empieza cada una con una letra del alfabeto griego. Consta, además, de una estrofa de introducción y una invocación final. El himno ocupa unas treintas páginas en la versión griega de Grottaferrata (1949), en tamaño octavilla. Después de hablar del anuncio del arcángel Gabriel a María, el himno aumenta gradualmente en alegría y así continúa hasta el final:

> Abriré mi boca y estaré lleno del espíritu; cantaré alegremente un himno a la Reina Madre y me presentaré con alegría para honrarla y para cantar sus privilegios [53].

Pasa después a saludar y alabar a la Madre de Dios bajo los títulos más diversos, con verdadero estilo oriental. Es rico y magnífico, desprendiendo amor y admiración por la Inmaculada Virgen Madre de Dios y Aurora de salvación. Vamos a ver alguno de los títulos que se dan a Nuestra Señora:

> Salve, ¡oh Virgen, divina esposa, rehabilitación de Adán y destrucción del infierno!
>
> Salve, trono brillante del Todopoderoso, que nos has dado a la Rosa incorruptible.
>
> Salve, ¡oh perfume del Rey universal, Purísima Virgen, Salvación del mundo!
>
> Salve, ¡oh Señora, azucena fragante que perfumas a los fieles, árbol de dulce olor, ungüento precioso!
>
> Salve, ¡oh Madre de Dios!; fuente copiosa, viviente, confirma a tus devotos.
>
> Salve, ¡oh Aurora espléndida, que nos has dado al sol que es Cristo!
>
> Salve, ¡oh Puerta única, por la cual sólo ha pasado el Verbo!
>
> Salve, ¡oh Altura inaccesible a la inteligencia humana, oh profundidad inescrutable incluso para los ojos de los ángeles!
>
> Salve, Trono del Rey, salve, porque llevas contigo al que sustenta todas las cosas.
>
> Salve, ¡oh Escalera celestial por la que Dios descendió a la tierra!
>
> Salve, ¡oh Puente que pasas a los mortales de la tierra al cielo!
>
> Salve, Incienso agradable de intercesión.

[51] Ibid. Cf. McPherson, a.c. (abril-junio 1949) p.128-129; *Officio del Inno Akathistos in onore della SS. Madre di Dio* (Grottaferrata 1949).
[52] Salaville, a.c., p.259.
[53] *Officio del Inno Akathistos* p.10.

Durante el canto de este himno, el celebrante inciensa el icono de María varias veces y lo besa. Como ceremonia final, se postra delante de la imagen y la inciensa y besa de nuevo, marchando después al santuario para terminar el oficio del día[54].

Fiesta de la Compasión de María.—Aunque en el rito bizantino no hay una fiesta especial dedicada a Nuestra Señora de los Dolores, existen plegarias especiales en honor de su compasión en todos los oficios de Cuaresma. Estas plegarias se llaman *Stavrotheotokia*, porque se dirigen al pie de la cruz y se recitan especialmente en los miércoles, viernes y domingos de cuaresma. Veamos algunas de ellas:

> Al contemplarte, Cordero divino, crucificado en el leño, entre dos ladrones, ¡oh Logos generoso!, y al ver tu costado atravesado por una lanza, María se lamentaba de esta manera: «¿Qué quiere decir este misterio extraño y espantoso, ¡oh Jesús mío!? ¿Cómo puedes ser cubierto por una tumba siendo Dios infinito? ¡Oh espectáculo inefable!, no me dejes sola tú, a quien yo he engendrado, mi dulcísimo Hijo»[55].

> La Purísima Virgen Madre, contemplándole en la cruz, suspiraba: «Hijo mío, ¿qué has hecho tú?; el más bello de los hijos de los hombres aparece sin aliento y sin belleza... ¡Ay luz mía!, no puedo soportar el verte dormir; tengo herido lo más profundo de mi alma y una espada cruel me atraviesa el corazón. Yo glorifico tu pasión y adoro tu compasión y tu misericordia. ¡Oh salvador magnánimo!, gloria te sea dada»[56].

En los maitines del viernes santo se leen las siguientes antífonas:

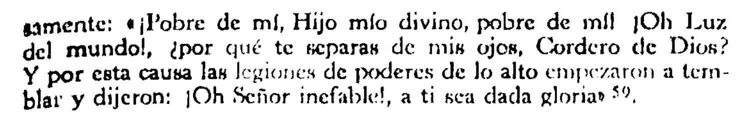
> Al verte suspendido de la cruz, ¡oh Cristo!, la que te engendró gritaba: «¿Qué misterio tan extraño es el que veo, Hijo mío? ¿Cómo puedes morir en la cruz, tú que eres la Cabeza y el Dispensador de la vida?»[57]

Y siguen las antífonas una y otra vez con dramática insistencia:

> María, con las otras mujeres, consumida de dolor, le seguía gritando: «¿Adónde vas, Hijo mío? ¿Por qué aprietas el paso? ¿Es que se repiten las bodas de Caná y te dispones a cambiar de nuevo el agua en vino para ellos? ¡Ojalá pudiera ir contigo, Hijo mío, o mejor aún, pudiera permanecer contigo! Dime una palabra, ¡oh Logos!; no pases por mi lado en silencio, tú que me has conservado Virgen, porque tú eres mi Hijo y mi Dios»[58].

> Hoy la Virgen sin mancha, viéndote, ¡oh Verbo!, levantado en la cruz, llorando con tierno amor de madre y sintiendo su corazón herido, gemía con dolor desde lo profundo de su alma y enjugaba las lágrimas con su cabello, y, golpeando sus manos, gritaba lastimo-

[illegible] a.c., p.262-265.
[illegible] p.266.



samente: «¡Pobre de mí, Hijo mío divino, pobre de mí! ¡Oh Luz del mundo!, ¿por qué te separas de mis ojos, Cordero de Dios? Y por esta causa las legiones de poderes de lo alto empezaron a temblar y dijeron: ¡Oh Señor inefable!, a ti sea dada gloria» [59].

En el oficio del sábado santo dice la antífona:

... Cuando María le vio colgando de la cruz, se puso a llorar, y, llena de dolor maternal, exclamó: «Pobre de mí, Hijo mío, pobre de mí, mi luz y amado de mi alma; hoy se cumple lo que profetizó Simeón en el templo. Una espada atravesará mi corazón, pero en la resurrección este lamento se cambiará en gozo»... [60]

Y también:

No te lamentes por mí, ¡oh Madre!, cuando veas en la tumba al Hijo que concebiste en tu seno sin concurso de varón, porque resucitaré de nuevo y me glorificaré a mí mismo, y puesto que soy Dios, levantaré en gloria sin fin a los que te aclamen con fe y amor [61].

María y la resurrección de Cristo.—El rito bizantino se asemeja a los demás en que une a María a la alegría de la resurrección de Cristo. Romano, el autor de himnos, cantaba: «Confía, Madre mía, porque serás la primera que me veas después de salir de la tumba» [62].

Una plegaria de maitines dice así:

El ángel gritó, dirigiéndose a la llena de gracia: «Alégrate, ¡oh Virgen!; de nuevo te repito, alégrate. Tu Hijo ha resucitado de la tumba al tercer día» [63].

En todas las horas del oficio, en la semana de Pascua, se lee esta antífona en honor de María, causa de nuestra alegría:

Alégrate, Tabernáculo divino del Altísimo, porque a través de ti, ¡oh Madre de Dios!, se nos ha dado el gozo de poder repetirte: Bendita tú eres entre las mujeres, ¡oh Reina inmaculada! [64].

En Pascua florida se lee en el oficio divino:

¡Oh Cristo, que no rompiste las puertas virginales con tu nacimiento!, te levantaste de entre los muertos dejando intactos los sellos y nos has abierto las puertas del paraíso [65].

Alégrate, pura Madre de Dios, porque tu Hijo ha resucitado [66].

Alégrate, ¡oh Virgen! Alégrate, Bendita. Alégrate, porque tu Hijo ha resucitado después de permanecer en la tumba durante tres días [67].

[59] HAPGOOD, o.c., p.218.
[60] Ibid. p.223.
[61] Ibid. p.224.
[62] SALAVILLE, a.c., p.271.
[63] Ibid.
[64] Ibid.
[65] HAPGOOD, o.c., p.230.
[66] Ibid. p.232.
[67] Ibid. p.233. Para «Nuestra Señora de la Fuente Viva», celebrada el viernes después de Pascua, véase SALAVILLE, a.c., p.272-275.

Mayo.—El 11 de mayo se celebra la fiesta de la Dedicación de la ciudad de Constantinopla, que el rito bizantino considera como un acto de homenaje a María. Los eslavos, melquitas y rumanos celebran también esta fiesta. Desde el principio, las vísperas demuestran el carácter mariano de la conmemoración:

> La reina de las ciudades dedica su fundación a la Reina de la creación, porque en ella encuentra su mejor apoyo. Por eso le dice: «Tú eres, ¡oh Virgen!, la que sostienes la corona, el cetro y el gobernante» [68].

Julio, agosto y octubre.—Se celebra el día 2 de julio la fiesta del Manto de la Madre de Dios en Blakhernes. El 31 de agosto, la fiesta de la Correa de la Madre de Dios, y el 1.º de octubre, la de la Protección o el Patrocinio de la Madre de Dios. En todas estas fiestas está claramente expresada la doctrina de la intercesión de María, igual que lo vimos en la fiesta del 1.º de octubre [69].

15 de agosto.—La fiesta de la Dormición de la Santa Virgen o de su Asunción.

Esta es una de las fiestas marianas más solemnes en el rito bizantino. Está precedida por un ayuno de dos semanas y una vigilia y el día es fiesta de guardar.

Hay tres clases de textos en la liturgia bizantina que se refieren a esta gran fiesta. El primero es explícito y se refiere a la resurrección y asunción de María. El segundo se ocupa solamente de la asunción de su alma y de la incorrupción de su cuerpo; el tercero es ambiguo, es decir, los textos hablan a veces de la asunción de su alma, o de su partida, sin definir claramente cómo sucedió [70]. Los textos más claros, que se refieren a la asunción al cielo en cuerpo y alma, son los de San Juan Damasceno, San Cosmas, obispo de Maiouma, los dos del siglo VIII, y de San Teófano Grapto, obispo de Nicea, del siglo IX.

> Los tabernáculos celestiales, ¡oh Purísima!, te han recibido dignamente como a un cielo viviente. Te has presentado a nuestro Rey y Dios, en todo el esplendor de tu belleza, como esposa enteramente inmaculada.
>
> Era maravilloso contemplar al cielo viviente del Rey del universo elevarse sobre la tierra. ¡Qué admirables son tus obras! Glorificado sea tu poder, ¡oh Señor!
>
> Dando a luz a Dios, ¡oh Madre inmaculada!, has ganado la palma de la victoria sobre la naturaleza, y, sin embargo, siguiendo el ejemplo de tu Criador, que es también tu Hijo, te has doblegado a las

68 SALAVILLE, a.c., p.276.
69 Ibid. p.277-281.
70 M. JUGIE, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Étude historico-doctrinale* (Roma 1944) p.188.

leyes de la naturaleza, y de este modo, muriendo con tu Hijo, has resucitado para la eternidad.

La tumba y la muerte no pudieron mantener en su poder a la Madre de Dios, cuya intercesión nunca cesa y cuya protección constituye nuestra más firme esperanza; su título de Madre de la Vida le ha permitido volver a la vida por el poder de aquel que habitó en su seno virginal [71].

Otros textos dicen así:

¡Oh maravilla de las maravillas!, la fuente de la vida es depositada en la tumba, y la tumba es como una escala hacia el cielo. Alégrate, ¡oh Getsemaní!, donde habita la Madre de Dios.

Canta, ¡oh pueblo!, a la Madre de Dios, porque hoy entrega su alma radiante en las manos purísimas de Aquel que se encarnó en ella y a quien ella pide constantemente paz y misericordia para el mundo.

Preservaste tu virginidad en el nacimiento de tu Hijo, en tu dormición no has olvidado al mundo, ¡oh Madre de Dios! Has vuelto a la vida, porque eres Madre de Dios, y por tu intercesión, nuestras almas se libran de la muerte.

Cuando los ángeles contemplaron tu asunción, se maravillaban de que una Virgen ascendiera de la tierra al cielo.

Las leyes de la naturaleza han sido superadas en ti, ¡oh Virgen purísima!, porque conservaste tu virginidad en el nacimiento de tu Hijo y juntaste la muerte con la vida. Tú, que permaneciste Virgen, aunque muerta, estás viva, ¡oh Madre de Dios!, y siempre salvas tu herencia [72].

Agosto es el mes de María para los bizantinos. En la primera mitad del mes se dedican a ayunar como preparación para la fiesta de la Asunción. Viene después la fiesta y luego su prolongación hasta el 23 de agosto. El emperador Andrónico II Paleólogo, de Constantinopla, dio un decreto en 1297 por el cual se dedicaba todo el mes de agosto a la Madre de Dios, y así se celebró con toda solemnidad hasta que la ciudad cayó en manos de los turcos en 1453. Las fiestas empezaban en la iglesia de Nuestra Señora de Hodeges y se continuaban en otras iglesias a lo largo de todo el mes. Los cultos se hacían, el día 15, en Santa Sofía, y el 31, en Blakhernes—el Lourdes bizantino—, llamado Nuestra Señora de la Fuente Viviente [73]. Esta costumbre se extendió por las tierras de Bizan-

[71] SALAVILLE, a.c., p.281-285.
[72] HAPGOOD, o.c., p.263-265.
[73] SALAVILLE, a.c., p.285-286; ARCHDALE A. KING, *The Assumption of Our Lady in the Oriental Liturgies*: Eastern Churches Quarterly vol.8 n.3 y 4. Para el rito bizantino, n.4 (oct.-dic. 1949) p.228 y 229. Véase también vol.9 n.2 (verano 1951); MICHAEL GAVRILOF, *The Dormition and Assumption of the Blessed Virgin in Slav Iconography* p.113-119, con 14 ilustraciones; DOM EDMUND M. JONES, O. S. B., *The Iconography of the Falling Asleep of the Mother of God in Byzantine Tradition* p.101-112; ATANASIO G. WELYKYJ, O. S. B. M., *L'Assunzione della B. V. Maria Deipara nella Liturgia Bizantina*: Alma Socia Christi vol.5 fasc.2 p.36-53; M. JUGIE, A. A., *La fête Byzantine de la Conception de Sainte Anne*: Alma Socia Christi vol.5 fasc.2 p.29-35.

cio con variaciones, y hoy día se canta el oficio votivo de Nuestra Señora, llamado *Paraklisis* [74], durante las dos primeras semanas de agosto.

2. María en el oficio divino

Vamos a tomar varios ejemplos de cómo se alaba a María diariamente en el oficio divino:

> ¡Oh gloriosísima y bendita Madre de Dios, siempre virgen!, presenta a tu Hijo, nuestro Dios, esta oración y ruégale que salve nuestras almas por tu mediación.
>
> Tengo colocada en ti toda mi esperanza, protégeme con tu asistencia.

Los domingos se reza:

> ¡Oh purísima Virgen!, el mundo entero se llenó de gozo inefable al ver a tu Hijo resucitado de entre los muertos; a El glorificamos y a ti veneramos.
>
> Salve, ¡oh admirable!, que has dado a luz a Dios en carne mortal, tú en quien la raza humana ha encontrado su salvación, porque por ti llegaremos al paraíso, ¡oh Virgen pura y bendita!
>
> ¡Oh Cristo, que eres la luz!, ilumíname contigo mismo por intercesión de la Madre de Dios, y sálvame.

Los miércoles y los sábados se reza:

> Estaba de pie junto a la cruz la que te dio a luz de modo virginal y así suspiraba: «Hijo mío dulcísimo, ¿cómo has podido esconderte de mi vista?, ¿cómo es que se te cuenta entre los muertos?»

Los jueves tienen esta oración, en la cual podemos ver una declaración muy acertada de la relación que hay entre María y las tres divinas Personas:

> María, el más puro incensario de oro, se ha convertido en el tabernáculo de la Trinidad, que no puede ser contenida por cosa alguna. El Padre se alegra con este tabernáculo, el Hijo lo habita y el Espíritu Santo, ¡oh Virgen!, al cubrirte con su sombra, te ha hecho Madre de Dios.

Sábados:

> Nos gloriamos en ti, Madre de Dios, y te aclamamos como protectora; extiende tu brazo invencible y destruye a nuestros enemigos, mandando a tus siervos ayuda de lo alto.

Domingos:

> Tú eres bendita sobre todas las cosas, ¡oh Virgen Madre de Dios!, porque aquel que tomó carne de ti ha hecho cautivo al infierno, ha liberado a Adán, ha roto la maldición, ha librado a Eva, ha destruido la muerte y nos ha devuelto la vida. Por eso cantamos: «Bendito sea Cristo, nuestro Dios».

[74] Salaville, a.c., p.287.

Horas menores.

Glorifiquemos sin cesar con el corazón y con la boca a la gloriosa Madre de Dios, más santa que los ángeles, y proclamémosla Madre, pues ella realmente ha dado a luz a Dios encarnado, para que interceda por nuestras almas.

Prima.

Ábrenos la puerta de la misericordia, Santa Madre de Dios; los que esperan en ti no serán confundidos y por ti seremos librados de todos los peligros, porque tú eres la esperanza de los cristianos.

Tercia.

¡Oh Madre de Dios!, tú eres la viña verdadera que ha producido el fruto de vida; te rogamos que intercedas, ¡oh Reina!, junto con los apóstoles y todos los santos, para que nuestras almas reciban misericordia.

Sexta.

Tú eres la fuente de misericordia; muéstranos compasión, ¡oh Madre de Dios!; vuelve los ojos a este pueblo pecador, muestra tu poder. Llenos de esperanza, te repetimos la salutación que te dirigió, en otro tiempo, el arcángel Gabriel [75].

Es una costumbre monástica el tener la comida del mediodía entre sexta y nona. Durante la comida, tanto en los monasterios como en muchas familias cristianas, se coloca un icono de María en un lugar prominente, y se le honra de manera especial. Esta ceremonia es llamada la Exaltación o Panagia (Santísima). Se le pone delante un poco de pan, cortado en forma de triángulo, y, al final de la comida, un miembro de la comunidad o de la familia inciensa este pan y lo levanta delante de todos, diciendo: «Grande es el nombre de la Trinidad. Santa Madre de Dios, protégenos». Los demás contestan: «Por sus ruegos, ¡oh Dios!, ten misericordia de nosotros y sálvanos». Después se corta el pan, y todos los presentes toman un trozo. Esta ceremonia, llamada la *Panagia*, se explica en el *Horologion* de esta manera:

Después de la resurrección de Cristo y de la venida del Espíritu Santo, Nuestra Señora se quedó a vivir con los apóstoles. Durante las comidas dejaban un lugar vacante en la mesa y allí colocaban un trozo de pan en honor de Cristo. Después de la comida, los presentes recitaban unas alabanzas a las tres Personas de la Santísima Trinidad. Tres días después del entierro de Nuestra Señora, los apóstoles se reunieron para comer, y cuando empezaban a recitar la oración en honor de la Santísima Trinidad, Nuestra Señora se les apareció y les mandó alegrarse, porque ella estaría siempre en su compañía. Los apóstoles rogaron que les ayudase; luego se dirigieron a su tumba y la encontraron vacía, entendiendo así que, al igual que su Hijo, había resucitado al tercer día de entre los muertos. Por eso, en esta

[75] Ibid. p.289-293.

costumbre de poner sobre la mesa la imagen de María, de la bendición del pan y de las alabanzas a la Santísima Trinidad, encontramos la creencia en la asunción de María [76].

Nona.

Venid, alabemos al que fue crucificado por nosotros. María, al verle pendiente del leño, dijo: «Aunque sufres el tormento de la cruz, tú eres mi Hijo y mi Dios».

Vísperas.

Durante la Cuaresma y en otros días feriados se dicen con frecuencia estas dos oraciones en honor de María:

¡Oh Virgen, Madre de Dios!, salve; María, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita eres entre todas las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre; porque tú has dado a luz al Salvador de nuestras almas.

Recurrimos a tu misericordia, ¡oh Madre de Dios!; no desprecies las súplicas que te dirigimos en nuestras necesidades, mas líbranos de los peligros, ¡oh tú, la sola pura y sólo bendita!

Las oraciones de bendición de la mesa en la comida de la noche incluyen estas palabras:

Tu seno, ¡oh Madre de Dios!, se ha convertido en una mesa sagrada que sostiene el Pan celestial, Cristo nuestro Dios, el cual ha prometido la inmortalidad a quien lo comiere, según la palabra de quien es el Dador universal.

¡Oh Virgen, Madre de Dios!, haznos dignos de tus regalos, olvida nuestros pecados y da a los que reciben tu bendición con fe los remedios espirituales, ¡oh Inmaculada!

Completas.

Si tengo confianza en ti, que nunca te verás confundida, me salvaré. Si me aseguro tu protección, no temeré nada; perseguiré a mis enemigos y los destruiré, llevando tu auxilio como único escudo. Por esto, implorando tu protección, te digo: ¡Oh Reina!, sálvame con tu intercesión y hazme volver de las tinieblas a la luz para que pueda cantar tus alabanzas, por el poder de Dios, tu Hijo, que tomó su carne de ti [77].

Esta parte del oficio se termina con una plegaria más larga que lo ordinario, atribuida al monje Pablo († 1054), fundador del monasterio de Nuestra Señora de Evergate [78]. Estos *tropars*, antífonas y odas son solamente algunos ejemplos de la rica *theotókia* bizantina.

El himno de *Akathistos* se usa de este modo frecuentemente. Otros son los llamados el *canon pequeño de súplica* y el *canon mayor de súplica a la toda Santa, la Madre de Dios* [79].

[76] Ibid. p.293-294.
[77] Ibid. p.295-298.
[78] Ibid. p.297-298.
[79] Ibid. p.31[illegible].

3. María en la liturgia

Los iconos de Cristo y de la Madre de Dios están siempre presentes en los actos del culto, y el celebrante o el subdiácono los inciensan varias veces. Al abrir la puerta real, el celebrante recita la oración que hemos visto más arriba, y empieza con las palabras: «Abrenos las puertas de tu misericordia». Delante de la imagen de María continúa:

> Tú eres la fuente de la misericordia, ¡oh Madre de Dios!; míranos con compasión. Mira este pueblo pecador y, como siempre, muestra tu poder. Llenos de esperanza te decimos: Ave, como dijo Gabriel el capitán de los ángeles en otro tiempo [80].

Coloca después un trozo de pan en la patena, en honor de María, diciendo:

> A honra y memoria de Nuestra Bendita y Gloriosa Señora, Madre de Dios, siempre Virgen María, por cuya intercesión recibe, Señor, este sacrificio en tu altar celestial. La Reina estaba a tu mano derecha vestida con manto de oro y muchos colores [81].

Durante el culto litúrgico, la Madre de Dios es invocada varias veces:

> Por la intercesión de la Madre de Dios, ¡oh Salvador!, líbranos... Que Jesucristo nuestro Dios, por la oración de su Madre inmaculada... y de todos los santos, tenga misericordia de nosotros y nos salve, porque El es el bello amador de los hombres [82].
>
> En recuerdo de nuestra Santa, Inmaculada, Bendita y Gloriosa Señora, Madre de Dios y siempre Virgen María, y de todos los santos, encomendémonos unos a otros y toda nuestra vida a Cristo nuestro Dios [83].
>
> ¡Oh Hijo unigénito de Dios y su Palabra, que, siendo inmortal, te dignaste tomar carne de la Virgen María por nuestra salvación! Tú que, sin cambio, te hiciste hombre y fuiste crucificado, ¡oh Cristo, nuestro Dios!, destruyendo a la muerte con tu muerte; tú, que eres Uno de la Santísima Trinidad, glorificado con el Padre y con el Espíritu Santo, sálvanos [84].

En esta oración se pueden oír los ecos de la voz de los primeros concilios de la Iglesia, pronunciando a través de los tiempos que Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre y que María es verdaderamente la Madre de Dios. Los grandes doctores del Oriente que en aquella época proclamaron estas doctrinas nos hablan con gran fuerza y claridad a través de estas plegarias. También se conmemora a Nuestra Señora con

[80] Ibid. p.203. Cf. Cuthbert Gumbinger, O. F. M. Cap., *The Cult of the Mother of God in Byzantine Liturgy:* Franciscan Studies (San Buenaventura, Nueva York, vol.22; nueva serie, vol.1 n.3 [septiembre 1941] p.49-61).

[81] Dom Placid de Meester, O. S. B., *The Divine Liturgy of our F[ather] among the Saints, John Chrysostom* (texto griego con introducción y notas, (Londres: Burns, Oates y Washbourne, 1926) p.13.

[82] Ibid. p.27. [83] Ibid. p.29. [84] Ibid. p.31.

plegarias más cortas, y, después de la consagración, el sacerdote inciensa las sagradas especies y alaba a María, inmaculada, santísima y siempre virgen. El coro canta el *megalynarion*, que varía según las fiestas:

> Digna eres de alabanza, Madre de Dios, bendita e inmaculada Madre de nuestro Dios, honrada sobre los querubines, infinitamente más gloriosa que los serafines, que concebiste a Dios Hijo sin mancha, Madre de Dios, nosotros te alabamos verdaderamente [85].

En las fiestas marianas, los *tropars* y antífonas en su honor se multiplican:

> Tus misterios están por encima de toda inteligencia, ¡oh Madre de Dios!, porque, siendo virgen, eres reconocida como verdadera Madre de Dios, que dio a luz al Dios verdadero; ruégale que salve nuestras almas.
>
> ¡Salve, Puerta del Señor! ¡Salve, Muro y protección de los que acuden a ti! ¡Salve, Puerto pacífico y Virgen, que nos diste en carne a tu Creador y Dios! No ceses de rogar por los que reverenciamos tu maternidad.
>
> Eres el Tesoro de nuestra resurrección, ¡oh Virgen universalmente aclamada! Levanta de la profundidad del pecado a los que tienen puesta en ti su esperanza, puesto que tú has salvado del pecado al pecador arrepentido, porque de ti nació nuestra salvación, siendo tú Virgen antes del parto, en el parto y después del parto [86].

Hemos visto con estos ejemplos de la liturgia bizantina qué profunda y tierna es la doctrina mariana de los bizantinos. Ellos están muy orgullosos de que sea así, y a nosotros nos conviene estudiar estas oraciones para aumentar en devoción a la Santa e Inmaculada Madre de Dios. Cuando pensamos que los ortodoxos recitan estas plegarias, nos consuela pensar que María, en su bondadosa compasión, los traerá algún día a formar parte de nuevo de la verdadera Iglesia de Cristo, a la que dio como cabeza a Pedro y a sus sucesores, para que gobiernen y enseñen infaliblemente por todos los tiempos. Unidos a los bizantinos, decimos también a la Mediadora de todas las gracias:

> Te rogamos por la paz del mundo, por la conservación de la Iglesia de Dios y por la unión de todos [87].

BIBLIOGRAFIA SELECTA: ATTWATER, DONALD, *The Christian Churches of the East* 2 vols. (Milwaukee, Bruce, 1946.1947).—ID., *Prayers from the Eastern Liturgies* (Londres: Burns, Oates y Washbourne, 1931).—BRIAN-CHANINOV, NICOLAS, *The Russian Church* (Nueva York, Macmillan, 1930).—FORTESCUE, ADRIAN, *The Unite Eastern Churches, The Byzantine Rite in Italy, Sicily, Syria*

[85] Ibid. p.69
[86] TEOFILO A. ZATKOVICH, *The Bread of Life, Prayer Book for Catholics of the Old Slavonic Rite* (Homestead, Pa., 1955) p.100-101,106,110. Cf. SALAVILLE, o.c., p.302-304.
[87] DE MEESTER, o.c., p.25.

and Egypt (Londres: Burns, Oates y Washbourne, 1923).—GORDILLO, MAURICIO, S. I., *Compendium Theologiae Orientalis* (Roma, Instituto Pontificio de Estudios Orientales, 1950).—KING, ARCHDALE A., *The Rites of Eastern Christendom* 2 vols. (Roma, Agencia del Libro Católico, 1948); vol.2, *Byzantine Rite with Variants* p.1-250.—KIRSCH, JOHANN PETER, *Die Kirche in der Griechisch-Roemischen Kulturwelt* (Kirchengeschichte, 1) (Freiburg im Breisgau, Herder, 1930).—LAWSON, RAYMOND E. F., *Saints at Prayer* (Nueva York, Coward-McCann, 1942). Contiene muchas plegarias del Oriente a María.—RAES, ALFONSO, S. I., *Introductio in Liturgiam Orientalem* (Roma, Instituto Pontificio de Estudios Orientales, 1947).

Para las anáforas bizantinas, véase ALEKSYEI MALTZEV, *Die Goettlichen Liturgien unserer heiligen Vaeter Johannes Chrysostomus, Basilios des Grossen und Gregorios Dialogos* (Berlin 1890). También MIGNE, *Patrologia Graeca* vol.63 col.90ss.

II. MARIA EN LAS LITURGIAS DE ALEJANDRIA Y ETIOPIA

A) La liturgia alejandrina

La iglesia de San Marcos, en Alejandría, usa con sus fieles la liturgia alejandrina. Después del concilio de Calcedonia, Egipto cayó en el monofisismo y, por ello, el patriarca Dióscoros, de Alejandría, fue depuesto por el concilio. Mediaron también influencias políticas, y durante el siglo siguiente Alejandría alternó los patriarcas católicos con los monofisitas, hasta que en 567 se establecieron dos líneas de sucesión, una católica y otra monofisita. Los católicos son minoría. Tanto los egipcios católicos como los monofisitas son llamados coptos. Esta situación ha permanecido así hasta el momento presente, aunque se ha intentado una reunión en los últimos tiempos, que no ha resuelto nada. En el 1899, el papa León XIII nombró un patriarca de los coptos católicos en la persona de Cirilo Makarios, y desde entonces ha aumentado su número y su influencia, aunque Makarios incluso haya sido cismático en algún tiempo. El patriarca actual es Marcos II Khouzam, nombrado por Pío XII el 10 de agosto de 1947 [1].

Siguen la espléndida liturgia alejandrina tanto los coptos católicos como los monofisitas, y en ella tiene un lugar preeminente la alabanza a María. Esta liturgia procede de la antigua liturgia griega de Alejandría, y tiene tres anáforas: la de San Basilio, para los domingos y días corrientes; la de San Marcos y San Cirilo, para las fiestas de estos santos y en la consagración de un obispo, y la de San Gregorio Nacianceno, para las grandes fiestas, esta última dirigida a Nuestro Señor. La lengua usada es la copta, mezcla del antiguo egipcio y el griego [2].

[illegible] ATTWATER, *The Christian chu[illegible] of the East* vol.1 (Milwaukee 1946) [illegible] 132.1 [illegible] ibid. vol.2, para los disidentes (Milwaukee 1947) p.199-211; [illegible] *[illegible]io* (Ciudad del Vatican[illegible] 1953) p.90.

[illegible], o.c., vol.1 p.137; A. A. KING, *The Rites of Eastern Christen-*[illegible] 1947) p.387-393; S. CONGREGAZIONE ORIENTALE, *Statistica* [illegible] *di rito orientale* (Roma 1932) p.33-40; O. H. E. HADJI-

La liturgia etíope se deriva de la alejandrina; traducida del copto y del arábigo a través de los tiempos sin demasiado orden, se está recopilando en nuestros días [3]. En la liturgia alejandrina se manifiesta una devoción tierna y firme a la Madre de Dios. Los mahometanos que conquistaron estos países se sintieron tan impresionados por esta devoción, así como por la de los sirios y los persas, que tomaron por costumbre honrar a María, llena de gracia, como la más noble entre las mujeres y la elegida de Dios [4].

1. La santa misa

La liturgia alejandrina honra a María durante la misa, nombrándola la primera entre los santos y, antes del Padrenuestro, en la fracción de la Hostia. En la conmemoración se nombra a María como «la llena de gloria, virgen por todos los siglos, Santa María, la Santa Madre de Dios» [5]. Poco después se pide su intercesión:

> Exalta el (fervor) de los cristianos ortodoxos por el poder de la cruz, que da vida, y por las oraciones y súplicas que Nuestra Señora, la Señora de todos, la Santa Madre de Dios, Santa María, no cesa de dirigir al cielo por todos [6].

El sacerdote inciensa la imagen de María, diciendo:

> Salve, paloma que nos dio al Verbo de Dios. Te saludamos con el ángel Gabriel diciendo: Ave, llena de gracia, el Señor está contigo. Salve, Virgen, verdadera Reina, gloria de nuestra raza. Tú nos has dado al Emmanuel.
>
> Te pedimos que te acuerdes de nosotros, ¡oh fiel Abogada con Nuestro Señor Jesucristo!, para que El nos perdone los pecados [7].

Y durante la incensación los fieles cantan estas palabras conmovedoras:

> La Virgen es como el incensario de oro del sacerdote Aarón, y el suave perfume que exhala es el Salvador que de ella nació y que nos

BURMESTER, *The Rites and Ceremonies of the Coptic Church:* Eastern Churches Quarterly (Ramsgate) vol.7 (abril-junio 1948) 373-403; 8 (enero-marzo 1949) 1-39; (primavera 1950) 291-316; 9 (primavera 1951) 1-27.

[4] S. CONGREGAZIONE ORIENTALE, o.c., p.41-47; KING, o.c., p.337-495; A. J. BUTLER, *The Ancient Coptic Churches of Egypt* (Oxford 1884) 2 vols.; R. M. WOOLLEY, *The Coptic Offices* (Nueva York 1930); D. ATTWATER, *The Liturgy of the Copts:* Orate Fratres (Collegeville) (abril-mayo 1942); ANÓNIMO, *Some Notes on the Egyptian Christians:* Eastern Churches Quarterly 7 (abril-junio 1948) 412-415. Para el rito etiope, véase KING, o.c., p.497-658; G. NICOLLET, *Le Culte de Marie en Ethiopie*, en H. DU MANOIR, S. I., *Maria. Études sur la Sainte Vierge* vol.1 (Paris 1949) p.365-413; A. A. KING, *The New Ethiopic Missal:* Eastern Churches Quarterly 6 (octubre-diciembre 1946) 496-501.

[5] AMBA ALEXANDER, *Devotion to Our Lady in the Coptic Rite:* Eastern Churches Quarterly 7 (abril-junio 1948) 404-408; H. [illegible], *The Great Heresies* (Nueva York [illegible]) p.[illegible]; [illegible] O. F. M., *[illegible]*, en [illegible] (Jerusalén 1951) p.175-19[illegible].

[6] KING, o.c., p.[illegible].

[7] Ibid. p.16[illegible].

[8] Ibid. p.1[illegible].

ha salvado. ¡Oh María!, tú eres incensario puro que contiene un fuego bendito y sagrado [8].

Cuando el sacerdote descubre la ofrenda en el momento del prefacio, el pueblo canta:

> Por intercesión de la Santísima Virgen María, de quien nació el Salvador del mundo, concédenos, ¡oh Señor!, perdón de nuestros pecados [9].

En las fiestas marianas se cantan alabanzas especiales en su honor.

2. El oficio divino

Encontramos en el oficio divino doctrina rica y preciosa sobre la gloria, privilegios y poder de la Madre de Dios. En esta liturgia, el nombre de María se recuerda e invoca en todas las ceremonias, en todo el oficio, y, por tanto, es imposible que recojamos aquí todos estos textos. Se honra a María de un modo especial como Reina y Madre del sacerdote, y como tal se la invoca en todas las horas canónicas:

> Ave María. Te rogamos, santísima y llena de gloria, Madre de Dios, Madre de Cristo, presentes nuestras oraciones a tu amado Hijo para que El perdone nuestros pecados. Salve, Santa Virgen, Madre de la verdadera Luz, Cristo nuestro Dios, intercede por nosotros para que el Señor sea piadoso con nuestras almas y nos perdone los pecados. ¡Oh Virgen María, Madre de Dios, fiel abogada de la raza humana!, suplica a Cristo, tu Hijo, que nos conceda el perdón de nuestros pecados. Salve, ¡oh Virgen, Reina, verdaderamente justa! Salve, honra de nuestra raza, de quien nació el Emmanuel; protégenos, te suplicamos, ¡oh fiel Abogada ante Nuestro Señor Jesucristo!, para que nos perdone los pecados [10].

En la oración que precede al credo de maitines y completas se honra así a María:

> Te glorificamos, ¡oh Madre de la Luz verdadera!; te veneramos, ¡oh Santa Madre de Dios!, porque diste a luz al Redentor del mundo. [11]

La siguiente oración se recita al final de tercia:

> ¡Oh Madre de Dios!, tú eres la viña verdadera que ha producido el racimo de la vida. Unidos a los apóstoles, te pedimos, ¡oh llena de gracia!, que nos obtengas la salvación de nuestras almas. Bendito el Señor nuestro Dios. Que el Dios de nuestra salvación nos allane los caminos, ¡oh Madre de Dios! Puerta del cielo, ábrenos las puertas de la misericordia [12].

[8] AMBA ALEXANDER, o.c., p.407.
[9] Ibid. p. 408.
[10] Ibid. p.106-107.
[11] Ibid. p.407.
[12] Ibid.

Nona.

Cuando la buena Pastora, Madre del Cordero, vio al Redentor del mundo colgando de una cruz, dijo entre lágrimas: «El mundo se alegra porque acaba de recibir la salvación, pero mi corazón está destrozado al ver tu crucifixión, que tú, mi Hijo y mi Dios, sufres por toda la humanidad» [13].

Vísperas.

Salve, Santa María, Madre de Dios, que has encontrado la gracia; bendita seas entre las mujeres y bendito el fruto de tu vientre, porque de ti ha nacido el Salvador de nuestras almas [14].

Durante la Semana Santa se reza mañana y tarde esta invocación:

Salve, paloma sin mancha, esposa del Espíritu Santo, acuérdate de nosotros en presencia de tu Hijo.

Se piden todos los favores y bendiciones de Dios por intercesión de la Madre de Dios en todas las ceremonias [15].

Al igual que en otros ritos del Oriente cristiano, la imagen de María o su icono reciben una honra especial en la iglesia y se les inciensa durante las funciones sagradas. La iglesia de Alejandría pinta siempre a María con el Niño divino y prefiere estas imágenes a las de María sola, puesto que se la honra siempre como *theotókos*, Madre de Dios. Los alejandrinos aprendieron a amar a la Madre santísima de Dios del concilio de Efeso, y especialmente de su figura principal, San Cirilo de Alejandría. Por esto María está presente casi siempre en la liturgia alejandrina, a pesar de los arraigados cismas y herejías, incluso entre los monofisitas. Su luz brilla sobre todos los que se guían por este rito, y los católicos piden incesantemente que estos disidentes vuelvan a la Iglesia verdadera por medio de ella [16].

3. Fiestas marianas y privilegios

Las fiestas marianas en esta liturgia son 32, y lo mismo en la de Etiopía; pero no todas las fiestas son iguales en todas partes. Las principales fiestas marianas son la Natividad, la Presentación en el Templo y la Asunción. Como los alejandrinos honran la divina maternidad de María, también honran su Asunción como la fiesta mariana de más importancia. Se celebra el 22 de agosto y va precedida de una abstinencia muy

[...]vera durante quince días, consistiendo la colación en fruta [...]comida sin cocinar. Es una pequeña cuaresma, en la que in[...]cluso se prohíbe la celebración de matrimonio solemne por ser tiempo de oración [17].

Algunas fiestas del Señor son al mismo tiempo fiestas marianas, como la Anunciación, la Navidad, la Presentación del Niño en el Templo y la huida a Egipto [18]. Además de éstas, hay otras fiestas marianas, como la de la Sagrada Familia, la Inmaculada Concepción (dos fiestas, 31 de julio y 9 de diciembre), Muerte de María, el 16 de enero, aunque entre los católicos en este día se conmemora la consagración de la primera iglesia dedicada a Nuestra Señora—la Divina Maternidad—, el concilio de Efeso y los días en que se dedicaron las iglesias marianas de Atrib, Heliópolis, Philipponis e Itib [19].

Los privilegios y poder de intercesión de María quedan claramente definidos en la liturgia y en los himnos de los fieles. Egipto honra a la Madre de Dios de tal modo, que incluso los mahometanos se han visto influidos por esta devoción. La pureza de María nunca se ha manchado, y por ello se la compara con la zarza ardiendo que no se consumía. Su concepción inmaculada, su virginidad perpetua, su plenitud de gracia y parto sin dolor, su poder de intercesión y la gloria de que disfruta en cuerpo y alma, todos estos privilegios y gracias de María quedan patentes muchas veces en esta liturgia rica y espléndida [20]. El P. Gabriel Giamberardini, O. F. M., da un testimonio excelente de devoción mariana de la iglesia copta en su trabajo sobre la *Teología asuncionista* de dicha iglesia [21]. Así podemos ver que el amor y devoción a la Madre de Dios, que los coptos recibieron de San Cirilo de Alejandría y del concilio de Efeso, nunca se ha debilitado, sino que ha continuado fuerte y gloriosa a través de los siglos.

Para probar esta devoción de la liturgia alejandrina veamos algunos de los títulos y atributos que generosamente dan a Nuestra Señora:

> Hija de David.
> Arca de la alianza, envuelta en oro purísimo.
> Flor de Jesé, que atrajiste a la tierra el Salvador.
> Jardín cerrado donde Dios habita.

[17] KING, o.c., p.398; AMBA ALEXANDER, o.c., p.406.
[18] KING, o.c., p.397-398.
[19] Ibid. p.398-399; AMBA ALEXANDER, o.c.
[20] A. VAN LANTSCHOOT, O. Praem., *Le culte de la Sainte Vierge chez les Coptes:* Alma Socia Christi, Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae Anno Sancto MCML celebrati vol.5 fasc.11 (Roma 1952); *De B. V. Maria penes Ecclesias Orientis* p.103-108.
[21] G. GIAMBERARDINI, *La T[...]gia ass[...]unistica nella Chiesa Egiziana*, en *Atti del Congresso Assunzionistico Orientale* (Jerusalén 1951) p.11-117.

Carro del Padre, radiante de la luz divina.
Escala de Jacob, coronada por el Espíritu de Dios.
Incensario de plata, lleno de ardientes brasas.
Luz esplendente.
Luz del paraíso.
Fuerza de Sansón.
Vara de Aarón, que floreció sin ser regada.
Manojo de mirra que Moisés vio coronado de llamas en el monte Tor.
Vaso de alabastro.
Tesoro precioso.
Torre de marfil.
Cúpula de Moisés.
Viña llena de fruto.
Trono de Dios que Daniel el profeta vio sobre los serafines.
Altar sagrado que habita Dios.
Virgen inmaculada prometida al Esposo [22].

B) Liturgia etíope

La liturgia etíope se ha revisado en nuestros tiempos. En 1945 se terminó, en la prensa vaticana, la impresión del misal, llamado el *Libro de la oración*. Este misal se basa en un manuscrito antiguo y en el *Diredawa*, manuscrito etíope. Contiene el ordinario de la misa, la anáfora de los apóstoles y otras diecisiete anáforas más. Está escrito usando como lengua litúrgica el *Ge'ez*, lengua semita usada en Etiopía hasta el siglo XVII [23].

1. La misa

La primera mención del nombre de María aparece al principio de la misa de los catecúmenos:

> Bendito sea el Hijo Unigénito, Jesucristo Nuestro Señor, que se hizo hombre y nació de María virgen para nuestra salvación [24].

Y, al incensar la imagen de María, dice el sacerdote:

> Tú eres el incensario de oro que engendraste a la brasa viva. Bendito sea el que recibe desde este santuario al que perdonó el pecado y borró nuestros errores, que es la Palabra de Dios, que se hizo hombre de ti, y que se ofreció a sí mismo al Padre como incienso y ofrenda aceptable. Te veneramos, Cristo, en unión con el Padre y el Espíritu Santo, dador de la vida, porque viniste a salvarnos [25].

[22] AMBA ALEXANDER, l.c.
[23] KING, o.c., p.562-566.
[24] Ibid. p.591.
[25] Ibid. p.594.

Después de incensar el altar, el sacerdote recita el avemaría, alternando con el pueblo [26]. Después de la epístola se vuelve a incensar el altar, y el sacerdote dice entretanto:

Salve, ¡oh tú, de quien nos viene la salvación, oh Santa Madre de Dios, llena de alabanza, Madre de Cristo!: ofrece nuestras oraciones a tu Hijo amado para que nos perdone los pecados. Salve, ¡oh tú, que descubres para nosotros la luz de la justicia, Cristo nuestro Dios! ¡Oh Virgen pura!, ruega al Señor por nosotros para que tenga misericordia de nuestras almas y nos perdone los pecados. Salve, Virgen pura, María, Madre de Dios, intercesora en favor de la raza humana; ruega por nosotros a Cristo, tu Hijo, para que nos conceda la remisión de los pecados. Salve, ¡oh Virgen pura, Reina verdadera! Salve, orgullo de nuestra raza. Salve, ¡oh tú que nos descubres al Emmanuel! Te rogamos que te acuerdes de nosotros, mediadora verdadera ante Nuestro Señor Jesucristo, para que nos perdone los pecados [27].

Al salir del velo que le separa de los fieles, el sacerdote dice:

Este es el momento de la bendición del incienso elegido; de la alabanza a Nuestro Señor, Amador de los hombres, Cristo. El incensario es María; el incienso es Aquel que habitó en su seno, el cual es fragante; el incienso es Aquel que se nos dio por ella, que, como ungüento oloroso, vino y nos salvó, Jesucristo... Se dio misericordia a Miguel, buenas noticias a Gabriel y un regalo celestial a María Virgen... El ungüento fragante es María, porque Aquel que habitó en su seno y que es más fragante que todo el incienso vino a tomar carne de ella. En María, Virgen pura, el Padre se agradó y El la preparó como tabernáculo para ser habitado por su Hijo amadísimo... [28]

En el trisagio, el sacerdote dice:

Santo Dios, Santo Fuerte, Santo Inmortal y viviente, que nació de María, la santa Virgen, ten misericordia de nosotros, Señor [29].

Los católicos omiten las palabras que constituyen una interpolación.

Después del prefacio, el diácono recita una letanía en la que se nombra a María la primera entre los santos [30]. Poco después, el sacerdote dice:

Tú mandaste a tu Hijo de los cielos al seno de la Virgen, donde se hizo hombre, y su nacimiento fue revelado por el Espíritu Santo [31].

El nombre de María se dice de nuevo poco antes de la consagración [32], y también en una oración antes de la comunión [33] y al final de la plegaria que dice el sacerdote mientras pone una partícula de la hostia dentro del cáliz [34]. Hacia el

[26] Ibid. p.596-597
[27] Ibid. p.600.
[28] Ibid. p.601.
[29] Ibid. p.602.
[30] Ibid. p.616.
[31] Ibid. p.619.
[32] Ibid. p.620.
[33] Ibid. p.632.
[34] Ibid. p.633.

final de la misa hay una oración larga en la que se llama a María Madre de Dios e Inmaculada [35]. En otra parte recibe los títulos de Inmaculada en virginidad, Pura para siempre [36], y entre las numerosas anáforas de este rito hay una titulada «de Nuestra Señora María Virgen». La primera parte alaba a María, simbolizada en algunos caracteres del Antiguo Testamento y que es la fuente de todas las gracias del cristiano [37].

2. El oficio divino y los himnos marianos

El oficio divino de este rito tenía necesidad de ser revisado, al igual que todos los demás libros litúrgicos. El salterio, las lecciones, y el oficio de Nuestra Señora se publicaron para uso de los católicos en el 1926 [38], y el breviario etiópico definitivo aparecerá pronto en su edición corregida. Los himnos y plegarias etíopes en honor de María son ricos y numerosos; en ellos se le dan títulos espléndidos, se la honra con fiestas, y en todos los textos litúrgicos aparece la riqueza de la fantasía oriental, empleada en glorificar a la que está más alta que todas las alabanzas. Dice Geneviève Nicollet que es casi imposible reunir todos los himnos marianos. Tienen salmodia propia, que se remonta a los primeros siglos [39]. En el siglo XV se registra, durante los reinados de los reyes etíopes Zara-Yacob y su hijo Baeda-Maryam y Naod, un renacimiento de los himnos marianos. Estos reyes mandaron recoger los himnos antiguos y se compusieron muchos nuevos [40].

Los himnos marianos constituyen cada uno un tema de estudio, por la cantidad de influencias que aparecen en ellos, tanto indígenas como extranjeras, convirtiéndolos en un problema literario. Sobre todo son una prueba del celo con que los etíopes honran a la Santa Madre de Dios, enriqueciendo el tesoro de sus himnos y multiplicando sus alabanzas. Hay tantos himnos para cada fiesta, incluso para cada día de la semana, que los autores deben de haber rivalizado unos con otros al componerlos. Pero, aunque todos los himnos no sean originales, su abundancia manifiesta el sentimiento profundo de absoluta confianza en María que tienen los etíopes [41].

35 Ibid. p.643.
36 Ibid. p.645.
37 Ibid. p.646-648; NICOLLET, o.c., p.376-379.
38 KING, o.c., p.566.
39 NICOLLET, o.c., p.395; A. GROHMANN, *Aethiopische Marienhymnen* (Leipzig 1919). Traducción de tres grandes himnos marianos con un buen estudio filológico.
40 NICOLLET, l.c.
41 Ibid. p.396.

Muchos de estos himnos marianos se encuentran en colecciones litúrgicas y otros son de uso popular. En el *Deggua*, libro de salmodias para usar todos los días del año, encontramos varios himnos marianos, de los que unos glorifican el nacimiento de Cristo y otros comparan a Nuestra Señora al candelabro de oro que vio el profeta Zacarías (Zach 4,2). En este himno encontramos numerosas alusiones a María, tomadas del Antiguo Testamento. En otro himno se compara a María con la zarza ardiendo que vio Moisés (Ex 3,4), y en un tercero, a la Paloma o al Tabernáculo del pueblo elegido [42].

En el *Meeral*, un libro escrito, probablemente, en la segunda mitad del siglo xv, hay todavía varios himnos marianos. Se trata, en realidad, de una guía para el canto del oficio. Aquí se llama a María en una parte «mesa de oro», y hay varios himnos en honor de la Natividad, la Anunciación y la Asunción [43]. Otros nombres que se aplican a Nuestra Señora son: «Madre de Dios y Salvador» y «Viña y Vaso lleno de maná».

Hay otros libros litúrgicos que tienen himnos marianos, como son: el *Mawaseet*, que es un antifonario; el *Zemmare* (himnos para Pascua, Pentecostés y Epifanía); *Matshafa Kidana Mehrat* (libro del Pacto de la Misericordia); *Weddase Maryam* (Alabanzas a María); *Argonona Dengel*, por Jorge el Armenio; *Enzira Sebhat* (Arpa de la gloria); *Weddase wa-genay la-emma Adonay* (Alabanzas y acción de gracias a la Madre del Adonai); *Weddase em-qala nabiyat* (Alabanzas tomadas de las palabras de los profetas); y, por último, el *Laha Maryam* (Lamentaciones de María).

El *Mazmura Dengel*, o salterio de María, tiene 105 estrofas, cada una de cuatro versos. El sentimiento religioso predomina en todas estas obras.

En ellos se muestra el profundo y filial amor que los etíopes tienen a la Madre de Dios [44]. Se usan también en esta liturgia, en distintas ocasiones, otros himnos marianos no mencionados aquí [45].

3. Fiestas marianas y privilegios

De la importancia que María tiene en la liturgia etíope podemos deducir que, aunque estos pueblos, lo mismo que los sirios y egipcios, erraron, en el pasado, en sus apreciaciones dogmáticas sobre el misterio de la Encarnación, han conservado intacta la doctrina del privilegio de la maternidad de

[42] Ibid.
[43] Ibid. p.396-397.
[44] Ibid. p.397.398.405.
[45] Ibid. p.406-413.

María. Y esto se mantuvo así a pesar de las persecuciones y pruebas sufridas a través de los tiempos [46].

En todas estas liturgias se pueden apreciar vestigios de la influencia del concilio de Efeso, que proclamó la maternidad divina de María. De un modo especial se nota en las liturgias de Alejandría y Etiopía. También los disidentes conservan esta gran devoción mariana y la manifiestan en sus plegarias y su liturgia..

En las Crónicas del rey Zara-Yacob (1431-1468), de Etiopía, se lee que, después de haber conquistado y matado, con su propia mano, al poderoso jefe mahometano Arwe Badlay, se ordenó que «se celebrasen 32 fiestas en honor de Nuestra Señora con la mayor puntualidad... bajo pena de excomunión» [47].

Más tarde, el mismo rey mandó que todas las iglesias tuvieran un altar o *tabot* dedicado a la Santísima Virgen. Estas costumbres se han conservado entre los etíopes, y con ellas un gran amor a la Madre de Dios [48]. El investigador protestante alemán Job Ludolf (s. XVII), famoso por sus trabajos sobre Etiopía, tiene que admitir que los etíopes honran a María mucho más que a todos los demás santos [49].

No es posible dar una lista completa de las fiestas marianas que se celebran hoy en la liturgia de los etíopes disidentes, porque varían según los lugares. Algunas de estas fiestas conmemoran el establecimiento de algún santuario famoso, o bien algún milagro obrado por intercesión de María. Casi una tercera parte del calendario etíope celebra fiestas de precepto [50].

El calendario etíope tiene su base en el copto. Con frecuencia se celebra una misma fiesta varias veces al año, como, por ejemplo, Navidad, que se conmemora los días 14 y 25 de cada mes, a excepción de marzo [51].

Las fiestas marianas católicas más importantes son: la Inmaculada Concepción (9 de diciembre), la Muerte de María (16 de enero), la Asunción (22 de agosto), la Natividad de María (8 de septiembre) y la Presentación de María en el Templo (29 de noviembre). La fiesta de la Anunciación se celebra el 18 de diciembre y todos los días 22 de cada mes, menos el de marzo, que se celebra el 25, coincidiendo con la fiesta propiamente dicha [52].

[46] VAN LANTSCHOOT, o.c., p.103.
[47] NICOLLET, o.c., p.379.
[48] Ibid. p.380.
[49] Ibid.; I. LUDOLF, *Commentarius ad historiam aethiopicam* (1961) p.361.
[50] KING, o.c., p.516; NICOLLET, o.c., p.379-395.
[51] KING, o.c., p.516-547.
[52] NICOLLET, o.c., p.381-395.

De este estudio podemos deducir que los etíopes admiten las gracias y privilegios de María, así como su poder de intercesión con su Hijo divino.

La mayor fiesta mariana es la de la Asunción, que se conmemora todos los meses. Citaremos a continuación algunos de los textos que se leen en esta fiesta.

> Te saludo, asunción del cuerpo de María, misterio que no cabe en el corazón humano. Rodeada de gracia y vestida de gloria, ¡oh María!, tu carne era como una perla, y la misma muerte se avergonzó cuando, asombrada, te vio ascender llena de luz entre las nubes del cielo [53].
>
> Saludo la asunción de tu cuerpo, verdaderamente digna de alabanza, que gana en belleza al esplendor del sol y a la gloria de la luna. Nadie sino tú, ¡oh Virgen!, y tu Hijo primogénito, Hijo de alegría, nadie más ha roto los lazos de la muerte y despertado a los muertos del *sheol* [54].
>
> Yo saludo la resurrección de tu carne, paralela a la resurrección de Cristo, que se encerró vivo en ti. ¡Oh María, paloma de Efrata!, vísteme y ampárame bajo tus alas en el día del juicio, cuando la tierra arroje de sí a los que encerraba en su seno [55].

4. María en la devoción popular

Es cierto que los etíopes han mezclado la verdadera devoción a María con la superstición, como es la supervivencia de sus antiguos ritos paganos, fenómeno que se registra en todos los pueblos. Sin embargo, no deja de ser cierto también que su fe en María es fuerte y sana y que tienen en Nuestra Señora un gran amor, confiando por completo en su intercesión poderosa [56]. Etiopía recibió la fe de Alejandría, y con ella la devoción y el amor a la madre de Dios. Cuando Alejandría cayó en el monofisismo, Etiopía siguió el mismo camino, quizá sin caer en la cuenta del significado de este cambio. Pero hay que pensar que aquí no existe un cuerpo completo de doctrina, en puro sentido teológico, tal como lo entendemos en Occidente. Por eso no tienen una serie de doctrinas que se refieren a la Madre de Dios, sino que siguen a los Padres de Alejandría. A esta serie de creencias las llaman el *Haymanota Abaw*, o Fe de los Padres, y en su formación tuvo una parte muy importante San Cirilo de Alejandría, entre otros, además de los

[53] King, o.c., p.542.
[54] Ibid.
[55] Ibid.; D. Attwater, *Eastern Catholic Worship* (Nueva York 1945); H. Engberding, *Maria in der Fraemmigkeit der Oestlichen Liturgien*, en P. Sträter, *Maria in der Offenbarung* (Paderborn 1947) p.119-136; De Lacy O'Leary, *The Daily Office and Theotokia of the Coptic Church* (Londres 1911); Id., *The Coptic Theotokia* (Londres 1923).
[56] Nicolier, o.c., p.366 y 367; King, o.c., p.541.

decretos del concilio de Efeso. Con ellos los etíopes creen que María es verdadera Madre de Dios, *theotókos* o *Waladita Malak*.

También los disidentes consideran a San Cirilo de Alejandría uno de sus doctores [57].

Los etíopes han expresado su fe en María, como Madre de Dios, en su liturgia y en sus himnos, haciéndose eco de las palabras de San Cirilo de Alejandría y de la definición del concilio de Efeso. Los disidentes de Etiopía consideran a Alejandría como su madre espiritual y de ella reciben su inspiración en este sentido. Hasta hace poco tiempo recibieron también de allí su *abuna* o metropolitano. Los etíopes católicos, aunque unidos a Alejandría por lazos de espíritu, tienen obispos nombrados por el papa [58].

Los etíopes dan a los herejes el nombre de «enemigos de María». Algunos historiadores, engañados por las manifestaciones de la devoción a María, han creído ver en la liturgia etíope una confusión entre su culto y la adoración debida a Dios [59]. La verdad es, sin embargo, que tanto los católicos como los disidentes mantienen un punto de vista correcto con respecto a las doctrinas marianas, y así lo manifiestan en sus prácticas e himnos y en su liturgia.

Finalmente, vamos a ver algunos de los títulos que los etíopes dan a María, probando así la solidez de sus doctrinas marianas:

> Templo perpetuo, Vestíbulo sacerdotal, Columna elegida, Arbol florido, Jardín del Hijo celestial, Lámpara del universo, Luz de las estrellas, Muro indestructible, Extensión del cielo, Velo de lino fino, Ciudad de joyas, Esposa celestial, Incensario seráfico de oro, Abundancia de profecías, Madre de justicia, Doctrina de paz, Vino de dulces uvas, Madre del sol glorioso, Libro de la vida, Vaso de nuestras riquezas, Superabundancia en tiempos de frutos y Compensación de los años de hambre, Saciedad de los que tienen hambre, Reina del amor, Puerta del paraíso y Auxilio de pecadores [60].

Conclusión

La devoción de los egipcios a la Madre de Dios está firmemente arraigada en todos los fieles. Por su amor se practica la abstinencia dos semanas antes de la fiesta de la Asunción. Esta costumbre es tan antigua que incluso muchos mahometanos la observan en nuestros días [61].

[57] Nicollet, o.c., p.369 y 370.
[58] Ibid. p.368 y 369.
[59] Ibid. p.396 nota 63.
[60] Ibid. p.365.
[61] Amba Alexander, *The Assumption of Mary in the Liturgy of the Church of Alexandria:* Eastern Church Quarterly vol.9 (1951) 93-101. Menciona dos tradiciones en torno a la asuncion de María.

Otra prueba de esta devoción nos la dan los numerosos templos que hay en Egipto dedicados a ella. En el siglo VIII hubo 22 santuarios marianos en el Alto Egipto y siete en el Bajo Egipto, dos de los cuales están aún dedicados a la Asunción [62]. En éstos los disidentes celebran grandes fiestas en su día.

Egipto fue santificado por la presencia de la Sagrada Familia, y sus habitantes, orgullosos de este gran honor, desean ser los primeros en el amor a Cristo y a su santa Madre.

Que ella enseñe a los disidentes el camino de vuelta a la Iglesia de su Hijo y que proteja a todos los fieles de los ritos alejandrino y etíope, que tanta devoción le tienen como a Madre de Dios, siempre Virgen Inmaculada, y poderosísima con su Hijo divino.

BIBLIOGRAFIA SELECTA: BLACK, G. F., *Aethiopica and Amharica. A List of Works in the New York Public Library* (1928).—BUDGE, E. A. WALLIS, *The Miracles of the Blessed Virgin and the Life of Hanna* (1910).—DE VRIES, G., S. I., *Oriente Cristiano Ieri e Oggi* (Roma 1949).—*Etiopia*, en vol.14 de la *Enciclopedia Italiana* (Milán 1935).—FORTESCUE, A., *The Lesser Eastern Churches* (Londres 1913).—GREBAUT y TISSERANT, E., *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices aethiopici Vaticani et Borgiani* (1936).—HARDEN, J. M., *The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy* (1928).—JONES y MONROE, *Abyssinia* (Oxford 1935).—MACAIRE, *Histoire de l'Eglise d'Alexandrie* (El Cairo 1849).—*Masthafa Qeddasê* (Ethiopian Missal) (Ciudad del Vaticano. Tipografía Poliglota Vaticana, 1915).—MERCER, S. A. B., *The Ethiopic Liturgy* (1915).—O'LEARY, *The Saints of Egypt* (Londres 1938).—POLLERA, A., *Lo Stato etiopico e la sua Chiesa* (1926).—ROSSINI, C. CONTI, *Liber Axumae* (1910).—STROTHMAN. *Die Koptische Kirche in der Neuzeit* (Tübingen 1932).

III. MARIA EN LA LITURGIA DE ANTIOQUIA

La liturgia de Antioquía es una de las más antiguas. Se modificó al pasar de aquí a Jerusalén, y esta segunda forma prevaleció de tal modo que suplantó a la primitiva en Antioquía misma. Es la fuente de las liturgias armenia, bizantina y maronita y probablemente de la caldea. Después del concilio de Calcedonia (451), muchos sirios se unieron a los monofisitas y rehusaron aceptar los decretos del concilio, principalmente por razones políticas. Los monofisitas sirios reciben el nombre de jacobitas, por Jacobo Al Baradai, jefe que los organizó en el siglo VI. Los sirios que permanecieron fieles al catolicismo formaron la rama melquita del rito bizantino. Al correr de los años, un gran número de jacobitas se han reintegrado al seno de la Iglesia; en algunas ocasiones, Roma ha confirmado a sus obispos, y en 1801 se nombró a Miguel Jarweh el primer patriarca de Antioquía de los sirios católicos.

[62] Ibid. p.99. Los lugares son Harel Zouela y Deir Dronka o Adronka.

Estos fieles se encuentran principalmente en el antiguo imperio turco y Egipto, aunque hay comunidades de varios millares de personas en los Estados Unidos, Argentina, Chile, Australia y Francia (París) [1].

1. La misa

La liturgia antioquena es la más rica de todas por su abundancia de anáforas. Los católicos usan principalmente la de Santiago. También usan a veces las de San Juan Evangelista, de San Eustaquio de Antioquía, de San Basilio de Cesarea y de San Cirilo de Jerusalén. Existen 64 anáforas sirias, de las cuales los católicos sólo usan siete.

Brightman da una lista de las que usan los jacobitas [2], al mismo tiempo que da una traducción de las que aparecen en las *Contituciones apostólicas* de Santiago [3].

Los textos litúrgicos son muy antiguos. Los que usan los católicos tomaron su forma definitiva en el siglo VIII, en tiempo de Santiago de Edesa [4]. En la liturgia de Santiago se hace conmemoración mariana en la preparación de las ofrendas y en el principio de la liturgia de los catecúmenos, seguida por una incensación con las palabras: «Con el aroma de las especias recordemos a la Virgen María, Madre de Dios». E incensando de nuevo las ofrendas, se dice: «Que María, que te dio a luz, y Juan, que te bautizó, sean nuestros intercesores ante ti».

Se nombra de nuevo a María antes del trisagio y al empezar la lectura del evangelio. Después de la consagración y de recitar unas oraciones por varias intenciones, empieza la conmemoración de los santos con la de María. El diácono lee:

> De nuevo celebramos a aquella que será honrada y glorificada por todas las generaciones, santa y bendita, siempre virgen, santa Madre de Dios, María.

Después de la fracción de la hostia, el sacerdote dice, en silencio, la siguiente oración:

> Santa Señora mía, María, ruega a tu Hijo unigénito que se aplaque con nuestras súplicas y nos mire a todos con misericordia [5].

[1] D. Attwater, *The Christian Churches of the East* vol.1 (Milwaukee 1916) p.104.152-164; Id., *Eastern Catholic Worship* (Nueva York 1945).

[2] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896) p.XLVIII-LXIII.

[3] Ibid. p.1-109.

[4] E. Rahal, *L'Assomption de la T. Ste. Vierge au ciel selon le rite syrien d'Antioche*, en *Atti del Congresso Assunzionistico Orientale* (Jerusalen 1951) p.225-237.

[5] Brightman, o.c., p.73-76.92.93.98; *Missale Syriacum iuxta ritum Ecclesiae Antiochenae syrorum* (Roma 1843).

La liturgia maronita es, sencillamente, el ordinario de la liturgia siria de Santiago, aunque algunas veces se inserte alguna anáfora [6].

Después de la *anamnesis*, los maronitas recitan las siguientes oraciones en honor de María:

> Recordamos, en primer lugar y muy especialmente, a la Santa y gloriosa siempre Virgen María, Madre de Dios y Madre de Nuestro Señor Jesucristo; pide a tu Hijo unigénito que me perdone mis pecados y ofensas y que reciba de mis manos viles y pecadoras este sacrificio que con mi bajeza ofrezco sobre este altar, por tu intercesión, ¡oh Santa Madre!

El diácono contesta:

> Acuérdate de ella, ¡oh Señor Dios!, y por sus santas y puras oraciones míranos propicio, óyenos y ten misericordia de nosotros [7].

Después de la comunión, el sacerdote dice:

> Que la oración de la toda Santa sea para nosotros como muralla protectora. Aleluya. Que su oración nos acompañe. Bendícenos, ¡oh Señora! La escala que vio Jacob era figura de la Virgen Madre de Dios, porque en ti, Dios, nuestra esperanza, vino a traerla a los que nada tenían ya que esperar [8].

Cuando los jacobitas indios del Malabar se incorporaron a la Iglesia, en 1930, con el obispo Mar Ibanios y su obispo sufragáneo Mar Teophilus, el papa Pío XI les autorizó conservar su liturgia y costumbres antioquenas. Desde entonces han seguido llegando a la Iglesia numerosos obispos, sacerdotes y fieles [9]. Su liturgia es la del rito sirio occidental «antioqueno» sin las modificaciones introducidas por los católicos sirios. Estos fieles del Malabar y su liturgia se llaman *malankarese*. Sus oraciones están en la lengua vernácula, el malayán, y las oraciones secretas que dice el sacerdote en siríaco [10].

2. El oficio divino

El oficio antioqueno es rico y complicado. Se honra a María con himnos y plegarias especialmente en sus fiestas. En sexta de los domingos se lee lo siguiente:

> Perdónanos, Señor, y concede la paz a los fieles difuntos por la oración de tu Madre y de todos los santos.

[6] D. Attwater, *The Christian Churches of the East* vol.1 p.174 y 175; G. Gorayet, *The Maronite Liturgy* (Buffalo 1915); P. Sfeir, *The Maronite Liturgy* (Detroit 1936); Attwater, *Eastern Catholic Worship* (Nueva York 1945).

[7] H. W. Codrington, *The Maronite Liturgy*: Eastern Churches Quarterly 2 (Ramsgate) (enero 1937) 27-37; Sacra Congregazione Orientale, *Statistica Cenni Storici della Gerarchia e dei fedeli di Rito Orientale* (Roma 1932) p.54-63.

[8] Codrington, o.c., p.36.

[9] Attwater, *The Christian Churches of the East* vol.1 p.179.

[10] Ibid. p.180.

> El pensamiento de María sea para nosotros bendición, y su oración sea como muralla protectora de nuestras almas. Gloria a Aquel que engrandeció la memoria de su Madre. Quiera El aumentar el esplendor de los santos y dar a los difuntos el descanso.
>
> Por la oración de tu Madre y de todos los santos perdónanos, ¡oh Señor!, y da el descanso a los difuntos [11].

Y en otro lugar:

> ¡Oh Santa Virgen, Madre de Dios!, ruega a tu único Hijo que la paz reine en su creación. Los ángeles se alegran, en este día, en el recuerdo de la Virgen María, que nos dio al Hijo de Dios [12].

El miércoles se dedica a María en la liturgia. Se reza en maitines:

> Sea contigo la paz, tú que llevaste en tu seno a la Palabra del Altísimo, Virgen y Madre, Doncella santa y pura, María, Madre de Cristo, llena de misericordia y de gracia.
>
> Sea contigo la paz, que fuiste un segundo cielo para la Palabra del Padre. Paz, porque fuiste la pequeña nube para el Creador de todo. Te suplicamos que pidas a tu Hijo, el Dios Altísimo, que conceda paz a su creación según la abundancia de su misericordia [13].

Pablo Hindo escribe sobre este tema:

> Además de esta solemne proclamación en la liturgia, la iglesia siria hace conmemoración de la Madre de Dios en el ofertorio, en la incensación, en el partir del pan, en la distribución de la comunión y al final de la misa. El oficio canónico, tanto ferial como festivo, contiene un gran número de cantos, himnos, en loor de la Virgen, y principalmente: 1) todos los días en vísperas, laudes y prima; 2) en el primer nocturno de maitines, con excepción de los viernes desde Pascua a Adviento; los viernes están consagrados a la Santa Cruz; 3) al final de maitines se recita diariamente el *Magnificat*, junto con especiales alabanzas llamadas *Mawerbe*, es decir, pertenecientes al *Magnificat*; 4) el oficio del miércoles está dedicado a la Santísima Virgen, especialmente las vísperas, laudes, prima y tercia. Según la tradición siria, el miércoles es el día del nacimiento y de la muerte de María [14].

En la liturgia maronita se invoca con frecuencia a María. Antes de la misa diaria se reza una letanía, dirigida a Cristo por intercesión de María, y los miércoles y fiestas marianas se recitan sus alabanzas al modo de San Efrén. También se hace conmemoración mariana en otros momentos, especialmente durante la procesión del evangelio. Todas las anáforas que hay entre la *anamnesis* y la *epiclesis* hacen mención del

[11] H. W. Codrington, *The Syrian Liturgy*: Eastern Churches Quarterly 1 (enero-octubre 1936) 135-148.

[12] Ibid.

[13] Ibid. p. 138 y 1[illegible]

[14] P. Hindo, *Di*[illegible] en *Codifica*[illegible] per la Chiesa Orientale.

nombre de María. En las fiestas marianas se cantan himnos especiales en su honor, sobre todo en el momento de presentar las ofrendas en el altar [15].

3. Fiestas marianas y privilegios

Las fiestas marianas en la liturgia antioquena son de dos clases: fijas y movibles. Estas últimas constituyen una preparación para Navidad. En los primeros tiempos, esta liturgia celebraba dos fiestas durante el Adviento, la de San Juan Bautista y la de la Virgen (su maternidad y su inmaculada concepción). La fiesta de la Virgen se remonta al año 428. Los nestorianos, que se separaron de la Iglesia en el siglo v, tienen la misma tradición que los católicos de este rito y llaman al Adviento *Subara*, es decir, anunciación. En el momento de la separación, la fiesta de la Virgen se llamaba «la Salutación de la Santísima Madre de Dios».

Existen las homilías de Santiago de Saroug (451-521), que se refieren al tiempo de Adviento, a la Anunciación de Zacarías, la Anunciación de María, la Visitación de María a Isabel y la Natividad de Nuestro Señor. Hacia el siglo vii, los cinco domingos antes de Navidad se dedicaban a la Anunciación del nacimiento del Precursor, la Anunciación de María, la Visitación de María a Isabel, la Revelación de la Concepción de Cristo a San José y, finalmente, la Genealogía de Cristo. Los nestorianos conservan, en la actualidad, las mismas fiestas que los sirios y los maronitas [16].

Las fiestas fijas de María en este rito son: la Inmaculada Concepción, la Natividad de María, la Presentación en el Templo, la Anunciación (segunda fiesta), las Alabanzas o Felicitaciones a la Madre de Dios (26 de diciembre), la Presentación de Cristo en el Templo y la Asunción de María. Para prepararse a esta última fiesta se observa un ayuno de dos semanas.

Además de estas fiestas, tanto los sirios como los maronitas han añadido otras de carácter local, como las fiestas marianas del 15 de enero, 15 de junio y 15 de mayo entre los sirios. Los maronitas tienen una fiesta especial el 15 de mayo para bendición de las cosechas, además de una segunda fiesta de la Visitación, el 2 de julio, y las de Nuestra Señora del Carmen, el 16 de julio; el matrimonio de María y José, el 30 de septiembre, y la fiesta del Rosario, movible, que se celebra el primer domingo de octubre [17].

[15] M. Doumith, *Marie dans la liturgie syro-maronite*, en H. du Manoir, S. J., *Études sur la Sainte Vierge* (París [illegible]) p.32[illegible].
[16] Doumith, o.c., p.331 y 332.
[17] Ibid. p.332.

En la celebración del 9 de septiembre, después de la Natividad de María, la liturgia antioquena celebra la conmemoración de sus padres Joaquín y Ana, así como también se hace en las fiestas del Señor para honrar a ciertas personas que hayan tenido relación con el misterio de la vida de Cristo que se acabe de celebrar [18].

Pensemos que, además de las fiestas que componen el ciclo de la Natividad y la Navidad, la fiesta de la Asunción es la única fiesta mariana que se celebra en todos los ritos orientales. Esto demuestra la universalidad de esta creencia en todas estas antiguas cristiandades. Los disidentes coinciden con los católicos en este punto [19].

Los fieles del rito antioqueno han tenido siempre muy clara la doctrina que se refiere a la muerte de María y a su entierro, a su incorruptibilidad y a su asunción en cuerpo y alma a los cielos, además de su realeza universal sobre cielos y tierra [20]. San Efrén, el doctor sirio de la Inmaculada Concepción y de otras glorias marianas, es también el doctor de la Asunción [21]. El oficio atestigua la muerte de María y su entierro:

> El Señor te ha elegido por Madre y ha glorificado el día de tu sepultura. Te ha hecho pasar por las puertas de la muerte para darte la gloria en el reino celestial [22].
>
> Esta tumba fue la escala que te llevó al cielo junto a tu Señor, tu Hijo y tu Dios [23].

El oficio da testimonio de la incorruptibilidad de María después de la muerte: «La zarza (ardiendo) es un símbolo de tu santo cuerpo» [24]. El cuerpo de María se compara también al arca de la alianza, que estaba hecho de madera incorruptible [25].

La asunción corporal queda firme y claramente definida en esta liturgia.

> Aunque tu cuerpo se colocó en una tumba, según la ley de los mortales, no ha sido como el cuerpo de Moisés..., al que Dios ocultó de los judíos... Tu cuerpo inmaculado fue llevado al cielo por el

[18] Ibid.

[19] A. A. KING, *The Assumption of Our Lady in the Oriental Liturgies*: Eastern Churches Quarterly 8 (octubre-diciembre 1949) 225-231.

[20] RAHAL, o.c., p.226; M. MAKLOUF, *La doctrine de l'Assomption dans la rite maronite*, en *Atti del Congresso Assunzionistico Orientale* (Jerusalén 1951) p.197-212.

[21] RAHAL, o.c., p.226; LAMY, *Sancti Ephremi Syri Himny et Sermones* (Mechliniae 1882-1902) vol.2 col.581.

[22] RAHAL, o.c., p.227; G. SHEHOR y DAVID, *Fenqitho* (Breviario de las fiestas [illegible] vols. (Mosul 1886-1896) vol.7 col.379a.

[23] RAHAL, o.c., p.227; SHEHOR y DAVID, o.c., vol.7 col.105b.

[24] RAHAL, o.c., p.231; RAHMANI, *Shhimo* (Breviaire férial) (Charfet 1902) p.118.

[25] RAHAL, o.c., p.231; RAHMANI, o.c., p.77.211.215.

Señor, para que hiciera allí su morada. Allí estás tú, cerca del trono de tu Hijo. Ruega por nosotros a Jesús [26].

La asunción corporal de María es una consecuencia de su concepción inmaculada y de su maternidad divina:

María fue libre de la maldición de la primera mujer, por obra del Espíritu Santo, y nunca cedió al pecado. Por eso su salida del mundo es la admiración de todos [27].

Bendita seas, ¡oh justicia nunca manchada, oh Eva, que has dado a luz al Emmanuel! [28]

María gobierna como reina de cielos y tierra.

Llenos de gozo y alegría espiritual nos unimos a ti, Señor, en este día en que se alegran los ejércitos celestiales porque has levantado al cielo a tu Madre, en cuerpo y alma, haciéndola sentar en su trono, que está por encima de los coros todos de los ángeles, haciéndola reina de los espíritus celestiales, así como de los mortales; y nuestro gozo está libre de toda pasión humana. Concédenos que sintamos los efectos de la oración que María hace por nosotros. Ayúdale para que pueda concedernos su protección y favor. De esta forma nos sentiremos protegidos y podremos imitar su vida pura y divina, mereciendo alegrarnos, según su ejemplo, el día de nuestra salida del mundo. Por tu gracia y la del Padre y el Espíritu. Amén [29].

El emperador Mauricio (582-603) extendió la fiesta de la Asunción a todo el Imperio bizantino. La fiesta mariana del 15 de agosto es la más popular en todos los ritos orientales [30].

En un momento dado, el sacerdote dice mientras inciensa:

¡Oh Mesías, nuestro Dios!... Tú que has glorificado la memoria de la Asunción de tu Madre, la Virgen Inmaculada, acepta el perfume de nuestro incienso... Concédenos que ello sea en honra de tu Madre, Reina de los ángeles y Emperatriz de los santos [31].

También se hace mención, en varias oraciones del rito antioqueno, de la Inmaculada Concepción de María, de su perfecta impecabilidad, su virginidad perpetua, sus sufrimientos con Cristo y su poder universal de intercesión.

He aquí un himno mariano tomado del rito maronita:

Salve, María, siempre virgen, Madre del Todopoderoso, que llena el cielo y la tierra.

Salve, María, siempre virgen, Madre de los días antiguos (desde el principio), cuyo nombre existió antes de la creación del sol.

Salve, María, siempre virgen, Madre del que creó a Adán de la tierra.

Salve, María, siempre virgen, Madre del que formó a Eva y se la entregó a Adán.

Bendita eres tú, María, Madre de Aquel que adornó de justicia y virtud a los hijos de Leví.

26 [illegible], o.c., p.232.
27 Ibid. p.232.
28 Ibid. p.234.
29 Ibid. p.234 y 235.
30 Ibid. p.237.
31 Ibid. p.238.

Bendita tú eres, María, que llevaste en tu seno al Unigénito, la luz del Padre y el Hijo de Dios.

Bendita eres, María, que nutriste a Aquel que da a toda criatura el alimento.

Bendita eres, María, que estrechaste entre tus brazos al Hijo del Altísimo, a quien los cielos aclaman.

Bendigan todas las naciones tu virginidad, porque el que nació de ti arrojó al temor de nuestra tierra. También nosotros te bendecimos, ¡oh Virgen santa!, postrados ante ti. Suplica al Señor, que nació de ti, que El conceda a todo el mundo su gracia y siempre se apiade de nosotros. Alabado seas, ¡oh Señor, nacido de madre virgen!, que al hacerte hombre uniste dos naturalezas y dos voluntades en una sola persona! Gloria te sea dada junto con el Padre y el Espíritu Santo, tres personas y un solo Dios. Amén [32].

Una oración siria a María es la siguiente:

¿Cómo te podré alabar dignamente, oh castísima Virgen? Porque tú sola entre los hombres eres toda santa y a todos das el auxilio y gracias que necesitan. Todos los que habitamos en la tierra hemos puesto en ti nuestra esperanza. Fortifica nuestra fe, brilla en las tinieblas de este mundo mientras los hijos de la Iglesia cantamos tus alabanzas. Trono de los querubines, tú eres la Puerta del cielo; ruega siempre por nosotros para que seamos salvos en aquel terrible día. Amén [33].

He aquí una oración maronita a María:

Que tu intercesión nos proteja siempre, ¡oh Madre purísima!, y ayúdanos en las necesidades según tus deseos. Somos desterrados en esta tierra y tenemos ante los ojos siempre nuestro fin, y, así y todo, muchos de los nuestros perecen. Ayúdanos con tus oraciones, ¡oh Doncella misericordiosa!, y sé siempre nuestra abogada para que nuestra mala voluntad no nos pierda. Bendita y Santa María, ruega a Dios por nosotros, ya que tú le llevaste en tu seno, para que se apiade de nosotros por tu intercesión. Amén [34].

Tanto la liturgia antioquena como la caldea se glorían en los escritos espléndidos de su ilustre doctor San Efrén de Edena y Nisibis. Su fama se debe especialmente a sus poemas y sermones sobre las glorias y el poder de la Madre de Dios, y es famoso en toda la Iglesia. Una de las oraciones compuestas por San Efrén se lee en el breviario seráfico romano en la fiesta de María, Mediadora de todas las gracias:

Reina mía, santísima Madre de Dios, llena de gracia, mar inmenso de gracias y dones secretos y divinos... Reina de todas las cosas después de la Trinidad, Consoladora después del Paráclito y Mediadora de todo el mundo después del Mediador, mira a mi fe y a los deseos que Dios me otorga... Madre de Dios... Tú has recogido todas las lágrimas de la faz de la tierra, tú has llenado la creación de bene-

D. Attwater, *Prayers from the Eastern Liturgies* (Londres 1931) p.17 y 18.
Ibid. p.20.
Ibid.

ficios, tú has llevado alegría a los habitantes de los cielos y has salvado a los de la tierra. Por ti tenemos seguridad en nuestra resurrección. Por ti esperamos ganar el reino celestial; de ti nos viene toda gloria, honor y santidad; nos ha venido y nos vendrá desde Adán hasta el fin del mundo, para todos, apóstoles, profetas, el justo y el humilde de corazón. Toda criatura se alegra en ti, ¡oh llena de gracia! [35]

Plegaria de San Efrén a María Inmaculada:

¡Oh pura, inmaculada y bendita Virgen, Madre, sin pecado, de tu Hijo, el Poderoso Señor del universo!, a ti cantamos, Santa y Dulcísima María. Te bendecimos porque eres llena de gracia, porque llevaste en tu seno al Dios hecho hombre; nos inclinamos a repetir; te invocamos e imploramos tu ayuda. Rescátanos, ¡oh santa y limpia María!, de toda necesidad y de las tentaciones del demonio. Sé nuestra intercesora y abogada en la hora de la muerte y el juicio; líbranos del fuego eterno y de las tinieblas exteriores; haznos dignos de la gloria de tu Hijo, ¡oh amadísima y clemente Virgen Madre! Tú eres nuestra única esperanza, segura y sagrada a los ojos de Dios, a quien sea dado honor y gloria y majestad y poder por siempre y por los siglos de los siglos. Amén [36].

De este modo, la liturgia de Antioquía, en sus varias formas y partes, es un magnífico testimonio de la fe de los sirios, maronitas y malankareses en todas las glorias, privilegios y poder de la Santísima e Inmaculada Virgen María, Madre de Dios.

IV. MARIA EN LA LITURGIA ARMENIA

Esta liturgia está en uso solamente entre los armenios. Este pueblo procede del país que se extiende entre el Cáucaso y el Taurus, el mar Negro y el Caspio. Se dividía en Armenia Mayor o Gran Armenia, al este del Eufrates, y Armenia Menor, al oeste. Más tarde los armenios ocuparon también Cilicia. Es un pueblo de origen indogermánico y su lengua procede también de la misma rama. Su primer obispo, San Gregorio el Iluminador, bautizó en 294 al rey Tirídates. Los armenios se glorían de haber sido la primera nación que abrazó la fe verdadera como pueblo y oficialmente.

La iglesia armenia se hizo cismática hacia el 500, rechazando, por razones políticas, las conclusiones del concilio de Calcedonia (451). Hacia el final del siglo XII, los armenios que habían huido de los mahometanos fundaron el reino de la Pe-

[35] *Breviarium Romano-Seraphicum* (Roma 1913), Pars Verna, 31 de [illegible], 2.º noct.

[36] *The Raccolta of Prayers and Devotions* n.339 [illegible] 52 y 253. Cf. [illegible] Vries, S. I., *Oriente Cristiano [illegible]* (Roma 1919) p.3[illegible]; A. A. King, *The Rites of Eastern Christendom* vol.1 p.61-[illegible].

del Espíritu Santo», «Arbol de vida para el fruto de inmortalidad», «Pan del afligido», «Fundamento de la Iglesia», «Mediadora entre Dios y la raza humana», «Alegría del mundo» [4].

La liturgia armenia no va lejos en cuanto al desarrollo de doctrina mariana, pero insiste en la gran dignidad de María en varios oficios y títulos. Bastará que demos algunos ejemplos.

Maternidad divina y virginidad perpetua

Los títulos que recibe María en la liturgia de estas fiestas son: «Santa Madre de la Luz admirable», «Madre del Hijo único», «La que nos dio al Verbo», «Madre de la vida», «Madre del Esposo de la Iglesia», «Lugar de la encarnación». En la fiesta de la Asunción se dirige a María esta oración:

> Más sublime que los serafines y querubines, cuya mirada todo abarca, ¡oh Madre del Salvador, Santa Virgen, Arca de la Alianza, Vaso de oro, misterioso Altar del Verbo del Padre!, las iglesias del mundo hoy hacen fiesta con himnos de bendición por la solemnidad de tu nacimiento (al cielo).

En el día tercero de la octava de la Epifanía:

> ¡Oh Madre y Virgen, sierva de Cristo, que eres para siempre abogada del mundo!, todas las naciones te bendicen; Paloma purísima, Esposa celestial, María, templo y trono de Dios Verbo, todas las naciones te bendicen.

Madre y Virgen: estos dos grandes privilegios de María están siempre unidos en las oraciones litúrgicas:

> En ti están presentes tus tres misterios profundos, ¡oh Madre de Dios!: concepción virginal, parto inmaculado y virginidad siempre después.

Se llama a María «Delicia del mundo», «Madre de vírgenes», «Zarza incombustible», «Lirio de los valles», «Roca cortada sin ayuda humana», «Fuente sellada», «Vellocino de Gedeón», «Puerta sellada» y «Tesoro incorruptible».

La maternidad divina es siempre el tema principal de estas plegarias litúrgicas. María es la preparación final para Cristo, así como la rama lleva el fruto. Ella es la «Salida del Sol de justicia» (Asunción), el «Oriente espiritual», el «Arbol de la Vida plantado en el jardín del Edén, que ha dado a los hombres su fruto, que es el Hijo» (Epifanía). «Joaquín y Ana nos han dado a aquella que contiene la rosa celestial» (Natividad de María). Ella es «Templo del Creador» (octava de la Asunción); el «Templo del Rey de los reyes (ibid.); la «Morada del

[4] Ibid. p.357-358.

Espíritu Santo» (Asunción); la «Casa y templo del Espíritu» (octava de la Asunción).

La santidad de María no está muy desarrollada en esta liturgia, pero a veces está afirmada en términos muy vigorosos. María ha recibido «el septiforme don», es benditísima. Su santidad se entiende siempre en relación con su maternidad divina [5].

María, mediadora

La liturgia armenia se refiere con frecuencia a los favores que hemos recibido de Dios por medio de María. Ella es nuestra mediadora, la protectora de la Iglesia, Reina del mundo, esperanza y refugio de los cristianos. En el tiempo de las persecuciones, los armenios aprendieron a esperar y confiar en el auxilio de la Madre de Dios para librarlos de sus enemigos. María es «la que nos dio a aquel que nos librará de la servidumbre de la muerte»; María es la salvación de la raza humana; María es el «Arbol de la vida que ha dado fruto de inmortalidad a Eva, nuestra primera madre, y la ha librado de las penas de la muerte»; «Tú eres la gloria de la humana virginidad, la alegría de los ángeles; tú eres la que nos libras de la maldición». Con María podemos llegar al árbol de la vida: «Alégrate, ¡oh Madre de Dios, trono de salvación y esperanza de la raza humana, mediadora de la Ley y de la gracia!» [6]

María, protectora de la Iglesia

Es éste un título muy estimado entre los armenios y es muy antiguo en su liturgia. «Que el Señor proteja a su Iglesia por intercesión de la Madre de Dios»; «María es el fundamento de la Iglesia y el altar del Espíritu Santo». «Por intercesión de la Santísima Virgen, fortifica los fundamentos de tu Iglesia, porque tú eres el único soberano, Señor del mundo». «La Iglesia de tu Hijo te reconoce como Madre de Dios». «La Iglesia confiesa a la Santa e Inmaculada Virgen». «Hoy el Esposo, santa Iglesia, celebra con alegría y en compañía de los espíritus celestiales la solemnidad de la Inmaculada María Virgen, Madre de Dios» [7].

María, Reina del universo

María es la Reina del universo. Ella «llevó en sus brazos a Aq[illegible]l delante del cual tiemblan l[illegible]píritu[illegible] celestiales»; «de-

lante de ella se postran las potestades»; «las legiones de los cielos exaltan al Inmaculado Templo del Verbo de Dios»; nosotros, los humanos, le glorificamos, ¡oh Madre de Dios!, a quien honran los ángeles». «Madre de Dios, cuando estes colocada radiante de luz a la diestra de tu Hijo, pídele que nos salve de las llamas» [8].

María, esperanza y refugio de los cristianos

Existen muchas invocaciones que muestran la confianza de los fieles en el poder de María: «Madre de Dios, refugio y esperanza nuestra, ruega a tu Hijo unigénito que nos salve del fuego del infierno y nos conceda el reino de los cielos». «No ceses nunca de rogar por nosotros, ¡oh bendita entre todas las mujeres!» «En ti hemos puesto nuestra confianza; tú eres más luminosa que el sol; no dejes de interceder por nosotros, Madre de Cristo, nuestro Dios». «A ti nos acogemos, ¡oh santísima, sublime, admirable y distribuidora de gracia!; tú eres manantial para el sediento, descanso para el afligido; tú nos has dado al Verbo divino» [9].

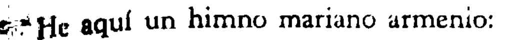
Inmaculada Concepción y Asunción de María

Aunque la liturgia armenia no usa una fórmula teológica para la Inmaculada Concepción, los términos con que expresa la carencia de pecado en María deben entenderse en un sentido absoluto. María «solamente es la bendita entre todas las mujeres»; ella es la «Hija de la luz»; ella «ha levantado la maldición»; ella es «la que libra del pecado de Eva».

La fiesta de la Asunción es la mayor fiesta mariana entre los armenios. Va precedida de una semana de abstinencia y se celebra con octava. Esta fiesta está arraigada en las tradiciones más antiguas de la iglesia armenia. Las plegarias litúrgicas son explícitas en lo que se refiere a la Asunción corporal de María.

> Hoy los espíritus celestes traen al cielo la morada del Espíritu Santo; hacen que entre en la celestial Jerusalén el Tabernáculo inmaculado, inaccesible para nosotros y que está junto a la Trinidad Santísima.
>
> Hoy han llevado los ángeles al cielo el cuerpo inmaculado de la Virgen, Madre de Dios, colocándolo entre los ángeles para compartir las delicias inexpresables del cielo. Por eso la santa Iglesia te canta con alegría un nuevo himno de alabanza.
>
> Por haber vivido en este cuerpo una vida inmaculada, la voluntad divina te trae al reino de tu Hijo, nuestro Dios. R[illegible]

[8] Ibid. p.360.
[9] Ibid.
[10] Ibid. p.360-361 [illegible]
Venecia, 1898).



He aquí un himno mariano armenio:

> Madre de Dios, puerta del cielo para los hombres, con voz divina el ángel declaró: «Ave, llena de gracia, el Señor está contigo». El que se sienta junto al Padre, sobre los querubines, se alegró de hacer morada en tu cuerpo virginal; ave, llena de gracia, el Señor es contigo [11].

Todas estas oraciones y títulos que los armenios dan a María prueban su ardiente y antigua devoción a la Madre de Dios. La honran con un culto sublime y le piden que devuelva a la verdadera Iglesia a los disidentes.

BIBLIOGRAFIA SELECTA: ATTWATER, D., *Eastern Catholic Worship* (Nueva York 1945).—BRIGHTMAN, F. E., *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896) p.412-457.—ISSERVERDENTZ, J., *The Armenian Ritual* (Venecia 1876).—IDEM, *Armenia and Armenians* (Venecia 1886).—KING, A. A., *The Rites of Eastern Christendom* vol.II (Roma 1948) p.521-646.—TALATINIAN, B., O. F. M., *L'Assunta nella liturgia e teologia della Chiesa Armena*, en *Atti del Congresso Assunzionistico Orientale* (Jerusalén 1951) p.17-30.—WEBER, *Die Katholische Kirche in Armenien* (Freiburg i. Br. 1903).

V. MARIA EN LA LITURGIA CALDEA

Esta liturgia está en uso entre los cristianos de Mesopotamia, Persia y Malabar, y viene de la liturgia primitiva, en una forma especial del oriente sirio. Su antiguo centro fue Edesa.

Esta parte de la Iglesia cayó en el nestorianismo en el siglo V. Muchos de sus miembros continúan siendo nestorianos, mientras otros, desde 1551, se han hecho católicos. A éstos se les llama caldeos en Mesopotamia y Persia, y malabareses en la costa de Malabar, en la India. Tanto los católicos como los disidentes de este rito siguen la antigua liturgia de los Santos Addai y Mari. Todos, menos los de Malabar, usan dos anáforas en domingo y días de fiesta, desde Adviento hasta Domingo de Ramos y en otros cinco dias del año.

1. LA MISA

Se honra a María, en el santo sacrificio, en la letanía antes del ofertorio.

> Por el recuerdo de la Santísima Señora María, la Santísima Virgen, Madre de Cristo, nuestro Salvador y el dador de la vida. Oremos. Amén. Para que el Espíritu Santo, que hizo en ella su morada, nos santifique con su gracia y perfeccione en nosotros su voluntad, sellándonos en su verdad todos los días de nuestra vida.

D. ATTWATER, *Prayers from the Eastern Liturgies* (Londres 1931) p.16-17.

De nuevo el diácono nombra a Nuestra Señora en el ofertorio.

> Gloria al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo. Recordemos en el altar a la Virgen Madre de Cristo. Para siempre por los siglos de los siglos [1].

2. El oficio divino

María ocupa un lugar preferente en el oficio. En los himnos se invoca a María, después del nombre de Dios o de Cristo, tres veces al día. Es ella la que «nos dio el Remedio que vivifica a los hijos de Adán». Ella es «la Santa Virgen, Madre de Jesús, el Salvador», la «Madre del Rey de los reyes». Se la invoca como a «la misericordia para los pecadores, paz para el mundo, protección para la Iglesia contra sus enemigos; por el fin de las guerras y por la bendición de las estaciones del año, y, finalmente, por la llegada al reino». Se le dedica el día del miércoles. Se le honra con una oración especial dos veces al día, y por la noche el sacerdote reza:

> ¡Oh Señor, nuestro Dios!, defiéndenos, con brazos invencibles, por la intervención de la Santa Madre, la Santísima Virgen María, y concédenos acompañarla en la gloria celestial.

He aquí otra maravillosa oración que se reza los miércoles:

> María ha glorificado al Verbo, su Hijo, con gran gloria, y ha llegado a ser la Madre y sierva de Jesús, su Salvador y su todo. Por tanto, todas las criaturas se alegran en su fiesta y son llamadas a la reunión luminosa de la alegría que no tendrá fin; y todos nosotros con todas las generaciones la llamamos bendita y glorificamos a Aquel que la eligió por morada de su gloriosa imagen.

La siguiente oración es muy parecida a la latina *Sub tuum praesidium* en su afirmación de la intercesión universal de María:

> A ti nos acogemos a toda hora, casta María, bajo tu protección y tus plegarias; ellas nos defienden en todo momento y por ellas hallaremos, encontraremos piedad y misericordia en el día del juicio.

Todos los días en el oficio, por la mañana y por la noche, hay una estrofa en honor de María en los himnos de maitines. Se reza un momento antes de la doxología. Esta es la del jueves por la noche:

> Bendita eres tú, Santa Virgen, bendita eres, Madre de Dios; bendita eres porque todas las generaciones te llaman bienaventurada. Bendita eres tú, porque el Padre está contigo, el Primogénito hizo en ti su morada y el Espíritu Santo ha glorificado tu nombre en el mundo [2].

[1] F. E. Brightman, *Liturgies Eastern and Western* (Oxford 1896) p.264-268.
[2] A. M. Massonat, O. P., *Marie dans la Liturgie Chaldéenne*, en H. du Manoir, S. I., *Maria. Études sur la Sainte Vierge* (Paris 1949) vol.1 p.343-351.

3. Fiestas en honor de María

Aunque no se hace ninguna mención especial de María los domingos, se celebran varias fiestas especiales en el curso del año. Tres de las más antiguas son especialmente un testimonio de la devoción de los caldeos a María y tienen su peculiar encanto oriental.

Fiesta de la Felicitación a Nuestra Señora

Se celebra el día después de Navidad. Su propósito es felicitar a María por el nacimiento de Cristo. En todo el Oriente se conoce como una fiesta mariana, pero los caldeos tienen bellos himnos en este día; muchos de ellos, muy apreciados, compuestos por Jorge Warda, en el siglo XIII, acomodan figuras del Antiguo Testamento a la Madre de Dios. De uno de ellos copiamos estos pensamientos:

> La Iglesia dice a María: Ven y juntos iremos a rogar al Hijo del Señor por los pecados del mundo. Ruégale tú, porque tú le alimentaste: yo también pediré, porque El ha mezclado su sangre en mis bodas. Ruégale como Madre y yo como esposa: El oirá a su Madre y responderá a su esposa.

Fiesta de Nuestra Señora, guardiana de la cosecha

Es una fiesta local, muy popular en Mesopotamia, y se celebra el día 15 de mayo para pedir a Nuestra Señora la bendición de la cosecha que empieza en esta época. No hay ninguna mención especial de esta fiesta en el oficio, pero se pide la intercesión poderosa de Nuestra Señora en las oraciones.

> ¡Oh Cristo, que oías las oraciones de tu Madre cuando estaba en la tierra y que ayudas ahora y oyes en todo momento a los que recurren a ti por su mediación! Ten misericordia de nosotros.
>
> María es la fuente de auxilio y el refugio de los afligidos en toda la Creación. Y el que celebra las fiestas de María será ayudado por sus plegarias. Gloria a ti, ¡oh Señor, Hijo de Dios, que has honrado a María, tu Madre!

La Asunción de María

El 15 de agosto es la fiesta más importante para los caldeos. Se ayuna cinco días antes de su celebración y los nestorianos ayunan durante siete. La idea tradicional de los caldeos es que los apóstoles, los profetas y los ángeles estuvieron presentes en la muerte de Nuestra Señora. Se basa esta idea en la costumbre oriental de reunirse a la muerte de una persona. Algunos de los apóstoles, según ellos, resucitaron de

entre los muertos para asistir a este acto, y lo mismo hicieron los profetas y los patriarcas, según esta liturgia:

> Te damos gracias y te glorificamos, ¡oh Cristo, Salvador nuestro!, porque ha sido grato a tu majestad llevar a tu Madre desde la vida terrena a otros lugares llenos de alegría para que pueda regocijarse eternamente junto a las legiones de los ángeles y los poderes celestiales. Te pedimos, Señor, por tu misericordia, que nos hagas dignos de alegrarnos con ella en aquella vida que no tendrá fin [3].

Desde que los caldeos se han unido de nuevo a la Iglesia católica, han añadido a su calendario cuatro nuevas fiestas marianas: la Anunciación, la Visitación, la Natividad de Nuestra Señora y la Inmaculada Concepción. Para la Anunciación, la liturgia usa las oraciones compuestas por el patriarca José Audo, en tiempo de Pío IX, y algunos textos de la liturgia de Adviento, tomados de los evangelios. Para la fiesta de la Visitación, que se celebra el 21 de junio, se usan también las oraciones del patriarca Audo y algunos comentarios sobre la narración evangélica de la Visitación. Para la fiesta de la Natividad vuelven a tomarse las mismas oraciones y un himno sacado de las obras de Jorge Warda.

Las oraciones para la fiesta de la Inmaculada Concepción contienen excelente doctrina. Son obra de Damiano, un sacerdote del monasterio de Alkosh.

> Gloria al Altísimo, que ha hecho cosas grandes por María Virgen, porque del seno de su Madre ha logrado que ella sea superior a los ángeles.
>
> ¡Oh Cristo, que has librado a María del pecado de Adán por los méritos de tu sangre, y la has redimido por modo muy superior al de todos los hijos de Adán, no dejándola caer bajo el dominio del demonio en ningún momento!, ten misericordia de nosotros.
>
> Una flor bellísima y sin igual ha aparecido este día en nuestra árida tierra, llena de cardos y espinas; María, de la raza de Adán e hija de Eva, que mató a la serpiente y fue concebida sin pecado original por obra del poder del Altísimo. Es una cosa asombrosa e incomprensible que no puede describirse con palabras. ¡Gloria al poder de Dios!
>
> ¡Oh Reina de las reinas, llena de riquezas!, da beneficios abundantes a tus siervos; ¡oh Madre del Altísimo!, porque El te ha hecho dispensadora de sus tesoros y Reina universal y se ha complacido en colocarte por encima de toda criatura, da por tu bondad a cada uno lo que necesita y así el mundo te aclamará agradecido.
>
> ¡Qué bella eres, oh Virgen, Esposa del Esposo glorioso, el Verbo divino! En tu seno ha colocado El sus tesoros y en ti ha reunido gracias como en un mar y te ha hecho fuente de vida para los mortales...

[3] Ibid. p.344-346; H. W. Codrington, *The Chaldaean Liturgy:* Eastern Churches Quarterly (Ramsgate) vol.11 (abril-julio, octubre, 1937); M. Kyriacos, *L'Assomption chez les Chaldéens*, en *Atti del Congresso Assunzionistico Orientale* (Jerusalén 1951) p.33-37; O. Essinger, *Mariologische aus des vorephesinischen Liturgie* (Regensburg 1932).

¡Oh misericordiosa!, ven a auxiliar a los hijos todos de la Iglesia ahora y en la hora de nuestra muerte [4].

4. María en la devoción popular caldea

Recordando el importantísimo papel que desempeñaba la liturgia en la vida diaria del pueblo caldeo y de qué manera se servían de sus textos e himnos para fortificar su vida espiritual, podemos entender mejor el gran amor y devoción que siempre han tenido a la Madre de Dios. Su culto ocupa un lugar importante en la liturgia.

Hay muchas iglesias importantes dedicadas a Nuestra Señora: en Mosul, la ciudad del patriarca, está la iglesia de la Purísima, donde se desarrolló la liturgia. Cerca de ella está el monasterio de la Virgen, el mayor que tienen los monjes caldeos de la Congregación de Rabban Hormez.

Los sacerdotes jóvenes están colocados bajo la custodia de Nuestra Señora de la Cosecha, y las ordenaciones se celebran de ordinario el 15 de mayo. Muchos fieles reciben el nombre de María o de Asunción. Una exclamación frecuente en tiempo de peligro es la de «Ia Mariam», «¡Oh María!» Hay muchas personas que tienen hecho voto de ayunar los sábados en honor de Nuestra Señora o de celebrar los meses de mayo y octubre leyendo literatura mariana o recitando el oficio y el rosario. En muchas iglesias de Mesopotamia las mujeres hacen turno constante para rezar el rosario durante todo el día. Y esto lo hacen en la lengua de Cristo y de María.

De este modo, la liturgia de los caldeos está de acuerdo con otras liturgias católicas cuando alaba a la Madre de Dios e implora su poderosa intercesión.

Los católicos de este rito fueron en un tiempo muy numerosos, y la liturgia es antiquísima, hasta el punto de que se dice que su oficio es la más antigua plegaria pública de la Iglesia [5].

Los caldeos extendieron la fe por Oriente, hasta China, Mongolia e India. Cuentan entre ellos santos y mártires, como San Efrén, diácono, doctor de la Iglesia, a quien se ha llamado la «lira del Espíritu Santo». Este santo es famoso por sus grandes poemas a la Madre de Dios y por la defensa que hizo de su Inmaculada Concepción.

La devoción de los caldeos a la Santísima Virgen asombra gratamente a los herejes, e incluso a los mahometanos, y es de esperar que ella los conduzca pronto a la verdadera Iglesia.

[4] Massonat, o.c., p.348-350.

[5] Kyriacos, o.c., p.34; Tfinkdji, *L'Église Chaldéenne* (Paris 1913); Rabban, *La Messa caldea detta «Degli Apostoli»* (Roma 1935); D. Attwater, *The Christian Churches of the East* vol.I p.198-200; ibid. vol.II p.185-198; D. Attwater, *Eastern Catholic Worship* (Nueva York 1945); A. A. King, *The Rites of Eastern Christendom* vol.II p.251-520.

MARIA EN LA LITURGIA OCCIDENTAL

POR SIMEÓN DALY, O. S. B.

INTRODUCCIÓN

Si alguien creyera que la devoción a María es una prerrogativa de nuestros tiempos, sólo necesita mirar a la liturgia para darse cuenta de que esta devoción forma parte de la estructura misma del culto católico. La vida y los privilegios de María están resumidos, pero completos, en el ciclo litúrgico de la Iglesia [1].

Entre las fiestas que honran la memoria de los primeros años de la Virgen, están la de la Inmaculada Concepción, la de la Natividad y la Presentación. Su vida adulta se recuerda en otras fiestas, como la Anunciación, los Desposorios con San José, la Visitación, la Maternidad, la Sagrada Familia, los Siete Dolores y la Asunción. En el ciclo temporal, dentro del año litúrgico, la Virgen ocupa con frecuencia un puesto de honor en las fiestas del Señor, tales como Navidad, la Epifanía y la Presentación. Por tanto, el que ignora su lugar de honor en la vida católica desprecia, no solamente una doctrina esencial, sino el verdadero fundamento del culto católico, que está inundado de veneración por Nuestra Señora.

Este estudio se refiere al lugar que ocupa María en la liturgia occidental. El objetivo principal será, específicamente, el de encontrar reflejada en el Occidente la evidencia de las verdades dogmáticas que profesamos y que se refieren a Nuestra Señora. Queremos encontrar una respuesta a la pregunta: ¿Hasta qué punto refleja el culto de esta sociedad cristiana que es la Iglesia una realización vital de los dogmas que se refieren a María?

Nuestro campo de investigación está limitado a las liturgias occidentales y aún más, principalmente a la romana. Este no es un estudio estructural ni histórico de cada una de las fiestas, sino más bien una investigación factual de la relación que hay en mariología entre dogma y oración.

Nuestro método será el siguiente: primero, unas notas so-

[1] HENRY LAWRENCE JANSSENS, O. S. B., *De cyclo liturgico mariali*: Ephemerides Liturgicae 38 (1924) p.157-161. Cf. P. OPPENHEIM, O. S. B., *Maria nella liturgia cattolica* (Roma 1944); *Maria in der lateinischen Liturgie*, en *Katholische Marienkunde*, ed. P. STRÄTER, vol.1 (Paderborn 1947) p.183-267.

bre liturgia en relación con la fe; después, un resumen de los hechos que hacen relación a los primeros honores que la liturgia rinde a María; más tarde, un estudio de las principales doctrinas mariológicas: maternidad, santidad, virginidad, realeza y mediación, según aparecen recogidas en las fiestas marianas; presentación de algunas fiestas y devociones que no están incluidas en las mencionadas, y, finalmente, un breve resumen de todo lo dicho.

La palabra *liturgia* se toma aquí en su significado primario: el trabajo activo de redención que Cristo sigue haciendo y aplicando a través de la Iglesia en el santo sacrificio y en los sacramentos, y puede ser también los hechos concretos de la tradición de la Iglesia que forman la guía base de las prácticas corrientes; así, por ejemplo, los textos mismos de los libros sagrados. Nosotros usaremos en este trabajo este último significado [2].

La sagrada liturgia es la vida de la Iglesia, porque a través de ella se continúan los divinos misterios de la vida de Cristo y se aplican a los hombres sus gracias salvadoras. A través de la liturgia, la Iglesia ofrece digna alabanza y acción de gracias, día y noche, en todo el mundo, y por ella ofrece expiación y satisfacción por el pecado, acudiendo a Dios en todas las necesidades individuales de esta sociedad, mientras vuelven a consagrarse a Dios las cosas y las personas, que, como si dijéramos, le habían sido arrebatadas por el pecado de Adán. Por medio de la liturgia nos unimos más íntimamente con los santos del cielo.

Los textos que estudiaremos están tomados principalmente del misal, el breviario, el pontifical y el ritual, que son los libros oficiales de los que la Iglesia romana se vale para el sacrificio, las oraciones y las bendiciones.

Para empezar nuestro estudio tenemos que examinar primero la relación que hay entre fe y adoración, entre nuestras creencias y nuestras oraciones, entre el dogma y el culto.

LA LITURGIA EN RELACION CON LA FE

Tenemos que considerar dos principios fundamentales a este respecto: primero, que la liturgia debe fundarse en las reglas de fe, y segundo, que no todas las doctrinas de fe se reflejan necesariamente en la liturgia. Este segundo principio particularmente importante para nosotros, puesto que sa-

[2] Para otros significados, cf. C. Howell, S. I., *The Blessed V... liturgy*: Orate fratres 24 (1949) 1-8. Publicado también con el nombre de M... *rian Reprint* n.17 (Dayton, Ohio, Marian Library, 1953).

bemos que en la liturgia occidental no existió el culto mariano antes del siglo v, y sabemos, sin embargo, que existió esta devoción y también la doctrina que se refiere a la Santísima Virgen desde tiempo de los apóstoles. No es necesario que las verdades de fe aparezcan también en la liturgia. El otro principio que hemos enunciado, es decir, que lo que aparece en la liturgia tiene que estar fundado en la fe, nos interesa mucho en este estudio.

Pío XII, en su encíclica *Mediator Dei*, señala la importancia de la relación íntima que hay entre la fe y la oración, y especialmente la oración litúrgica. El Papa cita el conocido principio *legem credendi lex statuat supplicandi* [3] (que la ley de la oración determine la creencia). Mientras insiste en la importancia de este principio, avisa también de la posibilidad de interpretaciones falsas. Dice así:

> ... A este propósito, venerables hermanos, juzgamos necesario precisar bien algo que creemos no os sea desconocido. Nos referimos al error y engaño de los que han pretendido que la liturgia era como una comprobación del dogma, de tal manera que, si una de estas verdades hubiera producido, a través de los ritos de la sagrada liturgia, frutos de piedad y de santidad, la Iglesia hubiese tenido que aprobarla, y en el caso contrario, reprobarla... No es, sin embargo, esto lo que enseña o manda la Iglesia. El culto que tributa a Dios es una continua profesión de fe católica y un ejercicio de la esperanza y de la caridad... Luego toda la liturgia tiene un contenido de fe católica, en cuanto testimonia públicamente la fe de la Iglesia.
>
> La sagrada liturgia, por tanto, no decide ni determina independientemente lo que constituye materia de fe, sino que, al ser la liturgia una profesión de las verdades eternas, sujeta como tal a la suprema autoridad docente de la Iglesia, puede darnos pruebas y testimonios de valor para determinar sobre un punto particular de doctrina cristiana [4].

Vemos, por consiguiente, que hay una relación o interdependencia entre fe y liturgia, de tal modo que todo aquello que encontremos en la liturgia debe tener su fundamento en la fe católica. La fórmula *legem credendi lex statuat supplicandi* se usó, en principio, contra la herejía pelagiana, para señalar que los sacramentos y las oraciones de la liturgia son un argumento en favor de la verdadera doctrina de la gracia. Aunque en su origen se aplicó solamente a un problema específico, se ha ido extendiendo como una fórmula universal, hasta que, en tiempos de Santo Tomás, se había aceptado como un axioma o ley

[3] DENZINGER 1939. *De gratia Dei «Indiculus»*, recientemente atribuido al papa San Celestino I. Probablemente fue escrito por S. Próspero de Aquitania. Cf. M. CAPPUYNS, O. S. B., Revue Bénédictine 41 (1929) p.156.

[4] Pío XII, *Encyclical Letter of His Holiness Pius XII on Sacred Liturgy* (traducción de la Biblioteca Vaticana) (Washington, 5, D. C.) p.20-21. Texto oficial, encíclica *Mediator Dei*: AAS 39 (1947) 521-595.

general. El mismo Santo Tomás consideraba la liturgia como una fuente principal de doctrina, igualándola muchas veces, prácticamente, con la Sagrada Escritura [5].

De aquí deducimos que, si encontramos reflejadas en la liturgia doctrinas que se refieren a la vida y prerrogativas de María, podemos decir que esto es un testimonio definitivo de que forman parte de la creencia general de la Iglesia a través de los tiempos.

LA MATERNIDAD DIVINA

La devoción a María debe reducirse a las aplicaciones prácticas de la doctrina de la comunión de los santos. Puesto que esta doctrina no está contenida explícitamente en el credo de los apóstoles, no debe sorprendernos el no encontrar señales claras de culto a la Santísima Virgen en los primeros siglos del cristianismo [6]. De hecho es imposible determinar cuál fue la primera manifestación de este culto antes de la paz de la Iglesia, en el año 312. En las catacumbas encontramos frescos, monumentos y otras manifestaciones que representan a la Virgen con Nuestro Señor, pero sin indicar de un modo particular que estas muestras constituyeran un homenaje a Nuestra Señora [7]. Sin embargo, es de suponer, a la vista de sus prerrogativas [8] y su reconocimiento universal, que los hombres tendrían para ella un lugar de veneración, por lo menos, equivalente al de los mártires.

En la segunda mitad del siglo IV ya encontramos una indicación definitiva del reconocimiento de la legitimidad, e incluso de la urgencia de este culto, en Epifanio [9].

El momento más importante para el culto a la divina maternidad es el concilio de Efeso, en el año 431. La historia de

[5] OPPENHEIM, O. S. B., *Institutiones systematico-historicae in sacram liturgiam* vol.7, *Principia theologiae liturgicae* (Torino, Marietti. 1947) p.98-106. Oppenheim cita cuarenta pasajes en los que Santo Tomás apeló al uso litúrgico o a textos litúrgicos para fundamentar su doctrina.

[6] H. THURSTON, S. I., *Virgin Mary, devotion to the Blessed*, en *The Catholic Encyclopedia* vol.15 p.459.

[7] H. LECLERQ, O. S. B., *Marie, Mère de Dieu: culte liturgique*: DACL 10ª, 2035. Cf. M. ARMELLINI, *Notizie storiche intorno all'antichità del culto di Maria Vergine* (Roma 1888).

[8] «Primum factum (Cultus venerationis) est christianorum fides relate ad principales praerogativas et praecipue privilegia B. M. Virginis, videlicet: eius divina maternitas, eius virginitas, eius universalis mediatio prout e[illegible]pparet ex frequenti antithesi inter Evam et Mariam. In sy[illegible]lo (salt[illegible] ind[illegible] saeculo [illegible] in Occidente) habebantur verba: nat[illegible]s ex M[illegible] [illegible] B. Virginis privilegia nedum Patribus et Doct[illegible] symbolum recitabatur, et quibus ant[illegible] tualiter nota esse» (G. ROSCHINI, O. S. M., [illegible] Scientia Catholica, 1946) p.187-188).

[9] *Haeres*. 79: MG 41,749-751.

este tercer concilio ecuménico de la Iglesia tiene semejanza con las páginas de una novela, no solamente a causa de sus complicaciones, sino también por el gran interés que demostró el pueblo por obtener una definición exacta de la maternidad de María [10]. Desde entonces se honra a Nuestra Señora de varias maneras: a través de la dedicación de iglesias, por la recitación de oraciones especiales y, por fin, en el siglo VII, en Occidente, con la introducción de fiestas especiales.

Hay una doctrina que dice que el culto mariano se desarrolló como una secuela del culto a los ángeles, pero esto no pasa de ser una teoría [11] y, por tanto, no prueba que no haya base doctrinal suficiente para un crecimiento propio de este culto. De hecho, en muchas de las letanías antiguas, los arcángeles Miguel y Gabriel se invocan después de las personas de la Trinidad e inmediatamente antes de la Virgen María [12].

De todos modos, la devoción a María y su veneración tomó consistencia en los siglos que siguieron al concilio de Efeso y está expresada en plegarias y fiestas litúrgicas. Es difícil dar fechas exactas de la introducción de las diversas fiestas, pero puede decirse, ciertamente, que las fiestas de la Asunción, la Anunciación, la Natividad y la Purificación empiezan en este período [13].

Empezamos el estudio de las prerrogativas de María por su maternidad, porque parece ser la causa final de todos los demás privilegios [14] marianos. Acudimos a la liturgia en busca de una expresión viva, práctica y poética de la doctrina de que María es verdaderamente la Madre de Cristo, el Dios hecho hombre, y aún más, de que ella ejerce una maternidad espiritual sobre todos los hombres, y especialmente sobre los cristianos.

Acudimos, en primer lugar, a la liturgia de la fiesta de la Maternidad, que se celebra el 11 de octubre. Hasta 1931 no la elevó el papa Pío XI a la categoría de doble de segunda clase, y la extendió a la Iglesia universal con motivo del XV centenario del concilio de Efeso [15]. Antes de este momento, la doc-

[10] Cf. M. BARRET, O. S. B., *Our Lady in the liturgy, considerations on certain feasts of the Mother of God* (Londres, Sands Co.; St. Louis, M. Herder, 1912) p.11-15. Para la historia del concilio véase C. HEFELE, *Histoire des Conciles...* (París, Letouzey et Ané, 1907) vol.21 [1908] p.219-422).

[11] H. THURSTON, *Virgin Mary* p.459.

[12] M. HASSET, *Angels*, en la *Catholic Encyclopedia* vol.1 p.486a.

[13] H. THURSTON, *Virgin Mary* p.462.

[14] Merece consideración la teoría recientemente expuesta de que la plenitud de gracia es la base principal de la mariología. ALOIS MÜLLER, *The bas[illegible] pri[illegible]iples of Mariology:* Theology Digest 1 (1953) 139-144. Este artículo es una condensación de uno aparecido en *Divus Thomas* (Friburgo) vol.29 (1[illegible]1) [illegible]-4[illegible]. resumen de los resultados sobre los estudios patrísticos en la tesis de [illegible] *[illegible]sia-Maria: Die Einheit Marias und der Kirche* (Friburgo 1951).

[15] Pío XII, *Lux veritatis:* AAS 23 (1931) 493-517. En esta encíclica, el papa

trina de la maternidad estaba reflejada en todas las fiestas marianas y especialmente en el Adviento y en la Navidad, como veremos más adelante. El privilegio de la celebración de la fiesta de la Maternidad se concedió, por primera vez, al rey de Portugal en 1751, y se celebraba el primer domingo de mayo [16]. En la misa de la fiesta encontramos los siguientes pasajes:

> Sabed que una Virgen concebirá y dará a luz un hijo (introito).
>
> ¡Oh Dios, que quisiste que tu Verbo tomase nuestra carne de las entrañas de la bienaventurada Virgen María al anunciarle el ángel el misterio!, concede a tus siervos que, pues la creemos verdadera Madre de Dios, seamos ayudados ante ti por su intercesión (colecta).
>
> Brotará un tallo de la raíz de Jesé y ascenderá una flor de su raíz (gradual).
>
> Virgen, Madre de Dios, el que todo el orbe no puede contener se ha encerrado en tus entrañas (aleluya).

El evangelio habla de «sus padres».

> Estando desposada María, la Madre de Jesús, con José, se halló haber concebido en su seno por obra del Espíritu Santo (ofertorio).
>
> Por tu propiciación, Señor, y por la intercesión de la Madre de tu Unigénito, la bienaventurada siempre Virgen María, aprovéchenos esta oblación para conseguir la prosperidad y paz presente y perdurable (secreta).
>
> Bienaventuradas sean las entrañas de la Virgen María, que llevaron al Hijo del Eterno Padre (comunión).
>
> Purifíquenos, Señor, esta comunión de toda mancha de pecado, y por intercesión de la bienaventurada Virgen y Madre de Dios, María, nos haga participantes del remedio celestial (poscomunión).

Estos pasajes nos dan una oportunidad de señalar, de una vez para siempre, que los textos que se aplican a María en los libros litúrgicos [17] son: en primer lugar, la Sagrada Escritura. Algunos pasajes del Antiguo Testamento se han cumplido literalmente [18] en María, como por ejemplo: «Una virgen concebirá». Algunos de los salmos mesiánicos y proféticos, tales como el salmo 44, parece pueden aplicársele directamente, mientras otros textos se usan en un sentido acomodado, como, por ejemplo, el Cantar de los Cantares, el libro de la Sabiduría y el libro de Judit. En estos últimos, el sentido literal se refiere

Pío XII ordenó que se hiciera un nuevo oficio y una misa nueva (p.517). No apareció oficialmente hasta el año siguiente (AAS 24 [1932] 151-159).

[16] F. Holweck, *Calendarium liturgicum festorum Dei et Matris Mariae* (Filadelfia, *The American Ecclesiastical Review*, The Dolfin Press, 1925) p.148. Cf. también un artículo sobre la maternidad en *Catholic Encyclopedia* vol.10 p.46d.

[17] B. Capelle, O. S. B., *La liturgie Mariale en Occident*, en *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge*, ed. por H. du Manoir, S. I. (París, Beauchesne, 1949) vol.1 p.236-237.

[18] ... una significación más precisa del sentido literal, cf. M. D. Philippe, O. P., *Remarques sur les signes divins*: Laval Théologique et philosophique 5 (1949) 111-118.

a otro hecho, pero se aplican a María por razones extrínsecas. Así surge esta especie de aureola mística que ilumina algunas de sus fiestas. Para interpretar estos textos aplicados hay que tener un conocimiento claro del ambiente de la Escritura, de las doctrinas marianas y un cierto don de contemplación.

Se usan también, además de la Escritura, textos de los Santos Padres, e incluso otros compuestos especialmente para alguna otra fiesta. Así, el bellísimo verso de la comunión que hemos mencionado más arriba es de origen eclesiástico y se usa frecuentemente en el misal y en el breviario. De paso vamos a señalar que muchas de las citas que aparecen en este estudio para alguna fiesta o doctrina aparecen frecuentemente en otros lugares del breviario o del misal.

Ya hemos dicho antes que la doctrina de la maternidad aparece expresada claramente y con vigor en la liturgia mucho antes de que el papa Pío XI promulgara esta fiesta para la Iglesia universal. Durante el Adviento hay constantes alusiones a la maternidad de Nuestra Señora [19], aunque refiriéndose siempre a su futura maternidad. De aquí que, en los días del Adviento, en el oficio temporal, se omita en el breviario la doxología *Iesu, tibi sit gloria, qui natus es de virgine*, por razón a la referencia que se hace a una maternidad ya consumada.

En la colecta de las misas de feria, durante este tiempo, hay una segunda oración propia de la Virgen, que es idéntica a la que ya hemos citado para la fiesta de la Maternidad. Aunque las palabras aluden a la maternidad de María como ya consumada, tenemos, sin embargo, la alusión al mensaje del ángel para darle una cierta atmósfera de anunciación [20].

La profecía de Isaías: «He aquí que una virgen concebirá y dará a luz un hijo», que aparece en la lección del sábado de la primera semana de Adviento, en el séptimo responsorio del primer domingo del mismo y en la antífona de la comunión del miércoles de temporas, nos recuerda constantemente este privilegio de María.

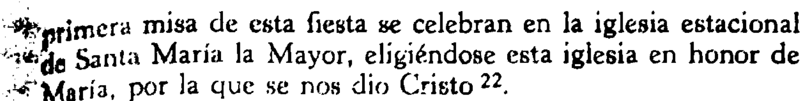
El mensaje de Gabriel a la Virgen aparece constantemente en el oficio divino y en la misa de la cuarta semana. En el miércoles de temporas y en el viernes, a pesar de que se mantiene el tono profético, hay un ambiente de fiesta mariana [21].

El primer domingo de Adviento, la vigilia de Navidad y la

[19] Cf. JOSEPH ALVAREZ, *De Beata Maria Virgine in liturgia Adventus*: Ephemerides mariologicae 1 (1951) 531-533, y I. SCHUSTER, O. S. B., *The Sacramentary*, traducido del italiano por A. LEVELIS-MARKE (Nueva York, I Bross, 1930) vol.1 *Advent*.

[20] Esta oración es común para la fiesta de la Encarna ... 27 de ...

[21] Para una explicación del *Ave Maria*, texto del ofer ... del ... o l... de Adviento, cf. RENÉ-JEAN HESBERT, O. S. B., A... *sextuplex* (Bruselas, Vromant Co., 1935) p.XXXVIII-XXXIX y X... IX.


primera misa de esta fiesta se celebran en la iglesia estacional de Santa María la Mayor, eligiéndose esta iglesia en honor de María, por la que se nos dio Cristo [22].

La hermosa fiesta de Navidad y su octava celebran particularmente la maternidad de María, y el 1 de enero se había celebrado siempre en Roma como fiesta mariana, la primera y la única de las fiestas marianas que tuvo su origen en el Occidente [23]. Más tarde, a principios del siglo IX, queda considerada como fiesta propiamente del Señor, la de la Circuncisión.

De cualquier modo que expliquemos el problema de los orígenes, es un hecho que Navidad y su octava están repletos de alusiones a la maternidad y que María y Jesús no pueden separarse aquí, si queremos conservar la totalidad del misterio [24].

> Este es el día en el cual Cristo Señor, por la salud del mundo, se ha dignado nacer de una Virgen (primer responsorio de maitines).
>
> ¡Oh gran misterio y admirable sacramento el que los animales contemplaran al Señor nacido y reclinado en un establo! Bienaventurada Virgen, cuyas entrañas merecieron llevar a Cristo, Señor nuestro (cuarto responsorio de maitines).
>
> Bienaventurada Madre de Dios, María, cuyas entrañas permanecen intactas. Hoy ha engendrado al Salvador del mundo (quinto responsorio de maitines).

Esta última oración, tan bella, expresa de una manera muy concreta la maternidad de María, su santidad y su virginidad. Los siguientes responsorios son también muy bellos, pero los citados son suficientes para ilustrar nuestra teoría.

Parece ser que los salmos del primero de los dos oficios de Navidad son las fuentes de los salmos del oficio de la Santísima Virgen. El 1 de enero, que es la octava de Navidad y probablemente una fiesta mariana, se usan los salmos del primer oficio; el 2 de febrero y otras fiestas marianas tienen los mismos salmos, solamente con dos modificaciones. Así, pues, el oficio de la Santísima Virgen ha tomado de éstos una serie de salmos [25].

[22] Cf. *St. Andrew's Missal* para el primer sábado de Adviento.

[23] F. Holweck, *Calendarium* p.1. Aunque el título aparece definitivamente en manuscritos de calendarios y misales, Hesbert, planteada seriamente la cuestión, nunca entendió que la misa fuese otra que la de la octava de Navidad, o la que se leía en el día de *natalis Sanctae Martinae*, que se celebraba en esta misma fecha. J. Hesbert, *Antiphonale missarum sextuplex* p.LXXXI.

Bernard Botte, O. S. B., expone su punto de vista en *La première fête de la liturgie romaine* (Ephemerides Liturgicae 47 [1933] 425-430), diciendo que la fiesta de Santa Martina no aparece en el calendario antes de fines del siglo VII, y añade que la fiesta se celebraba el 1 de enero antes de que ese día se celebrase la octava de Navidad.

[24] Para los pasajes del breviario utilizamos el *Breviario romano*.

[25] Georges Frénaud, O. S. B., *Le culte liturgique de Notre-Dame*: Revue Grégorienne 31 (1952) 167. Ésta es una sección de un capítulo del primer volumen de *María*, editado por Du Manoir, en el que se presta especial atención a la contribución de A. Capelle al tema «María en la liturgia occidental». En

Al considerar la fiesta de la Maternidad no tenemos más remedio que referirnos a la fiesta de la Anunciación, que se celebra el 25 de marzo y que durante mucho tiempo fue, desde el punto de vista litúrgico, la fiesta de la Maternidad [26]. Tanto en la misa como en el oficio aparecen frecuentemente alusiones a la Maternidad de María:

> ¡Oh Dios, que quisiste que tu Verbo tomase nuestra carne de las entrañas de la Bienaventurada Virgen María, al anunciarle el ángel el misterio!, concede a tus siervos que, pues la creemos Madre de Dios, seamos ayudados ante ti por su intercesión (colecta de la misa de la maternidad divina).
>
> Recibe, ¡oh Virgen María!, el mensaje que te ha enviado el Señor por medio del ángel: Concebirás y darás a luz al que juntamente será Dios y Hombre. Para que seas llamada bienaventurada entre todas las mujeres.

Con esto demostramos suficientemente que el concepto de la maternidad de María está expresado con claridad en la sagrada liturgia. No encontraremos aquí la precisión de expresión que se espera de un libro de teología, sino más bien la expresión viviente de la Iglesia en oración, animada de devoción y amor.

Es interesante hacer notar que los privilegios de María están frecuentemente mencionados en el pontifical y en el ritual. Veamos ahora algunas expresiones que se refieren a su maternidad: «Dulce Madre, Morada de Dios, Morada del Hijo de Dios, Madre de Cristo, Madre de Nuestro Señor Jesucristo, el Verbo tomó carne en tu seno, la que le dio a luz y le alimentó con su sustancia», etc. [27]

Una de las oraciones antiguas más bellas es el *Sub tuum praesidium*—que se encuentra en el breviario, el ritual y el pontifical—, en honor de la maternidad de María (completas del oficio parvo, versículo del tercer nocturno de la Maternidad y de la Mediación).

> Bajo tu amparo nos acogemos, ¡oh santa Madre de Dios!, no despreciéis nuestras súplicas en esta necesidad, sino libradnos de todos los peligros, ¡oh Virgen santa, gloriosa y bendita! [28].

este trabajo, Capelle afirma que el oficio de la Virgen es la fuente de los salmos del oficio mariano. Cf. CAPELLE, *La liturgie Mariale en Occident* p.236. Sobre salmos para la fiesta de la Asunción véase su libro *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 3 (1926) 39-41

[26] Una de las cuatro fiestas marianas celebradas en la Iglesia de Roma. La fecha probablemente puede ser a mediados del siglo VII. Es una de las cuatro fiestas para las que Sergio I (687-701) prescribió una procesión en su *Liber pontificalis*. Las otras tres son: la Purificación (2 de febrero), la Asunción (15 de agosto) y la Natividad (8 de septiembre). L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien, étude sur la liturgie latine avant Charlemagne* 2.ª ed. (París, A. Fontemoing, 1898) p.118 y 261. Para el record del despliegue de la fiesta de la Asunción, cf. HOLWECK, *Calendarium* p.60-61.

[27] A. ONOFRIO, *De V. B. Maria in precibus Ritualis et Pontificalis Romani:* Ephemerides Liturgicae 61 (1947) 104.

[28] Esta oración ha sido y es muy discutida.

SANTIDAD

El segundo privilegio de María que vamos a considerar es su santidad eminente. Esta doctrina está fundada en la Escritura—«Ave, llena de gracia»—y está clara en toda la enseñanza de la Iglesia. Se encuentra implícitamente contenida en casi todas las fiestas que se celebran en honor de Nuestra Señora, aunque no haya una especial dedicada a ella.

Cuando nos referimos a la santidad de María, incluimos todos sus privilegios, en tanto en cuanto cada uno de ellos, de hecho, aumentó su santidad, unas veces de modo actual, como su inmaculada concepción, y otras como medio para adquirirla tal vez, como la virginidad. María estuvo no solamente libre de toda mancha de pecado original o actual, sino que su alma, más que otra ninguna si exceptuamos la de su Hijo, estaba inundada de gracia. Este pensamiento lo expresa la liturgia de diferentes maneras. En la fiesta de la Anunciación (25 de marzo) se leen las palabras de la Escritura: «Salve, María, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita eres entre las mujeres» (aleluya, evangelio y ofertorio); «Has hallado gracia a los ojos de Dios» (evangelio). Estas frases del evangelio son como un motivo que aparece en esta fiesta y se repite en todas las demás que se celebran en su honor. En el oficio de la Santísima Virgen, la quinta lección, tomada de San Juan Crisóstomo, nos presenta este magnífico pasaje:

> Ciertamente fue un gran milagro la bienaventurada siempre Virgen María. ¿Quién, a la verdad, más grande, más ilustre que ella se ha hallado o alguna vez podrá hallarse? Ella sola, con su grandeza, ha sobrepujado al cielo y a la tierra. ¿Quién más santo? No los profetas, no los apóstoles, no los mártires, no los patriarcas, no los ángeles, no los tronos, no las dominaciones, no los serafines, no los querubines, no, finalmente, criatura alguna, visible o invisible, puede hallarse mayor o más excelente. Ella es a la vez sierva y Madre de Dios, virgen y madre.

Este pasaje, ciertamente, ilumina la eminente santidad de María. En algunos otros, tomados también del oficio, esta idea se presenta con más belleza, aunque con menos claridad: «Negra soy, pero hermosa, hijas de Jerusalén; por eso el Rey me ha amado y me ha introducido en su cámara» (de la tercera antífona de laudes).

Quizá la fiesta que se relaciona más directamente con el concepto de santidad es la de la Inmaculada Concepción, que honra la prerrogativa singular de María de haber sido concebida sin mancha de pecado original desde el primer instante.

Este es su gran triunfo sobre el demonio y ella aparece como la única alma sin mancha entre toda la humanidad.

La parte doctrinal estaba ya implícita en la fiesta de la Anunciación, en la que se hace hincapié en la plenitud de gracia y la limpieza de alma de María. Parece haberse desarrollado una fiesta especial de la celebración de la concepción de San Juan Bautista (24 de septiembre). Es fácil ver la relación que hay entre ambos. También aquí el rito oriental se adelantó al Occidente, puesto que ya en el siglo IX figura en el calendario de mármol de Nápoles una fiesta de la Concepción de Santa Ana, y, aunque Nápoles pertenece al Occidente, en aquellos tiempos se encontraba bajo el dominio de Bizancio, siendo ésta, por tanto, una fiesta oriental.

Así y todo, el origen de esta fiesta, en el Occidente, parece ser independiente y no se puede decir que empezara antes del 1060. Es posible que correspondiera a Inglaterra el privilegio de haberla introducido en Occidente [29]. Se ha discutido si fue Irlanda la primera que la celebró; pero, después de descubrirse que las citas en los calendarios primitivos irlandeses constituyen interpolaciones, esta teoría parece estar fuera de lugar [30].

Pío IX definió la doctrina de la Inmaculada Concepción en 1854 *(Ineffabilis Deus)*. En el documento definitorio hace alusión a la presencia de esta fiesta en la liturgia, tomándola como signo de la fe de la Iglesia en esta doctrina [31]. Sixto IV, en 1477 había extendido esta fiesta a la Iglesia universal, y la misa y oficio que él aprobó entonces fueron renovados en 1873 por Pío IX, adoptando la misa que se celebra hoy. En 1879, el 30 de noviembre, León XIII la elevó al rango de doble de primera clase con octava común.

[29] E. Bishop apunta que la extensión comercial entre Roma e Inglaterra en este periodo influyó grandemente en el paso de esta fiesta de Italia a Inglaterra (*Liturgica historica* [Oxford, Clarendon Press, 1918] p.285). Cf. B. DEL MÁRMOL, O. S. B., *Quelques précisions sur le culte de la Vierge au XII siècle*, en *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles 1921* vol.1 (Bruselas 1922) p.231-241.

[30] Para una discusión de toda la problemática del origen de esta fiesta cf. ANDREA M. CECCHIN, O. S. M., *L'Immacolata nella liturgia occidentale anteriore al secolo XIII* (Roma, Ed. Marianum, 1943) p.15-27. E. Bishop tiene dos estudios en su *Liturgia histórica* p.239-259. El primero es una reimpresión de un artículo publicado en Downside Review, abril 1886. El segundo (p.250-259), un ensayo sobre el origen irlandés de la fiesta, de la que se ocupó tres años antes es su primer ensayo. Mientras que su estudio es interesante y su método recomendable, la fuerza de su argumento se ha frustrado ahora que Fr. Grosjean ha puntualizado la inserción muy antigua de esta fiesta en el *Martirologio de Tallagth* (fines del s.VII) y en el *Martirologio de Oengus* (fines del s.VIII o principios del IX) refiriéndose a la concepción de la Santísima Virgen, fiesta que se celebraba entonces el 3 de mayo (*Analecta Bollandiana* vol.51 [1943] p.91-95).

[31] «En este importante acto señaló la concepción de la Virgen como singular, maravillosa, puesto que su origen fue distinto al del resto de la humanidad y se la veneró como enteramente santa antes de que la Iglesia celebrase con fiesta el día de aquel que es santo» (Pío XI, *Official Documents connected with the definition of the dogma of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary* [Baltimore, J. Murphy, 1855] p.62).

Según costumbre, la oración de la fiesta nos da a conocer el aspecto doctrinal que la Iglesia quiere enseñarnos con su celebración:

¡Oh Dios, que por la Inmaculada Concepción de la Virgen preparaste digna morada a tu Hijo!, te suplicamos que, así como por la muerte prevista de este tu Hijo la preservaste de toda mancha, así nos concedas, por la intercesión de María, llegar hasta ti enteramente purificados.

Hay que señalar como muy importante la distinción teológica en lo que se refiere a los méritos de Cristo. Precisamente esta distinción fue la que aclaró el ambiente teológico sobre esta doctrina. Hasta entonces hubo dudas sobre ella por miedo a interferencias con la doctrina de la necesidad universal de la gracia redentora de Cristo.

El introito de la misa, tomado de la profecía de Isaías, es aún más rico en belleza poética:

Mucho me gozaré en el Señor, y se regocijará mi alma en mi Dios, porque me vistió el vestido de salud, y con manto de justicia me rodeó, como a esposa con sus joyeles.

Hay pasajes de la Sagrada Escritura que se refieren a la Sabiduría increada, aplicando su origen eterno al origen de María, el cual fue ordenado por el mismo decreto que la encarnación de la divina Sabiduría [32].

He aquí el gradual y el aleluya de la fiesta:

Bendita eres por el Señor, Dios excelso, tú, Virgen María, sobre todas las mujeres de la tierra. Tú eres la gloria de Jerusalén, tú la alegría de Israel, tú la honra de nuestro pueblo.

Toda hermosa eres, María, y mancha original no hay en ti.

La última frase—«Pecado original»—se distingue en todos los textos litúrgicos de la misa. En las ediciones del misal anteriores al 1863, y también en los antiguos calendarios [33], la fiesta se titulaba *In conceptione B. Mariae Virginis* [34].

El misal de Sarum, de principios del siglo XVI, tenía un versículo del aleluya que se refería a la gloriosa concepción de la Virgen María, con la siguiente secuencia: «Celebremos este día en el que la concepción de María se recuerda con devoción» [35].

[32] Pío IX, *Official documents* p.83.

[33] Cf. F. Wormald, *English Kalendars before A. D. 1100* (Londres, Henry Bradshaw Society, 1931) vol.1.

[34] En el misal romano impreso en 1858 (cuatro años después de la definición) se contiene este título. Del mismo modo, en el breviario impreso en 1856 aparece el nombre de *Immaculatae* encabezando esta fiesta.

[35] *Missale ad usum insignis et praeclarae Ecclesiae Sarum*. Trabajo y estudio de F. H. Dickinson (Burntisland 1861-1883) p.130.

El invitatorio de maitines dice así: «Celebremos la fiesta de la Concepción sin mancha de la Virgen María; alabemos a Cristo, su Hijo, su Señor y el nuestro». Esta frase es muy interesante, porque explica claramente la base dogmática de la concepción de María y porque presenta con equilibrio teológico la relación que deben a Cristo los honores que se tributan a María. Esto puede decirse de todos los demás textos marianos.

Veamos ahora algunos pasajes que se refieren a esta doctrina, tomados del breviario en la fiesta de la Inmaculada Concepción.

> Admirable es vuestro nombre, ¡oh Señor!, en toda la tierra, porque en la Virgen María os preparasteis una digna morada (primera ant. de maitines).
>
> La gracia ha sido derramada en su concepción, y apareció hermosa entre las hijas de los hombres (cuarta ant. de maitines).
>
> En esto he conocido que me habéis amado, En que no tendrá mi enemigo que holgarse a costa mía (versículo del segundo nocturno).
>
> Yo salí de la boca del Altísimo, la primera de todas las criaturas; yo hice que en el cielo apareciera una luz indeficiente (cuarto responsorio de maitines).

Y, finalmente, he aquí la primera antífona de laudes y de vísperas:

> Toda hermosa eres, María, y no hay en ti mancha de pecado original.

En un manuscrito del misal de Sarum, del siglo XIV, la fiesta de la Inmaculada Concepción figura en el calendario el día 8 de diciembre, pero no tiene ni una misa especial ni un oficio, sino que se celebra con la fiesta de la Natividad [36]. La misa de ese día no se refiere explícitamente a la concepción de María, lo cual parece indicar que la fiesta fue un añadido. También en los últimos misales romanos vemos que las dos misas son muy semejantes y hasta idénticas en lo que va del introito al evangelio, cambiando solamente la palabra «natividad» por la de «concepción».

La fiesta de la Natividad es una de las primitivas fiestas marianas en la liturgia occidental, celebrada en Roma durante el pontificado de Sergio I (687-701) y posiblemente antes. Lo mismo que la fiesta de la Inmaculada Concepción, debe su origen probablemente a la narración del Evangelio y a la fiesta primitiva del nacimiento de Juan Bautista. Tuvo su origen en el Oriente, probablemente en Siria o Palestina. El objeto de la fiesta, nacimiento de María, no tiene un fundamento histórico

[36] *In nativitate et in conceptione Sanctae Mariae. The Sarum Missal.* Tomado de tres manuscritos antiguos, por J. WICKHAM LEGG (Oxford, Clarendon Press, 1916) p.318.

claro y se basa, en cierto modo, en los escritos apócrifos, que abundaban después del concilio de Efeso. Tampoco hay razones históricas que demuestren por qué se eligió para su celebración [37] el mes de septiembre, aunque probablemente sea porque la fiesta de la Concepción se celebraba el 8 de diciembre, es decir, nueve meses después. La fiesta no se aceptó universalmente sino con mucha lentitud debido a esta falta de fundamento histórico [38].

Podríamos preguntar por qué se honra de un modo particular el nacimiento de María, puesto que, en relación con los santos, la Iglesia «celebra solamente el día en que se hicieron perfectos con su muerte» (de la sexta lección, 9 de diciembre). Podría responderse que en el caso de la Santísima Virgen, como en el de San Juan Bautista, la Iglesia venera también su nacimiento, puesto que ambos fueron santificados desde el seno materno. De aquí que se considere digno de honor cualquier momento de la vida de aquella que hasta en su nacimiento mostró ser una criatura singularmente santa y perfecta. Citamos a continuación algunos pasajes del oficio de la fiesta de la Natividad:

> Hoy es la Natividad de la Santa Virgen María, cuya santa vida llena de gloria a la Iglesia (vers. y resp. de vísperas).
>
> Vuestra Natividad, ¡oh Virgen, Madre de Dios!, anunció la alegría a todo el mundo; porque de vos nació el Sol de justicia, Cristo, Nuestro Señor (sexto resp. de maitines).
>
> Celebremos gozosos la Natividad de la Bienaventurada María, para que interceda por nosotros ante el Señor Jesucristo (quinta ant. de laudes).
>
> Celebremos solemnemente la Natividad de la siempre Virgen María, Madre de Dios, de la cual nació aquel que reina en el cielo (ant. del *Benedictus*).

Podríamos señalar que existe en todas estas oraciones una clara mentalidad sobrenatural. El acontecimiento perfectamente natural del nacimiento de María está considerado a la luz de la belleza de su alma y de la sublimidad de su vocación para ser Virgen, Madre y Reina.

Puesto que santidad es tanto como unión con el supremo Bien (Dios), y, por tanto, implica distancia del mal (pecado), María es, ciertamente, santísima. Hemos visto cómo expresa la sagrada liturgia esos conceptos de un modo concreto, especialmente en las dos fiestas de la Anunciación y de la Inmaculada Concepción.

[37] Cf. HOLWECK, *Nativity of the Blessed Virgin Mary*, en *The Catholic Encyclopedia* vol.10 p.712.
[38] HOLWECK, *Calendarium* p.[illegible]

VIRGINIDAD

Vamos a considerar ahora el misterio de la vida de María que está más íntimamente unido a su Santidad: su virginidad. El mismo Cristo nos enseña que la virginidad no es necesariamente señal de santidad [39], pero nosotros sabemos que la virginidad de María está unida muy íntimamente con la santidad de su vida y se deriva de ella. Antes de que ella se diera cuenta de la altura de su llamamiento, ya se había consagrado a sí misma en cuerpo y alma al servicio de Dios. Cuando dice: «¿Cómo puede ser esto?» Los intérpretes han visto universalmente en esta pregunta una alusión a su voto de virginidad [40]. Pero sólo necesitó la seguridad del ángel para decir: «Hágase en mí según tu palabra».

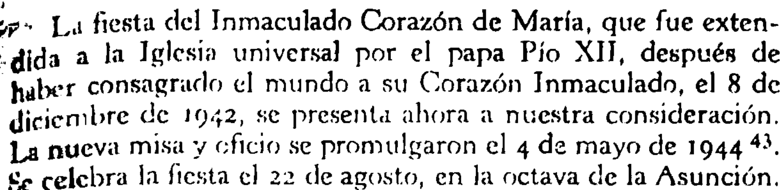
Respecto al contenido total de la doctrina de la virginidad de María antes, en el momento y después del nacimiento de Cristo, las expresiones de la liturgia son generales y la incluyen, usando sencillamente la expresión «Virgen» para demostrarlo. Hay algunos pasajes, sin embargo, en los que se expresa su virginidad de un modo más concreto:

> En la zarza que Moisés vio encendida y sin consumirse reconocemos vuestra gloriosa virginidad. Madre de Dios, intercede por nosotros (tercera ant. de laudes, fiesta de la Circuncisión).
>
> El gozo de su maternidad va unido con el honor de la virginidad (segunda ant. de laudes, día de Navidad).
>
> Desde muy antiguo profetizó Ezequiel: Vi una puerta cerrada; he aquí que Dios salía por ella antes de los siglos para la salud del mundo. Y de nuevo estaba cerrada, para designar a la Virgen, que permaneció virgen después del parto. Por la puerta que habéis visto, solamente pasará el Señor (segundo resp. de mait. del miércoles de la primera semana de Adviento).

No hay en el calendario romano ninguna fiesta que honre la virginidad de María, y, sin embargo, existieron en algunos lugares ciertos días que honraron este privilegio: cuarto domingo de julio—su virginidad—, tercer domingo de mayo—Reina de las vírgenes—, primer domingo de agosto—Virgen fiel—, etcétera [41]. Existe en el misal romano una fiesta de la pureza de María, que se celebra el 16 de octubre [42]. Se lee en la oración de esta misa:

> Concédenos, te pedimos, omnipotente y eterno Dios, que los que veneramos la más perfecta virginidad de la Purísima Virgen María obtengamos pureza de alma y cuerpo.

Mt 19,12.
M. Scheeben, *Mariology* vol.1 p.116.
41 Cf. Holweck, *Calendarium*.
42 Misa para algunos lugares.


La fiesta del Inmaculado Corazón de María, que fue extendida a la Iglesia universal por el papa Pío XII, después de haber consagrado el mundo a su Corazón Inmaculado, el 8 de diciembre de 1942, se presenta ahora a nuestra consideración. La nueva misa y oficio se promulgaron el 4 de mayo de 1944 [43]. Se celebra la fiesta el 22 de agosto, en la octava de la Asunción.

No es posible ni necesario citar las incontables referencias que hace el misal y el breviario a la virginidad de María, pero no tenemos duda de que la liturgia incorpora por completo las enseñanzas dogmáticas que a ella se refieren. El nombre de María se pronuncia pocas veces sin nombrar, al mismo tiempo, este privilegio glorioso.

> ¡Oh María, cuán santa y limpia es tu virginidad! Yo no puedo alabarte debidamente, puesto que tú has llevado en tu seno al que no pueden abarcar los cielos (sexto responsorio de los maitines de Navidad).

LA ASUNCION

Más adelante estudiaremos el papel de María como corredentora, que debería estudiarse ahora lógicamente, por su relación con los poderes de intercesión de Nuestra Señora; pero vamos a pasar primero a considerar el privilegio de la asunción [44], exaltado en los tiempos presentes por la definición solemne del papa Pío XII. Este privilegio es uno de los que recibe más atención en nuestros días y uno de los que primero se honraron tanto en la liturgia romana como en la galicana. El camino de la definición fue preparado por medio de estudios, investigaciones y oraciones, y la definición dogmática ha dado por resultado más oración, más investigación y más estudio [45].

La doctrina de la definición se limita a la asunción gloriosa de María en cuerpo y alma y a su glorificación en el cielo, pero no se extiende a considerar la muerte de María, punto que algunos creen indefinible a causa de la falta de evidencia histórica. Sin embargo, la liturgia sagrada hace referencia a la muerte de María. Doctrinalmente es el punto culminante, la

[43] AAS 37 (1945) 44-52.

[44] Ibid. 42 (1950) 753-771. Cf. C. Morin, *The Assumption and the Liturgy*, en *Vers le dogme de l'Assomption* (Montréal 1948) p.391-397; G. Giambernardini, O. F. M., *Il valore dommatico della liturgia assunzionistica*, en *Atti del Congresso Mariano dei Frati Minori d'Italia* (Roma 1948) 11-557; F. Antonelli, O. F. M., [illegible] *liturgia* [illegible] ibid. p.223-239; [illegible]

cumbre de la santa vida de María, porque en ella se incluyen no solamente su victoria sobre la muerte, sino también su glorificación en los cielos sobre todos los santos y los ángeles.

Vamos a intentar explicar cómo la Iglesia incorpora ambos aspectos de esta doctrina en su oración y en su liturgia; pero primero hagamos un estudio de la fiesta en sí misma.

Es muy probable que la fiesta galicana de Nuestra Señora, que se celebraba el 18 de enero, haya llegado al Oeste con Casiano, tomada de la liturgia copta, hacia el año 550 [46]. Esta era la única fiesta mariana celebrada por la iglesia galicana anterior a la influencia ejercida por la extensión de los libros litúrgicos romanos [47]. La fiesta se trasladó, alrededor del siglo VIII, por influencia romana, del 18 de enero al 15 de agosto [48]. La liturgia mozárabe parece depender mucho de la influencia romana, y su fiesta de la Asunción se estableció muy tarde [49].

La fiesta en la liturgia romana parece referirse solamente a la muerte de María, sin aludir a la asunción hasta finales del siglo VII. Según dijimos antes, el papa Sergio I ordenó que se celebrara en Roma una procesión en este día. A partir del siglo VII hasta el XVI, el cortejo papal, con miembros del senado y representantes del pueblo, iba desde la iglesia de San Adrián, en el foro, a Santa María la Mayor [50]. Uno de los allí reunidos para empezar la procesión leía la siguiente fórmula:

> Debemos honrar la solemnidad de este día, ¡oh Señor!, en el cual la Santa Madre de Dios sufrió muerte temporal, aunque las ataduras de la muerte no pudieron retener a aquella de quien tomó carne tu Hijo, Nuestro Señor [51].

Este es un pasaje digno de consideración, porque no se presenta solamente como una oración, sino más bien como una declaración de la victoria de María sobre la muerte y como una declaración explícita de su asunción corporal. Es digno de notarse, pues la fórmula de la misa antigua es bastante poco explícita. Fue tomada del común de vírgenes [52] y no menciona

[46] A. KING, *The Assumption of Our Lady in the Oriental Liturgies:* Eastern Churches Quarterly 8 (1949-1950) p.204. Cf. B. CAPELLE, *La fête de l'Assomption* p.35 y *La Messe gallicane de l'Assomption: son rayonnement, ses sources*, en *Miscellanea liturgica in honorem L. Cuniberti Mohlberg* (Roma, Ed. Liturgiche, 1949) vol.2 p.33-59.

[47] Para un excelente estudio del problema de la introducción uniforme litúrgica de los libros, cf. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age* (Lovaina 1948) vol.2 p.XVII-XLIX.

[48] B. CAPELLE, *La fête de l'Assomption* p.35-36.

[49] B. CAPELLE, *La liturgie Mariale en Occident* p.233.

[50] I. SCHUSTER, O. S. B., *The festival of the Assumption into heaven of the Blessed Virgin Mary in the ancient Roman liturgy*, en *The Sacramentary* (Nueva York, Benzinger Bros., 1930) vol.5 p.32-35.

[51] Del Sacramentario Gregoriano (ML 39,133).

[52] Cf. B. CAPELLE, *La fête de l'Assomption* p.38-40, donde discutió la extensión de la misa, y en el siguiente, donde hizo dos referencias y un análisis de la oración *Veneranda*, citada en *L'oraison 'Veneranda' à la messe de l'Assomp-*

la Asunción en la oración. El introito se ha adaptado a la fiesta de la Asunción, pero la fórmula—*Gaudeamus*—pertenece, de hecho, a la misa de Santa Agueda (5 de febrero) y se repite ocho veces a lo largo del misal. El verso del aleluya y el del ofertorio son los mismos y se limitan a repetir la primera antífona de vísperas y laudes: «María ha sido llevada al cielo, los ángeles se alegran, y alaban y bendicen al Señor». Este verso se conserva en el aleluya de la misa nueva de la Asunción aprobada por el papa para la Iglesia universal [53].

El introito de la nueva misa está tomado del Apocalipsis, y el texto es el de la mujer (Apoc 12,1):

> Una gran señal apareció en el cielo: una mujer vestida del sol, y la luna debajo de sus pies, y en su cabeza una corona de doce estrellas. Ps. 97,1: «Cantad al Señor un cántico nuevo, porque El hizo maravillas.

La oración es de estructura clásica [54]:

> Omnipotente y sempiterno Dios, que asumiste a la Inmaculada Virgen María en cuerpo y alma a la gloria celestial, rogamos nos concedas que, aplicados siempre a las cosas celestiales, merezcamos participar en su gloria».

Se apunta aquí a la relación esencial que existe entre la Asunción y la Inmaculada Concepción. Al mismo tiempo, el verbo está en la voz activa, para demostrar la acción de Dios. Dios ha elevado a María hasta sí mismo. María está en la gloria en cuerpo y alma. La doctrina está completa.

La epístola nos muestra un pasaje acomodado del libro de Judit, el mismo que se lee en la fiesta de los Siete Dolores. Las hazañas de aquella valiente mujer se refieren aquí a María. De ella citamos tres trozos: «Bendita eres, ¡oh hija!, por el Señor, el Dios Altísimo, sobre todas las mujeres de la tierra». «Bendito sea el Señor, que hizo el cielo y la tierra y que te inspiró cortar la cabeza del príncipe de nuestros enemigos». «Tú eres la gloria de Jerusalén, tú eres la alegría de Israel, tú eres la honra de nuestro pueblo». En la segunda cita se alude de un modo muy expresivo a la victoria de María sobre el enemigo, idea que se repite de nuevo poco después del verso del ofertorio, tomado del Protoevangelio: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre su descendencia y la tuya».

tion: Ephemerides Theologicae Lovanienses 26 (1950) 354-364; *La témoignage de la liturgie*, en *Etudes Mariales* (1949). *Assomption de Marie* p.2.ª (París, Vrin, 1950) p.49-52.

[53] AAS 42 (1950) 793-795.

[54] Cf. Hermana Mary Gonzaga Haessly, O. S. U., *Rhetoric in the Sunday Collects of the Roman Missal* (Cleveland, Ursuline College, 1938), *passim*; C. Egger, *De quibusdam Ecclesiae precibus latinis*: Latinitas 1 (1953) 111-117; J. M. Bover, S. I., *Uso litúrgico de los textos bíblicos en la nueva misa de la Asunción*: Estudios Marianos 12 (Madrid 1952) 97-110.

El evangelio es el de la Visitación, y, como es natural, se han tomado las alabanzas de Isabel y el *Magnificat* de Nuestra Señora.

Lo visto prueba suficientemente que en la nueva fórmula de la misa se ha pasado del dogma a la oración y no hay duda de que es de más valor que la antigua misa *Gaudeamus*.

El nuevo oficio de la Asunción [55] introduce algunos cambios, entre los cuales el más importante es la inserción de nuevos textos en aquellos lugares en los que se recitaba el oficio común. Sin embargo, se han conservado los pasajes más característicos:

> La Virgen María ha sido elevada a la mansión celestial, donde el Rey de los reyes está sentado en un trono adornado de estrellas (segunda ant. de laudes).
>
> En este día, la Virgen María subió a los cielos; alegraos, porque reina para siempre con Cristo (segundas vísperas, ant. del *Magnificat)*.

Estos pasajes, así como la antífona que hemos mencionado antes («María ha sido elevada al cielo»), es muy posible que se hayan incorporado a la liturgia procedentes de una carta-sermón, la *Cogitis me*, de Pascasio Radberto [56].

Otro de los pasajes más bellos es el primer responsorio de maitines, en el que se mezclan muy delicadamente seis citas tomadas del Cantar de los Cantares y una del Eclesiastés [57]. Este responsorio ha pasado al oficio nuevo:

> La vi elevarse, hermosa como una paloma, sobre las riberas de las aguas; había en sus vestidos abundancia de un perfume de inapreciable valor. Rodeábanla, como un día primaveral, las flores de los rosales y las azucenas de los valles. ℣. ¿Quién es esta que va subiendo por el desierto como una columnita de humo, formada de perfumes de mirra y de incienso? (primer resp. y vers. de maitines).

Podemos ver, con todo lo dicho, que todos los hechos relativos a la doctrina de la asunción de Nuestra Señora están expresados en la liturgia sagrada, unas veces con sencillez y de un modo directo y otras por medio de figuras o a través de la elevada oración mística, pero siempre de un modo conveniente a la dignidad de la Esposa de Cristo.

[55] AAS 43 (1951) 385-399; cf. M. Gordillo, S. I., *Las lecciones del II nocturno de la Asunción en la historia del Breviario Romano:* Estudios Marianos 12 (Madrid 1952) 111-123.

[56] Esta es la opinión de Capelle en *La liturgie Mariale en Occident* (p.224-225). Dom Frénaud en su revisión de Capelle (Revue Grégorienne 31 [1952] 106) elige el *Cogitis me* para hacer un comentario sobre el texto ya existente. En su particular revisión de este artículo, [illegible] años desp[illegible]és de q[illegible] Frénaud hubiese hecho estas observaciones, C[illegible]pel[illegible] no hace r[illegible]rencia [illegible], como si no lo considerase problema, en [illegible] *vale* vol.4 n.2066.

[57] Cant 2,3; 5,12; 4,11; 2,1; Eccl 50,8; C[illegible] 3,6; [illegible]

LA REALEZA

Como una secuencia de la asunción de María y comprendida en ella está la doctrina de la realeza. María es la Reina del cielo, y, sin embargo, en realidad, esa realeza se da al mismo tiempo que su maternidad, puesto que, desde el primer momento en que concibió al Dios Hombre, María fue la madre de un Rey, y no solamente la reina madre, según el significado moderno de la palabra, sino reina verdadera. Este hecho está implícito en la Sagrada Escritura y ha sido afirmado generalmente por los papas [58]. La naturaleza de su realeza no es solamente metafórica, sino mucho más. María es reina en un sentido propio, puesto que disfruta del poder de intercesión que corresponde a la madre y a la esposa del Rey, y tiene, además, la dignidad personal que corresponde a su posición. Ella es la Reina de las reinas, porque es la madre y la esposa del Rey de reyes y también porque, con su vida, ayudó a obtener la victoria para el reino.

La sagrada liturgia reconoce explícitamente su poder de intercesión y su dignidad. Ha querido introducirse una fiesta en honor de la realeza de María, correspondiente a la fiesta de Cristo Rey. Hasta que llegue este momento puede considerarse ciertamente que la Asunción honra a su realeza, puesto que su glorificación en los cielos, que es uno de los fines de esta fiesta, no es sino la bienvenida real del Soberano a su Reina al entrar en el reino común [58*].

En la oración de la misa se menciona a María como poseyendo la gloria del cielo: «Omnipotente y eterno Dios, que has llamado hasta ti a la inmaculada Virgen María, Madre de tu Hijo, para que esté en la gloria celestial en cuerpo y alma...» En la epístola se habla de su dignidad eminente, como bendita por Dios sobre todas las mujeres, y se añade a continuación: «Tú eres la gloria de Jerusalén, tú la alegría de Israel, tú eres el honor de nuestro pueblo». El gradual está tomado del salmo 44, que es la profecía del nuevo reino: «Escucha, hija; mira e inclina tu oído, y el Rey codiciará tu belleza. La hija del Rey entra con todo esplendor, sus vestidos son de oro».

[58] Cf. E. CARROLL, O. Carm., *Our Lady's Queenship in the Magisterium of the Church:* Marian Studies 4 (1953) 29-81; o más brevemente G. M. ROSCHINI, O. S. M., *Royauté de Marie*, en *Maria. Etudes sur la Sainte Vierge* (ed. H. DU MANOIR, S. I.) (París, Beauchesne, 1949) vol.1 p.601-606. Cf. también K. B. MOORE, O. Carm., *The Queenship of the Blessed Virgin in the Liturgy of the Church:* Marian Studies 3 (1952) 218-227.

[58*] Pío XII instituye la fiesta de María Reina en la encíclica *Fulgens corona*, 11 de octubre de 1954. Dicha fiesta se celebra en la Iglesia universal el 31 de m.

La comunión es una llamada a Dios a través de los méritos e intercesión de María, poniendo así de relieve el otro aspecto de su realeza, es decir, su poder de intercesión.

En el versículo y responsorio vemos a María elevada hasta por encima de los ángeles: «La Santa Madre de Dios ha sido exaltada sobre los coros de los ángeles y llevada al reino celestial». A partir del siglo v, el nombre de María aparece en las letanías después del nombre de Dios, pero antes de los ángeles, en reconocimiento a esta dignidad.

La realeza de María le pertenece por una ley natural, no sólo como la herencia de David, sino por la misma naturaleza de su maternidad. «Reinará sobre la casa de Jacob para siempre y su reino no tendrá fin» [59].

Por otra parte, María ha adquirido sus derechos de reina como consecuencia de su cooperación en la conquista del reino, es decir, en la redención de los hombres. Al decir su *fiat*, implícitamente expresó esta cooperación total. En la fiesta de la Anunciación se conmemora esto especialmente, mientras que en las de la Purificación y los Dolores se pone más de relieve el papel que desempeñó en la lucha por la victoria.

Para fijar más esta idea de realeza, vamos a citar unos pasajes del oficio de la Santísima Virgen:

> La Reina se colocó a tu diestra con vestido de oro, cubierto con variedad de ornamentos. Y, al verla las hijas de Sión, la proclamaron la más dichosa (sexto vers. y resp. de mait. del común de la Virgen María).
>
> Negra soy, pero hermosa, hija de Jerusalén; por esto el Rey me amó y me admitió en su habitación (tercera ant. de laudes).
>
> Con su hermosura y su belleza camina, avanza victoriosa y reina (resp. corto de laudes).

Puesto que el reino del Rey es eterno, también lo será el de la Reina.

Mencionaremos ahora las bellas antífonas *Salve Regina*, *Ave Regina caelorum* y *Regina caeli*, que se leen en el oficio divino, día a día, durante todo el año, manteniendo viva en nuestras almas la realeza de María.

Con estos ejemplos, tomados del breviario y del misal, queda claro el deseo de la Santa Madre Iglesia de colocar en los labios y en los corazones de sus hijos oraciones que den a conocer la doctrina de la realeza de María.

[59] Lc 1,33.

MEDIACION

Vamos a estudiar ahora una doctrina que integra todo lo dicho, fijándonos en la parte práctica del papel que desempeña María en el plan de la redención, es decir, su papel de corredentora y dispensadora de las gracias. Se estudian aquí juntos, puesto que su papel de dispensadora de las gracias se deriva de su corredención.

La unión perfecta de María con su Hijo divino, desde que empezó su misión hasta el final de su camino en el Calvario, mereció a Nuestra Señora un lugar único en la acción redentora de nuestro Salvador. Todas sus acciones tuvieron un valor especial, puesto que su perfección y su pureza las hacía agradables y, por consecuencia, meritorias a los ojos de Dios, mientras que sus dolores y su identificación con los sufrimientos del Redentor durante la pasión le hicieron merecer el título de Corredentora. Con esta idea, y pensando también en las prerrogativas que acabamos de estudiar de madre, santa, virgen y reina, es fácil entender su lugar en el cielo como mediadora y dispensadora de todas las gracias.

No es necesario profundizar más en el aspecto teológico de esta doctrina, especialmente pensando en que los teólogos sostienen distintas opiniones sobre la extensión del papel de María en el plan de la salvación. Después de la doctrina de la Asunción, es éste el problema estudiado más de lleno en la literatura moderna [60]. Sea cual fuere la solución que den los teólogos, los textos de la liturgia de la Iglesia no tendrán más influencia en la prueba final que la de indicar los poderes de intercesión de María en el cielo y un cierto modo de corredención durante su vida en la tierra [61].

María aceptó por completo los planes de Dios sobre ella al decir su «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». En la fiesta de la Anunciación, que se celebra el 25 de marzo, honramos el consentimiento de María, y este consentimiento es el fundamento de su mediación. Las palabras

[60] J. Carol, O. F. M., *Mariological Movement in the World Today*, Sec. E., «La corredención de María»: Marian Studies 1 (1950) 34-37, para la elaboración de una bibliografía de ambos puntos de vista.

[61] Cf. G. Gozien, O. S. B., *La Maternité de grâce dans la liturgie en* (*Quatrième Congrès Marial bréton tenu à Folgoat... 1913* (Quimper 1915) p.244-249; P. Charles, S. I., *L'hymnologie mariale et la Médiation de la T. S. Vierge*, en *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles, 1921* (Bruselas 1922) vol.2 p.475-494; I. Van Houtryve, O. S. B., *La Médiation de Marie dans la liturgie*: La Vie Diocesaine 11 (1922) 349-360; Serapio de Iragui, O. F. M. Cap., *La Mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media* (Buenos Aires 1939); D. Baier, O. F. M., *The Franciscan Office of St. Mary of the Angels and the Mediation of Grace*: Orate Fratres 10 (1936) 399-402.

no nos dicen el grado de entrega que está implícito en ellas, pero sabemos que no habría reservas para esta alma, cuya inteligencia no estaba oscurecida por la ignorancia y cuya voluntad no estaba influida por la concupiscencia o el egoísmo. Este era el punto crucial de la historia. María consintió en entregarse en cuerpo y alma. Más tarde tuvo que hacer realidad su consentimiento, especialmente cuando siguió a su divino Hijo hasta el pie de la cruz. Su identificación con Cristo en este momento y los méritos que le consiguieron sus dolores le dan derecho a una relación especial con el Redentor, que los teólogos no han dudado en nombrar de un modo especial, la de Corredentora. Este misterio se nos recuerda principalmente en la fiesta de los Dolores.

«Estaba junto a la cruz de Jesús su Madre» (introito). No se separa de su Hijo en este momento. Por su fidelidad y su cooperación al pie de la cruz «se crea una unión inefable entre los dos ofrecimientos, el del Verbo encarnado y el de María; la sangre de la Víctima divina y las lágrimas de su madre corren juntas para la redención de la humanidad» [62].

> ¡Oh Dios, en cuya pasión fue traspasada de dolor el alma dulcísima de la gloriosa Virgen y Madre María, según la profecía de Simeón!, concede propicio que, después de venerar su transfixión y sus dolores, por los gloriosos méritos, súplicas e intercesión de todos los santos fieles en acompañarle junto a la cruz, consigamos el efecto feliz de tu pasión (oración).

Esta oración, no muy expresiva, presenta la particularidad de que se dirige a Cristo. La oración de la fiesta de los Dolores, del 15 de septiembre, omite la referencia a otros santos, diciendo simplemente: «... Concédenos que los que meditamos reverentemente en sus dolores podamos obtener el fruto de tu pasión».

«Santa María, Reina del cielo y dueña del mundo, permaneció junto a la cruz de Cristo llena de dolor» (del aleluya del 15 de septiembre). Hay en este verso una alusión a las enseñanzas del papa Pío XII de que María es Reina por derecho de conquista [63]. Se pone aquí de relieve su realeza, y su fortaleza hasta el martirio espiritual conquista la victoria, según el pensamiento que venimos estudiando: «La Reina comparte la victoria con el Rey».

«Dichosos los sentidos de la bienaventurada Virgen María, que, sin morir, merecieron junto a la cruz del Señor la palma

[62] P. Guéranger, O. S. B., *The Liturgical Year* (Westminster, Md., Newman, 1952) vol.6, *Pasión y Semana Santa* p.175.
[63] AAS 38 (1946) 266.

del martirio» (de la comunión). ¡Esta es la gran paradoja del cristianismo! En el martirio sin morir y en la muerte está la victoria, y ambos se realizaron al mismo tiempo en Jesús y María en el Calvario.

Por poco conocimiento que se tenga de los libros litúrgicos, no cabe duda que reflejan la creencia en el poder de intercesión de María. Ponemos por testigo el ofertorio de la misa que acabamos de considerar: «Acuérdate, ¡oh Virgen Madre de Dios!, cuando estés en presencia del Señor, de interceder por nosotros y apartar de nosotros su ira» (del ofertorio). La intercesión de María ante Dios es lo que buscamos llenos de confianza.

Al terminar la *Salve Regina*, que se recita por lo menos una vez al día desde Pentecostés hasta el Adviento, encontramos este versículo, responsorio y oración:

> Ruega por nosotros, Santa Madre de Dios.
>
> Para que seamos dignos de alcanzar las promesas de Jesucristo. omnipotente, eterno Dios, que, cooperando el Espíritu Santo, preparaste el cuerpo y el alma de la gloriosa Virgen María para que mereciese ser digna morada de tu Hijo, danos que, pues la recordamos con gozo, por su piadosa intercesión nos libremos de los males presentes y de la muerte eterna.

En esta oración pedimos a Nuestra Señora que nos conceda las cosas más necesarias. Nuestra oración se dirige, en realidad, a Dios, pero tenemos una confianza absoluta en que María hace suya nuestra plegaria. He aquí las peticiones: 1) que seamos dignos de alcanzar las promesas de Cristo (perseverancia final); 2) la gracia de evitar las ocasiones de pecado, y 3) la gracia de evitar el pecado y sus consecuencias internas.

Podemos citar dos oraciones más cuyo contenido se refiere a la intercesión. La primera es la antífona del *Magnificat* de las primeras vísperas del oficio común de la Santísima Virgen:

> Santa María, socorred a los menesterosos, ayudad a los pusilánimes, confortad a los que lloran, rogad por el pueblo, intervenid en favor del clero, interceded por el devoto sexo femenino: experimenten vuestro auxilio todos cuantos celebran vuestra santa festividad.

Esta bella antífona expresa totalmente la idea de intercesión. Nos dirigimos a María confiando en su poder para ayudarnos. Está tomada de un sermón atribuido a San Agustín [64] y está llena de confianza en María y en su poder de intercesión. La segunda oración digna de notar es una antífona muy corta que, según la crítica moderna, constituye un testimonio de la

[64] ML 39,2101.

existencia de una oración de intercesión a Nuestra Señora[65]. Está traducida del griego original y se recita en el oficio parvo; es la antífona del *Nunc dimittis*, que aparece una vez en el pontifical y dos en el ritual: «Bajo tu amparo nos acogemos, ¡oh Santa Madre de Dios!; no desprecies nuestras súplicas en la necesidad, mas líbranos de todos los peligros, ¡oh Virgen gloriosa y bendita!»[66]. En esta oración hay un interés especial a causa de su origen, y en ella se afirma el papel de María como madre y virgen, así como también el de intercesora. Cuando ponemos nuestras preocupaciones en manos de María, tenemos la seguridad de que ella presentará nuestras súplicas a Dios.

Hemos visto, pues, que la liturgia refleja la fe de la Iglesia en la corredención de María y en su poder de intercesión, y, si bien las doctrinas no se expresan precisamente con estas palabras, su sustancia está contenida en ella.

Después de estudiar los puntos principales de doctrina mariana, expresados a través de la liturgia, vamos ahora a considerar el culto a la Virgen, en general, en la liturgia romana, fijándonos especialmente en algunas fiestas y oraciones.

CULTO MARIANO EN GENERAL

En la vida diaria de la Iglesia se invoca a María constantemente. El oficio divino se empieza siempre con el *Ave, Maria*, y se termina con una antífona mariana. En el oficio y en la misa buscamos su intercesión por medio del *Confiteor*. Las misas rezadas se terminan con las tres avemarías y la salve, mandadas rezar por León XIII pidiendo la conversión de Rusia. Y, por último, la oración *A cunctis*, que se reza en días de feria y en muchas otras ocasiones, invoca la especial intercesión de María. Cuando rezamos diariamente el *Magnificat*, por una parte, honramos a María, que fue la primera en recitarlo, y, por otra, damos gracias a Dios, con alegría, al principio de cada día litúrgico (vísperas), por el misterio de la misericordia amorosa de Dios, nuestra salvación. Es frecuente que esta antífona resuma en pocas palabras el misterio de la fiesta que celebramos.

Ninguna de estas oraciones es especialmente convincente,

[65] F. MERCENIER, O. S. B., *La plus ancienne prière à la Sainte Vierge*: Questions liturgiques et paroissiales 25 (1940) 33-36.

[66] Para el lugar de la coma antes o después de *semper*, puesto que podría cambiar el significado de «siempre virgen» a «siempre nos libra», cf. A. PAPADINI, C. M., en Ephemerides Liturgicae 61 (1947) 109-110.

pero juntas dan idea de la conciencia que la Iglesia ha tomado del papel de María en nuestra vida espiritual.

La misa y el oficio del sábado se celebran siempre en su honor, a menos que concurra otra fiesta de mayor categoría. Existen hasta cinco formas diferentes de esta misa, que corresponde al ciclo temporal. Es digno de notar que tanto la misa como el oficio son muy antiguos, probablemente del tiempo de Alcuino (804). A lo largo del año está mandada la recitación de la letanía lauretana (en las parroquias, en mayo y en octubre); y en la letanía de todos los santos, que se reza especialmente en días de rogativas y en la ceremonia de la ordenación, se da el puesto de honor a María después de la Santísima Trinidad.

FIESTA DE LA PURIFICACION

Esta fiesta, que hemos nombrado antes de pasada, merece nuestra atención, especialmente porque es una de las cuatro originadas a mediados del siglo VII. La procesión que se celebra en este día es una modificación de la primitiva. Tanto la fiesta como la procesión tienen su origen en el Oriente. Allí se celebraba el 14 de febrero y no el 2, puesto que la Natividad de Nuestro Señor se celebraba el 6 de enero y no el 25 de diciembre. La diferencia de fechas se debe a la celebración de la primera fiesta, que se basa en el hecho histórico de que María llevara al niño al templo cuarenta días después de su nacimiento[67]. La fiesta estaba dedicada originalmente a Nuestro Señor, *Ypapanti Domini* (el encuentro del Señor, es decir, el encuentro de Jesús y sus padres con Simeón y Ana). Este título se conservó frecuentemente, incluso en los calendarios de Occidente[68]. La bendición de las candelas se introdujo poco después del siglo X. El objeto principal de esta fiesta es la presentación de Jesús y no la purificación, aunque el tono general es definitivamente mariano.

[67] M. HIGGINS, *Note on the Puriphication and Date of Nativity in Constantinople in 602:* Traditio 1 (1943) 409-410, publicado en 1953 en Archiv für Liturgiewissenschaft 2 (1952) 81-83.

[68] De los veinte calendarios editados por Wormald *(English calendars before A. D. 1100)*, quince tienen la *Purificatio Beatae Mariae*, pero sólo hay uno que tiene *Ypapanti Domini*, y algunos de éstos, son calendarios remotísimos, como el del año 1000.

FIESTA DE LOS SIETE DOLORES

El encuentro de María con Simeón, que le profetizó sus dolores, nos hace pensar en otra fiesta mariana, que se celebra en el ciclo temporal el viernes de la semana de Pasión, y en el ciclo santoral el 15 de septiembre. Ambas fiestas tienen por objeto el martirio de la Madre de Dios y su participación en los sufrimientos de su Hijo [69], aunque, en un principio, lo que se celebraba principalmente en la fiesta de la semana de Pasión era la participación de María con Cristo al pie de la cruz, mientras el 15 de septiembre se conmemoraban más bien los Siete Dolores. Prácticamente, las dos misas son las mismas. La lección del segundo nocturno es común a los oficios de los dos días. San Bernardo canta así a María al pie de la cruz:

> El martirio de la Virgen se nos manifiesta tanto en la profecía de Simeón como en la historia de la pasión del Señor... Verdaderamente os atravesó el alma una espada, puesto que sólo traspasando vuestro corazón podía penetrar en la carne de vuestro Hijo. Más aún: después que vuestro Jesús hubo entregado su espíritu, la cruel lanza que hirió su costado no tocó su alma, pero traspasó, ciertamente, la vuestra; la suya, en efecto, no estaba ya allí, mientras que la vuestra no podía apartarse de aquel lugar... Así, pues, la fuerza del dolor atravesó vuestra alma. Y no es exagerado llamaros más que mártir, puesto que en Vos el sentimiento de la compasión excedió en mucho a cualquier dolor sensible que quepa imaginar... No os sorprenda, hermanos, el oír llamar a María mártir en el alma.

En el oficio de la primera fiesta no se hace una referencia específica al número de los dolores de María; más bien se centra en el hecho de la pasión. El numerar los dolores de la Virgen se hizo más tarde, como consecuencia de un afecto piadoso. Los responsorios de maitines, en el oficio del 15 de septiembre, enumeran siete dolores, y en las dos fiestas hay un clima afectivo de ternura emocional, bastante escaso en los textos litúrgicos.

Estas dos fiestas aparecen en el calendario bastante tarde: la primera, en 1423; la última, en 1678, y se extendió a la Iglesia universal en 1814. La fiesta de septiembre se celebraba el tercer domingo, hasta que en 1913, en la reforma de Pío X, se fijó para el 15 de septiembre [70].

Es característico de esta fiesta el *Stabat Mater*, atribuido a Jacopone da Todi, O. F. M. († 1306) [71], o a San Buenaventu-

[69] F. G. HOLWECK, *Sorrows of the Blessed Virgin Mary*, en *The Catholic Encyclopedia* vol.11 p.151.

[70] HOLWECK, *Calendarium* p.76 y 320-312.

[71] G. M. DREVES, *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung*.. N des Verfassers Ableben revidiert von Clemens Blume, S. I. (Leipzig, O. R. R.

(† 1274)[72], que aparece en la misa del 15 de septiembre y en el oficio del viernes de Dolores. Es un himno de expresión muy personal, que pone de relieve el ascetismo que prevalecía en este período. Se basa en los siguientes pasajes de la Sagrada Escritura: Io 19,25; Lc 2,35; Ez 13,6; 2 Cor 4,10, y Gal 4,17.

El hecho de que se celebren dos fiestas con el mismo objeto es una anomalía en la liturgia, que se rige por el principio de que una cosa no se debe repetir *(Nunquam bis de eodem)*.

LA VISITACION

En la Edad Media se honraba la visita de María a su prima Isabel el viernes de la semana de témporas de Adviento, que es cuando se lee el evangelio de la Visitación. Los primeros en celebrar una fiesta especial fueron los franciscanos, en 1263. Se hizo extensiva a toda la Iglesia universal en 1389, y confirmada de nuevo en 1441 [73]. La fiesta se celebra el 2 de julio, a causa de su relación con la fiesta de San Juan Bautista, por ser éste el primer día libre después de la octava de San Juan. La misa está tomada de la fiesta de la Natividad, 8 de septiembre, a excepción de la epístola y el evangelio. Implícitamente se contiene en el Evangelio la doctrina de María Mediadora [74]. Orígenes atribuía sin dudar la santificación de Juan a esta mediación. Esta fiesta tiene la categoría de doble de segunda clase.

EL SANTO NOMBRE DE MARIA

La fiesta se celebra el 12 de septiembre y está relacionada íntimamente con la de la Natividad, que se celebra el 8; del mismo modo que la Circuncisión del Señor tiene lugar ocho días después de la Navidad. Sin embargo, es muy posible que el origen de esta fiesta sea una consecuencia del amor de los fieles a Nuestra Señora y que esté fomentado por aquellas palabras elocuentes que San Bernardo dedica al nombre de María:

> «Y el nombre de la Virgen era María». Digamos algo también acerca de este nombre, que significa estrella del mar y conviene admirablemente a la Virgen María. La comparación de María con una

land, 1909) vol.1 p.390-391. Cf. J. J[illegible] (Londres, John Murray, 191[illegible]) [illegible] 1081 y [illegible]

[72] A. MANSER, *Stabat* [illegible], en [illegible] p.760.

[73] HOLWECK, *Calendar* [illegible]

[74] *In Lucam homiliae* [illegible] 9,181[illegible] 18 9.

estrella no puede ser mas adecuada, porque así como la estrella despide su rayo de luz sin corrupción de sí misma, así, sin lesion suya, dio a luz la Virgen a su Hijo. Ni el rayo disminuye a la estrella su claridad, ni el Hijo disminuyó a la Virgen su integridad... Es realmente la esclarecida y singular estrella que era menester se levantara sobre este dilatado y profundo piélago para brillar con sus méritos y difundir la luz de sus ejemplos.

¡Oh tú, cualquiera que seas, que te sientes llevado por la impetuosa corriente de este siglo, y más bien te parece fluctuar entre borrascas y tempestades que andar por la tierra firme!, no apartes los ojos del resplandor de esta estrella, si no quieres verte arrastrado por la borrasca. Si se levantaren los vientos de las tentaciones, si tropezares en los escollos de las tribulaciones, mira a la estrella, invoca a María. Si te sintieres agitado por las ondas de la soberbia, de la detracción, de la ambición o de la envidia, mira a la estrella, invoca a María. Si la ira, o la avaricia, o la concupiscencia de la carne impeliere violentamente la navecilla de tu alma, vuelve tus ojos a María. Si turbado ante la memoria de la enormidad de tus crímenes, confuso ante la fealdad de tu conciencia, aterrado ante el pensamiento del tremendo juicio, comienzas a sentirte sumido en el abismo sin fondo de la tristeza o en la sima de la desesperación, piensa en María... No te descaminarás si la sigues; no desesperarás si le ruegas; no te perderás si en ella piensas. Si ella te tiene de su mano, no caerás; si te protege, nada tendrás que temer. No te fatigarás si ella es tu guía; llegarás felizmente a puerto si ella te ampara. Y así, en ti mismo experimentarás con cuánta razón se dijo: «Y el nombre de la Virgen era María».

La fiesta se celebró por primera vez en España en el 1513, y fue suprimida dos veces, una por Pío V y otra por Benedicto XIV, pero Inocencio XI la reintrodujo en 1683, después de la liberación de Viena de manos de los turcos [75].

FIESTA DE LA PRESENTACION

Se celebra el 21 de noviembre y conmemora la entrada de María en el templo a la edad de tres años. No hay más base histórica para esta fiesta que los evangelios apócrifos, y probablemente por esta razón tardó tanto tiempo en pasar al Occidente, donde no se celebró hasta después de las cruzadas. En Jerusalén se venía celebrando desde el siglo VI.

A pesar de tener un fundamento histórico tan débil, la fiesta atrae el hecho de hacernos conscientes de que María, libre de todo pecado, se consagrara a Dios desde la infancia. Sin duda siguiendo esta inspiración, algunas comunidades religiosas emiten sus votos en este día y celebran la fiesta con toda solemnidad.

[75] HOLWECK, *Calendarium* p.317.

Como hemos dicho, el fundamento histórico de esta fiesta es muy débil, y ésta es la razón por la que Pío V la suprimió del calendario, y lo mismo hizo Benedicto XIV después de haber sido restaurada. La fiesta, como se celebra hoy día, doble mayor, se remonta al pontificado de Clemente VIII [76]. La liturgia no menciona apenas la presentación de María; sólo aparece en la oración y en la lección, en la que San Juan Damasceno la menciona como leyenda.

La antífona del *Magnificat* es bellísima y tiene de interesante el identificar a María con la idea de templo, expresando así sus grandes prerrogativas. «¡Oh Santa María, Madre de Dios, siempre Virgen, Templo del Señor, Santuario del Espíritu Santo!, tú fuiste la primera en agradar a Nuestro Señor Jesucristo».

Las que hemos enumerado no representan ciertamente todas las fiestas marianas, puesto que la relación de Holweck nos da unas 940; pero son las suficientes para que podamos reflexionar cómo el conocimiento de la vida de María y sus prerrogativas espirituales se reflejan en la oración de la Iglesia. Cuando honramos algún momento de la vida de María, estamos alabando a Cristo y en Cristo a Dios.

EL OFICIO PARVO

Diremos una palabra sobre el llamado oficio parvo de la Santísima Virgen, que, aunque parece ser una derivación del oficio común, es, por el contrario, el más antiguo de los oficios marianos, unido a los oficios comunes de los santos en el breviario. De aquí se desprendió el *oficio del sábado*, tomando cuerpo separadamente. Incluso antes de esta separación, ya Pío V hizo insertar en el oficio tres nocturnos, que habían de recitarse en fiestas especiales; pero el resto de la fórmula era ya la del oficio parvo. En el pontificado de Pío IX se hizo la separación del oficio común, relegando la forma antigua a una especie de apéndice. Se empezó a recitar en los monasterios como un aumento devocional del oficio divino [77], pero pronto pasó al dominio de los fieles, de tal modo que se hizo la devoción preferida del laicado hasta el final de la Edad Media. Los numerosos manuscritos conocidos con el nombre de *libros de horas*, tan interesantes como bellos, no son otra cosa que el oficio parvo de la Santísima Virgen.

[76] Ibid. p.380.
[77] H. THURSTON, S. I., *Virgin Mary, Devotion to the Blessed*, en *The Catholic Encyclopedia* vol.15 p.463c.

Es característica la división de un nocturno en tres salmos y una lección para cada turno. Los salmos están tomados de los maitines de la fiesta de la Asunción, tres para cada día, que se repiten dos veces a la semana. Las antífonas de laudes están también tomadas de esta fiesta, excepto durante el Adviento, que se toman de la fiesta de la Anunciación (25 de marzo), y después de Navidad, que se toman de la fiesta de la Purificación (2 de febrero). Vemos así cómo las principales fiestas marianas aparecen en este oficio.

No podemos calcular la extensión del uso del oficio, pero podemos decir con seguridad que son muchísimos miles los que han consagrado su existencia con su recitación diaria. En la actualidad es la oración de muchas comunidades religiosas de mujeres y hermanos legos.

ANTIFONAS MARIANAS

Nos quedan por examinar las cuatro grandes antífonas marianas, joyas de gran contenido doctrinal y de devoción, tan estimadas por el pueblo, por los sacerdotes y por los religiosos. Estas antífonas se recitan después de laudes y de completas, cada una en su tiempo propio. El *Alma Redemptoris Mater* se recita desde el primer domingo de Adviento hasta la Purificación; el *Ave Regina caelorum*, desde la Purificación hasta Pascua; el *Regina caeli*, durante el tiempo pascual, y la *Salve Regina*, todo el resto del año. En muchas comunidades religiosas se canta la antífona después de completas, y así, las últimas palabras antes de empezar el gran silencio de la noche se dedican a una tierna y reposada oración a Nuestra Señora.

El *Alma Redemptoris*[78] está considerada como la composición más literaria de las cuatro. Se atribuye a Hermanus Contractus († 1054), monje de Reichenau, que parece haberse inspirado en el himno *Ave Maris Stella*[79], según parece desprenderse de este estudio.

78 Cf. H. T. Henry, *Alma Redemptoris Mater*, en *The Catholic Encyclopedia* vol.1 p.326; J. Julian, *A Dictionary of Hymnology* p.51-52.

79 Este himno está basado en tres manuscritos del siglo IX, pero probablemente no es más antiguo que aquél. La primera línea, el primer verso, lleno de ideas, se desarrolla en el siguiente; e.g. *Ave Mater Virgo*. Cf. H. T. Henry, *Ave Maris Stella*, en *The Catholic Encyclopedia* vol.2 p.149a; G. M. Dreves, *Ein Jahrtausend Lateinischer Hymnendichtung...* vol.2 p.238-239; J. Julian, *A Dictionary of Hymnology* p.99.

Alma Redemptoris Mater	Ave Maris Stella
Alma Mater Dulce Madre	*Alma Mater*
Caeli Porta Puerta del cielo	*Caeli Porta*
Stella Maris Estrella del Mar	*Maris Stella*
Virgo prius et posterius Virgen antes y después	*Semper Virgo* Siempre Virgen
Gabrielis ab ore *Sumens illud ave*	*Gabrielis ore* *Sumens illud ave*
Aceptando la salutación (De Gabriel:) Ave.	

En esta sencilla confrontación encontramos pruebas de su semejanza y también nos damos cuenta de la riqueza de frases usadas para expresar en un lenguaje delicado y poético las principales doctrinas que se refieren a Nuestra Señora.

El versículo, el responso y la oración que siguen al *Alma Redemptoris Mater* varían en Navidad, adaptándose al carácter del tiempo litúrgico. Antes de Navidad se reza: «El ángel del Señor anunció a María, y concibió por obra del Espíritu Santo»; después de Navidad: «Permaneciste virgen pura después del nacimiento. Intercede por nosotros, ¡oh Madre de Dios!»

La segunda antífona, el *Ave Regina caelorum*, fue introducida en el oficio por Clemente VI (1342-1352), que veía en ella las nobles aspiraciones de doctores tan eminentes como San Atanasio, San Efrén y San Ildefonso [80]. No sabemos ciertamente la fecha de su origen, aunque se encuentra ya en los manuscritos del siglo XII [81]. Se usó como antífona en la fiesta de la Asunción, lo cual explica su texto: «Reina del cielo, Reina de los ángeles, Virgen gloriosa, alégrate, adiós». Se dice adiós a la Virgen en su camino hacia el cielo, donde reinará como soberana de los ángeles, intercediendo por nosotros ante Cristo [82].

El *Regina caeli* es exclusivamente propio del tiempo pascual. No se conoce su fecha de origen ni su autor y se encuentra colocado en las vísperas de la Pascua en un antifonario del siglo XII, en San Pedro de Roma. Canta a María como Reina del cielo, que mereció dar a luz al que se levantó de entre los muertos. Se expresan brevemente, pero con aplomo, la realeza, la maternidad, la santidad y la intercesión de María.

[80] H. T. Henry, *Ave Regina*, en *The Catholic Encyclopedia* vol.2 p.149b.
[81] J. Julian, *A Dictionary of Hymnology* p.99.
[82] J. Otten, *Antiphon*, en *The Catholic Encyclopedia* vol.1 p.575c.

Y, por último, veamos la *Salve*. Escrita probablemente por Hermanus Contractus († 1054) o también por Adhemar del Puy († 1098); tenía ya su forma definitiva antes de San Bernardo, que no es ni siquiera, como se cree, el autor de las tres invocaciones finales: «¡Oh clementísima, oh piadosa, oh dulce Virgen María!»[83]

Esta antífona es muy popular y todos los católicos la saben de memoria, porque se recita en idioma vernáculo después de la misa rezada, pidiendo a la Santísima Virgen la conversión de Rusia. Es una oración bellísima, que pide la intercesión de la Madre de misericordia en beneficio de sus hijos afligidos. Se dice la causa de nuestra aflicción: «Nosotros, los desterrados hijos de Eva, suspiramos a ti, te llamamos gimiendo y llorando en este valle de lágrimas». Nuestra oración es pidiendo la felicidad del cielo, la suprema aspiración del hombre.

Las melodías de estas cuatro antífonas se cuentan entre las más bellas del repertorio gregoriano. De espíritu profundamente religioso, su música se presta fácilmente como medio eficaz de revelar el contenido místico de los textos[84].

Dejemos que este clima litúrgico sea la conclusión de nuestras consideraciones sobre la liturgia sagrada, como medio exacto de reflejar las verdades dogmáticas que se refieren a Nuestra Señora. Hay muchos campos de investigación que no hemos tocado aquí, y esto hace nuestra postura todavía más segura. La Iglesia cree, la Iglesia reza, y su plegaria demuestra su creencia. Sólo hemos tratado de desarrollar esta tesis: lo que la Iglesia cree sobre María está expresado en la sagrada liturgia de un modo tan adecuado como bello.

[83] CAPELLE, *La liturgie Mariale en Occident* p.244. Cf. *Le culte de Marie et les bénédictins:* Revue liturgique et monastique 7 (1921-1922) 247; E. CARRETON, *La salve en la liturgia:* Liturgia (Burgos) 6 (1951) 141-146; J. JULIAN, *A Dictionary of Himnology* p.991-992; cf. también J. MAIER, *Studien zur Geschichte der Marienantiphon «Salve Regina»* (Regensbourg 1939); S. NAVARRO, C. M. F., *El autor de la Salve:* Estudios Marianos 7 (Madrid 1948) 425-442; C. BOYER, S. I., *Le «Salve Regina»:* Marianum 14 (1952) 270-275.

[84] J. OTTEN, *Antiphon* p.575c.

HISTORIA DE LA MARIOLOGIA EN LA EDAD MEDIA Y EN LOS TIEMPOS MODERNOS

Por George W. Shea, S. T. D.

Mariología es la parte de la teología que trata de María, la Madre de Dios y de los hijos de Dios. Es esencial en todo estudio teológico, y, por tanto, también en mariología, que haya dos condiciones: firmeza en la tradición y, al mismo tiempo, un sentido de progreso [1].

Por firmeza en la tradición queremos decir una fidelidad grande a las verdades de la revelación, a la palabra de Dios escrita u oral, según se ha conservado fielmente y la explica la Iglesia católica [2]. La revelación terminó con la muerte de los apóstoles y es inmutable, por lo que no admite aumento en cuanto a los hechos ni alteración en su significado [3]. Y, sin embargo, debe haber algún progreso, porque, de lo contrario, la teología no sería una ciencia; pero este progreso es algo subjetivo, es decir, en cuanto nosotros vamos reconociendo, entendiendo, elaborando y formulando las verdades inmutables de la revelación, estudiando las relaciones que tienen entre sí [4] y lo que implícitamente nos dan a conocer. Hay dos factores que hacen este avance, no sólo posible, sino inevitable: el primero es las riquezas intrínsecas de la verdad revelada [5]; el segundo, la manera en que estas verdades, tan profundas, se nos han transmitido desde el principio, a través de la Escritura y de los apóstoles, de una manera rudimentaria. Pudiéramos decir que es como un conjunto de datos que necesitan ser ordenados o como materia prima con la que debe construirse un conjunto armonioso [6].

Para ilustrar el primer factor vamos a fijarnos en un punto

[1] Para el teólogo escolástico especulativo y positivo, la *auctoritas* y la *ratio* han de ir juntas. Cf. J. Quasten, *Patrology* vol.2 (Westminster, Md., 1953) p.59; J. Bilz, *Einfuehrung in die Theologie* (Freiburg 1935) p.101-102.

[2] Cf. DB (Denzinger-Banwart-Umberg, *Enchiridion Symbolorum* (Freiburg im Br., ed.21-23, 1937) n.783.1781.1787.1792.1800.1936.

[3] Cf. ibid. 1800.1818.2058-2064.2080.

[4] Cf. Bilz, o.c., p.67-72.

[5] Cf. Pío XII, *Humani generis* (12 agosto 1950): «Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis ut numquam reapse exhauriatur» (AAS 42 [1950] 568).

[6] Cf. G. Roschini, O. S. M., *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 (Roma 1953) p.6.

muy apropiado, la dignidad de María como Madre de Dios, una prerrogativa llena de consecuencias estupendas [7]. «Por ser la Madre de Dios—dice Santo Tomás de Aquino—, la Santísima Virgen posee una dignidad infinita que procede de Dios, Bien infinito» [8]. Esta verdad revelada, la maternidad divina de María, asegura por sí sola el progreso de la teología, específicamente de la mariología, como lo reconoció J. Henry Newman en un pasaje que es casi un comentario de la frase de Santo Tomás que acabamos de mencionar:

> Cuando nos hacemos cargo de la idea de que María dio a luz, alimentó y cuidó del Eterno en la forma de un niño, ¿cómo es posible poner límite a la avalancha de pensamientos que se desprenden de esta doctrina? El conocimiento de que una criatura ha llegado a estar tan próxima a la Esencia divina debe estar lleno de admiración y sorpresa [9].

En cuanto al segundo factor, está explicado por Orígenes en sus *Primeros principios* de esta manera:

> Los santos apóstoles, predicando la fe de Cristo, nos enseñan, con la máxima claridad, acerca de ciertos puntos de doctrina que creyeron necesarios para todos..., dejando, sin embargo, los fundamentos de sus afirmaciones para ser examinados por aquellos que merecieran recibir los dones del Espíritu...; también sobre otras materias, ellos dijeron cómo estaban las cosas, silenciando el modo u origen de su existencia; sin duda, con vistas a que los más celosos de sus sucesores, amantes de la sabiduría, pudiesen tener materia de estudio donde desplegar el fruto de sus talentos [10].

Partiendo de aquí y después de indicar «los puntos especiales que están claramente señalados en las enseñanzas de los apóstoles», el Alejandrino se detiene en la cualidad de progresar y desarrollarse de la teología:

> Todos, por consiguiente, debemos usar de elementos y fundamentos de esta clase... si quisiéramos formar con todas estas cosas una serie conexa y un cuerpo de verdades aceptables a la razón, a fin de que con fundamentos claros y necesarios pudieran investigar la verdad en cada asunto y formar... un cuerpo de doctrina por medio de ilustraciones y argumentos..., o bien aquellos que se han descubierto en las Sagradas Escrituras o que se han deducido por reconstrucción rigurosa de las consecuencias y siguiendo un método correcto [11].

Estos «amantes de la sabiduría» de la Iglesia se han dedicado a la gloriosa tarea de conquista intelectual, también descrita por Orígenes, y a ellos se debe la ampliación y la afirmación de nuestro conocimiento mariano.

[7] Cf. Pío XI, *Lux veritatis* (25 diciembre 1931): AAS 23 (1931); Pío XII, *Fulgens corona* (8 septiembre 1953): AAS 45 (1953) 580.

[8] *S.Th.* 1 q.25 a.6 ad 4.

[9] J. H. Newman, *Difficulties of Anglicans* vol.2 (Londres 1914) p.82-83.

[10] *De principiis* l.1 pref. n.3: MG 11,116-117; cf. J. Quasten, o.c., vol.2 p.59.

[11] *De principiis* l.1 pref. n.10: MG 11,121; *The Ante-Nicene Fathers* vol.4 p.241. Cf. J. Quasten, o.c., vol.2 p.59-60.

En éste como en otros campos, la marcha hacia adelante de la teología ha ido adquiriendo poco a poco dirección, disciplina y coordinación. Tampoco ha avanzado siempre con paso seguro, sin errar y con un desarrollo igual en todas las materias. Algunas veces las circunstancias la han hecho adelantar o retrasar la marcha; la hemos visto a veces luchando valientemente, dudando en otros momentos y siguiendo una táctica de retirada o evasiva delante del enemigo o detenida por obstáculos que parecían inconquistables.

Sin embargo, lo ganado a lo largo de los siglos, y especialmente en nuestro tiempo, como lo atestiguan los tratados modernos de mariología, es prodigioso. A pesar de ello, aún es válida la frase de Federico Guillermo Faber de que «no hay división de la teología que necesite ensancharse tanto como la que habla de Nuestra Señora» [12].

Y citando a Roschini: «¡Cuántas verdades marianas que aún permanecen escondidas en las fuentes esperan una inteligencia potente y penetrante que las haga explícitas y las presente más claras! En este campo tan amplio y tan delicado hay todavía muchas cosas por hacer y algunas otras por revisar» [13].

Para los que desean participar en la empresa de consolidar y extender estas conquistass preciosas, realizadas a lo largo de los siglos, resulta indispensable el estar familiarizado con la historia de la mariología [14]. Ocurre aquí como pasa cuando un jefe es nuevo en un campo de batalla, que para afirmar la posesión de un nuevo terreno, tanto como para planear y llevar a efecto nuevas conquistas, debe empezar por orientarse, haciendo lo posible por entender la posición y disposición de sus fuerzas por medio de un estudio diligente de la historia de esa campaña.

En los estudios anteriores se ha expuesto el progreso y desarrollo del dogma y la teología mariana en la época de los Santos Padres. Nos proponemos en el presente capítulo continuar esa historia desde la Edad Media hasta nuestros días. El espacio que debemos emplear no nos permite hacer más que un ligero esbozo [15] y, por tanto, será imposible dejar testimo-

[12] F. FABER, *Bethlehem*. 25 ed. Amer. (Baltimore.—Nueva York: 7. Murphy Co.) p. 395. Faber tuvo una gran inteligencia de teólogo para vislumbrar aun aquí lo que después alcanzaremos con la visión beatífica.

[13] G. ROSCHINI, o.c., p.6.

[14] Cf. ibid. p.135; H. RONDET, S. I., prólogo a la obra de J. B. TERRIEN, S. I., *Le Mère des hommes* vol.1 ed.8.ª (París 1950) p.6-7.

[15] El desarrollo de la literatura mariológica en nuestros días es asombroso, mientras que el material de los tiempos primitivos puede resumirse en la colección (indiscriminadamente hecha según la crítica, pero segura) realizada por H. MARRACCI, *Bibliotheca Mariana* 2 vols. (Roma 1648); ID., *Appendix ad Bibliothecam Marianam* (Colonia 1683); J. BOURASSÉ, *Summa aurea de laudibus B. V. M.* 13 vols. (Parisiis 1862); A. ROSKOVANY, *B. Virgo Maria in suo*

nio de todos los que han contribuido al desarrollo de la doctrina mariana en este tiempo, ni a seguir muy de cerca la evolución de esa doctrina. Espero, sin embargo, que lo que aquí se escriba demostrará la equivocación de Otten, quien, al empezar una mariología de la Edad Media, estimó que esta ciencia era poco apta para el desarrollo, diciendo:

> La mariología dogmática, con excepción de algunos puntos poco importantes, alcanzó su pleno desarrollo con la Patrística... Esta era la creencia católica antes de que los escolásticos empezaran a sistematizar las enseñanzas de los Padres. Por lo tanto, poco podía ensancharse en el campo de la enseñanza mariológica de la Iglesia, a no ser que se intentara señalar ciertos detalles que habían pasado por alto los escritores de la Patrística [16].

San Anselmo de Canterbury fue el primero que trató científicamente de doctrinas marianas [17]. Lógicamente éste será el punto de partida de este estudio, que abarca un período de nueve siglos, dividido en tres grandes épocas: medieval, moderna y contemporánea. La primera abarca desde San Anselmo hasta el nacimiento del protestantismo, desde el siglo XII al siglo XVI; la segunda, que va desde el siglo XVI al XIX, empieza con el protestantismo y acaba con la definición dogmática de la Inmaculada; la tercera, del siglo XIX al XX, desde 1854 hasta nuestros días.

MARIOLOGIA MEDIEVAL
(S. XII-XVI)

La mariología científica, en el sentido estricto de la palabra [18], es de origen bastante reciente. No existía en la Edad Media tal como hoy la conocemos, es decir, como una disciplina científica reconocida, como una parte distinta y casi autónoma dentro de la teología [19], y que tiene, durante la Edad

Conceptu Immaculata, ex monumentis omnium saeculorum demonstrata 9 vols. (Nitriae 1873-1881). Contiene unos 25.000 escritos marianos desde los primeros siglos hasta 1880. El contexto de esta colección fue indicado ya por ROSCHINI, *Mariología* ed.2.ª vol.1 (Roma 1947) p.290-291.301-302.304-305. Nuestro croquis debe mucho a ROSCHINI, o.c., vol.1 p.217-305.390-399; ID., *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 (Roma 1953) p.88-95.148-166; a varios estudios publicados en Marian Studies vol.1-4 (Wáshington D. C. 1950-1953), y a las antologías editadas por P. STRÄTER, S. I., *Katholische Marienkunde* vol.1 (Paderborn 1947), y por H. DU MANOIR, S. I., *Maria* vol.1-2 (Paris 1949 y 1952). Para una visión de conjunto es muy útil, después de hecha la revisión, el libro de J. M. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatic* vol.3 (Freiburg im Br. 1882) p.476-479.

[16] B. OTTEN, S. I., *A Manual of the History of Dogmas* vol.2 (S. Louis 1918) p.397.

[17] Para el período desde el siglo VIII a San Anselmo, cf. ROSCHINI, *Mariología* vol.1 p.211-217.390.

[18] Cf. ibid. p.325.396.

[19] ROSCHINI, art. *Mariologia*, en *Enciclopedia Cattolica* vol.8 (Ciudad del Vaticano 1952), s.v. *Maria* col.85: «En los tiempos modernos, consecuentes

Media[20], varias tesis sistemáticamente organizadas y unidas bajo el control de un principio fundamental y varios secundarios[21].

La escolástica expresó sus conclusiones sobre las prerrogativas de Nuestra Señora por medio de sermones y otros discursos, en escritos devotos o ascéticos, en comentarios sobre la Escritura, en cartas que a veces constituían verdaderos opúsculos teológicos y de otras maneras, especialmente en los *Tractos* sobre la encarnación. Hasta los tiempos de San Bernardino de Siena, con su *Tractatus de Virgine*, en el siglo XV, no apareció ningún tratado mariano más o menos sistemático, aunque, naturalmente, esta obra no alcanzó la perfección y la extensión de los escritos mariológicos modernos[22].

Pero debemos añadir que, si bien es cierto que los «amantes de la sabiduría» de aquellos tiempos no consiguieron alcanzar el grado de refinamiento científico, de precisión y de desarrollo que adornan la teología dogmática moderna, ciertamente contribuyeron mucho a la evolución de tales tratados. La escolástica no se contentó con transmitir solamente el depósito de las verdades marianas reveladas y de las reflexiones que sobre ellas había hecho la patrística. Por el contrario, en éste como en otros campos, los teólogos de la Edad Media lucharon con bastante éxito para alcanzar un conocimiento más profundo de las verdades reveladas y para aclararlas y formularlas con más precisión, descubriendo sus relaciones y ramificaciones, armonizándolas y reconciliándolas, reconociendo, planteando y resolviendo nuevos problemas. En una palabra, el misterio de María fue también objeto de la *fides quaerens intellectum*[23] de los escolásticos, y, por tanto, podemos decir que estaban echados los principios de la mariología científica. El impulso inicial lo dio San Anselmo de Canterbury († 1109), no solamente a través de la benéfica influencia ejercida en la teología por este «padre de la escolástica»[24], sino también a través

con muchos estudios positivos y especulativos, guiados por un riguroso método científico, los mariólogos han recibido un impulso que les confiere cierta autonomía». Mientras que los teólogos permanecen en su parte integral, los mariólogos trabajan en tratados, como apéndice del tratado *De Verbo Incarnato*. Cf. ID., *Mariologia* vol.1 p.324-325.

[20] Cf. J. CAROL, O. F. M., *The Mariological Movement in the World To-day*: Marian Studies 1 (1950) 25-26; F. CONNELL, C. SS. R., *Toward a Systematic Treatment of Mariology*: Marian Studies 1 p.56; E. BURKE, C. S. P., *The Beginnings of a Scientific Mariology*: Marian Studies 1 p.117-118; J. A. DE ALDAMA, S. I., *Mariologia*, en *Sacrae Theologiae Summa* vol.3 (Madrid 1950) p.289.

[21] Cf. ibid. p.323-326.338.

[22] Cf. ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 p.151.

[23] Esto no podía ser de otra manera—el misterio de María es inseparable del misterio de Cristo—. Cf. M. MUELLER, O. F. M., *Maria. Ihre geistige Gestalt und Persoenlichkeit in der Theologie des Mittelalters*, en P. STRÄTER, S. I., *Katholische Marienkunde* vol.1 (Paderborn 1947) p.269-271, desarrollando lo que en la vida y en el pensamiento de la Edad Media significa que «Jesús y María sean un concepto singular».

[24] Cf. F. CAYRÉ, A. A., *A Manual of Patrology and History of Theology*;

de sus escritos marianos [25]. Estos son pocos en número, si eliminamos [26] las obras dudosamente atribuidas, y quizá parecen de poca importancia a primera vista; si exceptuamos algunos pasajes de sus obras *Cur Deus homo* y *De conceptu virginali et de originali peccato*, las demás son de carácter devoto, especialmente las tres conocidas «oraciones a Nuestra Señora» [27].

Y, sin embargo, no podemos dejar de reconocer el valor de este santo como mariólogo. Su contribución en un nivel de teología positiva es indiscutible [28]. Podríamos decir, además, que, si profundizamos un poco en nuestro estudio, encontraremos en medio de la oración la huella de un gran teólogo especulativo. El P. Eugenio Burke, en su estudio sobre San Anselmo, ha subrayado en las obras marianas de este autor «la íntima relación que existe entre doctrina y devoción y cómo ambas proceden de una apreciación esencialmente teológica» [29]. Por eso no es difícil descubrir, en potencia, el principio mariológico básico que los teólogos han manejado desde entonces, esto es, que la divina maternidad es el origen de la dignidad y las prerrogativas de María. De este privilegio deduce San Anselmo la pureza de Nuestra Señora, su virginidad, su santidad y su poder de intercesión [30].

En cuanto a la maternidad espiritual de María, San Anselmo se pronunció clara y explícitamente, así como también en la doctrina del papel de María en la distribución de todas las

J. BAINVEL, *Anselme*, en DTC *(Dictionnaire de Théologie Catholique)* vol.1 col.1343 y 1348.

[26] Cf. R. JONES, *Sancti Anselmi Mariologia* (Mundelein 1937); E. BURKE, C. S. P., *The Beginnings of a Scientific Mariology*: Marian Studies 1 (1950) 117-137; ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.217-224. La mariología de San Anselmo ocupa un lugar destacado en el DTC, *Tables générales*, s.v. *Anselme* col.176.

[26] Para un conveniente y acertado catálogo de escritos auténticos de Anselmo y otros mariólogos medievales, cf. ROSCHINI, o.c., p.217; ID., *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 p.88-92.

[27] *Orationes* 50.51.52 (ML 158); aparecen designadas como *Oratione* 5.6.7 en la edición crítica de San Anselmo: *Anselmi Opera omnia*, ed. F. SCHMITT, O. S. B., vol.3 (Edimburgo 1946) p.13-14.15-17.18-25. Cf. A. WILMART, *Les propres corrections de S. Anselme dans sa grande prière à la Vierge Marie*: Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 2 (1930) 189-204.

[28] R. JONES, o.c., p.84: «Vocari potest S. Anselmus magnus doctor marianus, non quidem quia de B. Virgine multa scripsit opera theologica sed quia tanta claritate tantaque vi traditionem de ea protulit. Omnes veritates qua hodie de María docet magisterium ecclesiasticum ipsi fuerunt non tam notiones explicandae accepit et quasi ex re mortua vel dormiente fecit rem vivam et apertam; et deinde theologicos aspectus».

[29] E. BURKE, a.c., p.136, donde el autor puntualiza que un estudio similar podía servir para una mejor comprensión y apreciación de los escritos anteriores, como, por ejemplo, los de Hugo de San Victor y los de San Bernardo.

[30] Cf. ibid. p.121-136. Anselmo exalta la divina maternidad en *De conceptu virginali et de originali peccato*: «Nempe decens erat ut ea puritate, qua maior sub Deo nequit intelligi, Virgo illa niteret, cui Deus Pater unicum Filium... ita dare disponebat» (c.18 en *Opera omnia*, ed. SCHMITT, vol.2 p.150; c.17 en ML 158,451). Después: «Nihil aequale Mariae nihil nisi Deus maius María. Deus Filium suum... dedit Mariae» (*Orat.* 7, en ed. SCHMITT, vol.3 p.21-22; *Orat.* 52 en ML 158,956).

gracias, de tal modo que preparó el camino a los que en el futuro habían de estudiar la mediación de María [31].

Aunque San Anselmo se dio cuenta de que la pureza y santidad de María debían estar en proporción con su dignidad de Madre de Dios, sin embargo, no llegó a darse cuenta lo mismo que otros sabios posteriores de las implicaciones de este principio con respecto a la Inmaculada Concepción. No son suyos los textos que defienden esta doctrina, y, en cambio, hay afirmaciones que no pueden dejar de atribuírsele y que le excluyen de los defensores de esta gloriosa prerrogativa mariana, aunque concediera que Nuestra Señora había sido santificada antes de su nacimiento [32]. Sin embargo, Anselmo tiene el gran mérito de haber ayudado a encontrar la solución final a la controversia sobre la Inmaculada Concepción, y esto a través de sus especulaciones en *Cur Deus homo* y en *De conceptu virginali et de originali peccato* [33], especialmente por su crítica de la tesis agustiniana sobre la transmisión del pecado original [34].

También San Bernardo de Claraval († 1153), influido por la doctrina agustiniana, no admitió que la santidad de María, incomparable en todos los otros aspectos, se extendiera hasta su concepción [35]. En su famosa carta a los canónigos de Lyón

[31] Véase Roschini, *Mariologia* vol.1 p.219, quien enseñó, en sus juicios sobre los escritos de Anselmo que tratan de la parte que tuvo María en nuestra redención, que esta cooperación no podía ser indirecta, remota, mediata en el objetivo de la redención. Cf. J. Carol, O. F. M., *De Corredemptione Beatae Mariae Virginis* (Ciudad del Vaticano 1950) p.153 nota 87.

[32] Cf. Roschini, o.c., p.222-223. La defensa de Anselmo de la Inmaculada Concepción no es admitida por todos; por ejemplo, F. Spadalieri, S. I. *(Anselmus per Eadmerum:* Marianum 5 [1943] 205-219), considera significativo que el anterior privilegio estuviese defendido por tres de los más íntimos amigos del Santo, entre los que se cuenta Eadmero de Canterbury (1124), su amigo y biógrafo. El antiguo *Tractatus de conceptione sanctae Mariae* (ML 159,301-318), atribuido a San Anselmo, es la primera monografía dedicada a la Inmaculada Concepción. Otro escrito de entre los atribuidos a Anselmo es el *De excellentia Virginis Mariae* (ML 159,577-580), notable por su doctrina sobre la realeza de María y testimonio de su asunción corporal. Sobre Eadmero, cf. Roschini, o.c., p.244 (con bibliografía). Para otros escritores benedictinos de los siglos xi y xii, cf. J. Leclercq, O. S.B., *Dévotion et théologie mariales dans le monachisme bénédictin*, en *María*, ed. H. du Manoir, vol.2 p.555-562.

[33] Cf. E. Burke, a.c., p.122-128; A. Gaudel, *Péché originel:* DTC vol.12 col.438-439.

[34] Cf. Gaudel, l.c.; X. le Bachelet, *Immaculée Conception:* DTC vol.7 col.995-1001. De acuerdo con la enseñanza, atribuida a Agustín, de que el pecado original está constituido por la concupiscencia y la privación de la gracia santificante, y se transmite por el hecho de que la generación está ligada con la concupiscencia, la cual excluye una actividad santificadora por parte del Espíritu Santo, cf. J. Leclercq, a.c., p.573. Además, critica la enseñanza de la original doctrina de Anselmo sobre el pecado original en la siguiente conclusión: solamente un nacido de virgen está inmune de pecado original.

[35] Cf. C. Clemencet, *La Mariologie de S. Bernard* (Brignais 1909); B. Haensler, O. Cist., *Die Marienlehre des hl. Bernhard* (Regensburg 1917); D. Nogues, O. C. R., *Mariologie de S. Bernard* (Paris 1935); A. Raugel, *La doctrine mariale de S. Bernard* (Paris 1935); P. Aubron, S. I., *L'oeuvre mariale de S. Bernard* (Paris 1935); Roschini, o.c., vol.1 p.225-235; J. Leclercq, a.c., p.568-574; Dom J. B. Auniord, *Cîteaux et Notre Dame*, en *Maria*, ed. H. du Manoir, vol.2 p.583-613. La mariología de San Bernardo se discute frecuentemente en

admite que Nuestra Señora fuera santificada especialmente, antes de su nacimiento, pero niega, aunque sometiendo su juicio al de la Iglesia en el futuro, que María fuera concebida sin pecado original [36]. Este es el único error que cometió San Bernardo y que oscurece la reputación del más ilustre doctor de María. Por otra parte, la influencia en la historia de la mariología del abad de Claraval a través de los tiempos es incomparable, no sólo en cuanto a la piedad mariana, sino también influyendo sobre los teólogos de Nuestra Señora [37].

Es sorprendente que el abad de Claraval no escribiera mucho sobre Nuestra Señora [38]. Solamente tiene un trabajo explícitamente teológico, la ya mencionada carta a los canónigos de Lyón; el resto de la doctrina mariana de San Bernardo aparece en una docena de sermones, escritos en varias fiestas de la Santísima Virgen, y en cuatro homilías reunidas bajo el título *De laudibus V. Matris*, además del comentario sobre el evangelio del miércoles de témporas de Adviento, conocido por *Missus est*, y algunos otros [39].

Si queremos explicar la gran influencia de San Bernardo, tenemos que buscar otros factores que no sean la cantidad de sus escritos marianos, aunque es innegable que el encanto de su estilo, su fervor y unción ayudan a explicar tal influencia. Nunca mereció el autor el título de «Doctor Melifluo» con más razón que cuando hacía a María objeto de su oratoria. Según dice dom J. Leclercq, éste es el secreto del éxito de San Bernardo y la única base cierta de su reputación como «doctor mariano». Según este sabio benedictino, el abad de Claraval ha sido sobrestimado como teólogo de María: «Bernardo no hizo más que hacerse eco de la doctrina tradicional, corriente en esta época, y apenas contribuyó con doctrina original al desarrollo de la doctrina mariana» [40].

el *Dictionnaire de Théologie Catholique;* cf. las *Tables générales*, s.v. *Bernard (Saint)* col.428.

[36] *Epist.* 174: ML 182,332-336. Los intentos de interpretar a Bernardo como un defensor de la Inmaculada Concepción (cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.232) han sido recogidos por Leclercq (a.c., p.573), con quien J. B. Auniord (a.c.) quiere unirse. Cf. también X. LE BACHELET, *Immaculée Conception:* DTC 7, 1010-1015.

[37] Cf. ROSCHINI, o.c., vol.1 p.227.390-391.

[38] Cf. J. B. AUNIORD, a.c., p.587-590; también J. LECLERCQ, a.c., p.568-569, quien puntúa que pocos de los escritos marianos de Bernardo rehúyen aquellos que quieren reducir su religión a mariolatría y su teología a mariologia. El santo, observa Leclercq, en esta conexión, consideró la maternidad divina en relación y en debida subordinación a su divino Hijo.

[39] *Epist.:* excepto la 174, todas están recogidas en ML 183. Para referencias, cf. AUNIORD, a.c., p.587-590, y ROSCHINI, o.c., vol.1 p.226-235; cf. p.226 para los escritos anteriores dudosamente atribuidos a San Bernardo.

[40] J. LECLERCQ, a.c., en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.574; cf. también las p.568-569, e ID., *Bernard de Clairvaux*, en *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* vol.1 col.1478. Compárese *Une session d'études théologiques sur saint Bernard:* Études vol.27 (1953) 249: Bernard «est davantage l'admirable Docteur de la dévotion mariale qu'à proprement parler le théologien de la Vierge»; en el

Sin embargo, la mayoría de los teólogos, y nos parece un juicio muy estimable, opinan que este gran cantor de María enriqueció considerablemente la ciencia mariológica. Si Bernardo no se dedicó a la especulación, no fue por falta de inteligencia o por no tener un instinto teológico sólido [41]. Se comprende que su mariología sea muy concreta, en forma y en carácter, puesto que tiene su origen en la predicación oral y también porque el santo se adhirió íntimamente a la Biblia y a los Santos Padres [42], deseando conservarse en la más estricta ortodoxia y temeroso de hacer innovaciones. Sin embargo, lo mismo que vimos con San Anselmo, basta profundizar un poco para percibir entrando en acción al teólogo, no sólo competente, sino original. La doctrina mariana de Bernardo es superior a la de sus predecesores por la riqueza y la amplitud de su síntesis y no le falta ni argumentación original, ni precisión, ni explicaciones [43].

Vamos a probar esta aserción fijándonos en que la mariología de San Bernardo se desarrolló bajo el control de ciertos principios, especialmente de dos de ellos unidos: uno, la grandeza de la divina maternidad de María; y el otro, su papel como mediadora entre Dios y los hombres a causa de su unión con el supremo Mediador en la obra de nuestra redención. Con estas prerrogativas están relacionadas la pureza de la Madre del Redentor divino, su santidad, su virginidad y otras virtudes y privilegios [44]. También podemos subrayar que el abad de Claraval no se contentó con defender vigorosamente la asunción de María y su glorificación. Buscó también razones intrínsecas que prueban este privilegio, haciéndola derivar de su integridad y del hecho de que, siendo el cielo nuestra verdadera patria, María nos ha precedido en el camino para desde allí llevarnos con ella y actuar como nuestra abogada [45].

mismo escrito concedió anteriormente «qu'il manque de sens théologique—ou de force de pensée—on s'en rend compte en étudiant sa doctrine si solide, sur le Christ, et l'auteur du traité sur *la Grâce et le libre arbitre* a montré ce dont il était capable».

[41] Como fue concebido por Dumeige, en la nota 40. Cf. también F. Cayré, *Manual of Patrology and History of theology* vol.2 p.430-432.

[42] Especialmente San Ambrosio y San Agustín para el resto de la patrística y otras fuentes usadas por Bernardo, cf. Leclercq, a.c., en *Maria* vol.2 p.587. Para los ortodoxos es una garantía que el trovador de María no permitiese a su ardor llevar hasta los últimos límites de seguridad al dogma. Cf. P. Régamey, O. P., *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie*, nueva ed. (Paris 1946) p.125. El otro aspecto erróneamente atribuido a Bernardo es el que niega la Inmaculada Concepción. Cf. Régamey, o.c., p.125; Leclercq, a.c., en *Maria* vol.2 p.574.

[43] Cf. J. B. Auniord, a.c., en *Maria* vol.2 p.587.612; Régamey, o.c., p.125-126.

[44] Cf. Roschini, *Mariologia* vol.1 p.226-234.

[45] Cf., por ejempla, *In Assumptione B. V. Mariae* serm.1: ML 183,415-417. En conexión con la asunción, San Bernardo abandona naturalmente su alabanza de la realeza de María. Justamente cito este sermón y cualquier otro escrito (ML 183,425.431.436.438).

Finalmente y sobre todo, debemos hacer mención de la principal contribución de San Bernardo a la ciencia mariológica, es decir, a su estudio de la doctrina de la mediación de María, que le valió el título de «Doctor de la Mediación» por excelencia. Considerando solamente un aspecto de sus enseñanzas [46], tan ricas y complejas en esta materia, San Bernardo afirmó de una manera sin precedentes la mediación de María en la distribución de todas las gracias. Hay textos muy conocidos y citados frecuentemente por los papas: María es el «Acueducto» a través del cual nos vienen todas las gracias [47]; Dios «quiso que todo lo obtengamos por medio de María» [48]; «Dios quiso que no nos llegue nada que no haya pasado por las manos de María» [49].

Dom J. Leclercq opina que, cuando se comparan las enseñanzas de Bernardo [50] sobre la mediación de María con las de escritores primitivos, aquélla sobresale más por su vigor que por su precisión [51]; pero, ciertamente, no debemos esperar encontrar en aquella doctrina y en la de sus seguidores, que se extendía por medio de sermones más que en libros teológicos, la precisión y distinciones que hacen los teólogos modernos [52]. San Bernardo hizo bastante con precisar las fórmulas de San Anselmo y otros predecesores, preparando así el camino para que existan esas distinciones y precisiones. Por tanto, creemos que la mariología obtuvo un gran avance en esta época [53].

Pasamos ahora a otro mariólogo de gran importancia [54], San

[46] Cf. AUNIORD, a.c., p.601-608; ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.229-232. Es opinable que Bernardo defendiese la cooperación de María en el objetivo de la redención, y aunque él enseña la maternidad espiritual de María, nunca se refiere a ella «como madre». Indudablemente, el Abad de Claraval evitó esta expresión porque no la encontró ni en San Ambrosio ni en San Agustín (otra cosa a favor de los ortodoxos). Cf. P. MORINEAU, S. M. M., *Comment la doctrine de la maternité spirituelle de Marie s'installe dans la théologie mystique de Saint Bernard:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales (1935) 121-148; RÉGAMEY, o.c., p.125.

[47] *Sermo in Nativitate B. V. Mariae* n.3-5: ML 183,439-440.

[48] *Sermo in Nativitate B. V. Mariae* n.7: ML 183,441.

[49] *In Vigilia Nativitatis Domini* ser.3 n.10: ML 183,100.

[50] J. LECLERCQ, *Bernard de Clairvaux (Saint)*, en *Catholicisme hier, aujourd'hui, demain* vol.1 col.1478.

[51] Otros cistercienses contemporáneos con Bernardo defendieron la mediación de María y la maternidad espiritual. Entre éstos merecen citarse (AUNIORD, a.c., p.614-617; ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.225 y 236-237; DTC, *Tables générales*): S. Guerric, abad de Igny († 1151 ó 1155), cuyos sermones pueden parangonarse con los de San Bernardo: San Amadeo de Lausana († 1159), notable por su excelente testimonio sobre la asunción corporal de Nuestra Señora, del que hace mención Pío XII en la constitución apostólica *Manificentissimus Deus:* Arnoldo de Chartres, abad de Bonneval († 1160), considerado como el primer defensor de la corredención de María (cf. J. CAROL, o.c., p.156); y S. Ailred, abad de Rievaulx († 1166).

[52] Cf. ROSCHINI, o.c., p.237, sobre S. Ailred.

[53] Cf. AUNIORD, a.c., p.605; 603 nota 78; E. DRUWÉ, S. I., *La médiation universelle de Marie*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.547 y 549.

[54] Entre las figuras más destacadas mencionamos a Alejandro de Neckam († 1217), de gran significación en la controversia sobre la Concepción Inmaculada. Cf. X. LE BACHELET, *Immaculée Conception:* DTC 7,1037-1041.1068-1069.

Antonio de Padua († 1231)[55]. Este santo tiene otros méritos que han oscurecido el hecho de que el famoso taumaturgo y predicador era, además, «un notable teólogo dedicado a la investigación dogmática», hasta que el papa Pío XII nos lo hizo recordar al proclamar al santo franciscano, doctor de la Iglesia universal[56]. El «Doctor Evangélico» podría muy bien ser llamado «Doctor Mariano», en pie de igualdad con San Bernardo.

Ciertamente, San Antonio siguió a aquél, pero sus enseñanzas marianas «no sólo son un eco del pasado, sino también una antorcha que ilumina el futuro». No sólo afirmó todo lo que se creía hasta entonces; se anticipó también a sentar las bases de doctrinas que, siglos más tarde, serían definidas como dogma o aceptadas normalmente, por ejemplo, la Asunción y, quizá, la Inmaculada Concepción[57].

También la mariología de San Antonio aparece principalmente en forma de sermones[58], pero sus discursos están llenos de una precisión teológica tan grande que puede derivarse de ellos un verdadero y completo tratado de teología mariana[59].

El principio más importante en su mariología es la divina maternidad de María y el nacimiento virginal del Salvador. Alrededor de ellos gira todo lo demás, bien como prerrogativas anteriores a su divina maternidad o como consecuencias de ella. Del primer grupo serían la plenitud de gracia de María, su perpetua virginidad y, posiblemente, su inmaculada concepción. Entre los del segundo, es decir, las prerrogativas que son consecuencia de la maternidad divina, San Antonio subraya la asunción en cuerpo y alma a los cielos y su glorificación como reina de los ángeles y de los santos, su cooperación en la redención de la humanidad, su posición de intermediaria en la distribución de las gracias y otras[60].

Se ha discutido mucho si el Doctor Evangélico enseñó claramente el misterio de la Inmaculada Concepción. Lo que es

[55] Cf. H. HUBER, O. F. M. Conv., *The Mariology of St. Anthony of Padua*, en *Proceedings of First Franciscan National Marian Congress* (Studia Mariana, cura 268); G. ROSCHINI, *La Mariologia di Sant'Antonio da Padova*: Marianum 8 (1946) 16-17; L. DI FONZO, O. F. M. Conv., *La Mariologia di Sant'Antonio*, en el simposio *S. Antonio Dottore della Chiesa* (Ciudad del Vaticano 1947) p.85-122; B. COSTA, O. F. M. Conv., *La Mariologia di S. Antonio da Padova* (Padova 1950). El resto de obras en torno a este tema, citadas en H. HUBER, a.c., p.266-268.

[56] Cf. Pío XII, *Exulta Lusitania felix* (16 enero 1946): AAS 38 (1946) 200-204.

[57] Cf. HUBER, a.c., p.189-206.

[58] Ocho sermones sobre la B. Virgen, con escogido material, y otros sermones, especialmente de los que pronunciaba en los sábados y en las fiestas principales de Nuestro Señor. Cf. HUBER, a.c., p.189-190; A. LOCATELLI, *S. Antonio Patavini Thaumaturgi Inclinati Sermones Dominicales et in Solemnitatibus* (Padua 1895); selección representativa en L. GUIDALDI, O. F. M. Conv., *Il Pensiero Mariano di S. Antonio di Padua* (Padua 1938).

[59] Cf. HUBER, a.c., p.190.206.207.

[60] Cf. ibid. p.206.

cierto es que nunca lo negó y, por lo menos, estaba favorablemente predispuesto con respecto a esta doctrina [61]. En cuanto a la Asunción, recordemos que Pío XII, en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*, dice que San Antonio «ocupa un puesto de privilegio entre los que atestiguaron esa verdad». También se distinguió en la solidez de su enseñanza sobre María como corredentora, Madre espiritual de los hombres y Mediadora en la distribución de todas las gracias, temas estos en los que San Antonio parece haberse adelantado a su propio tiempo [62].

Los autores que hemos estudiado hasta ahora en este resumen de mariología medieval, Anselmo, Bernardo y Antonio, nos presentan la doctrina mariana unida a lo devocional, en una especie de simbiosis [63], y, aunque esto es muy provechoso, nuestro mayor interés se centra en un estudio de la materia más formalmente teológico. Esta modalidad no se da hasta que aparecen las grandes lumbreras del escolasticismo, entre las que destaca San Buenaventura († 1274) [64].

El Doctor Seráfico expresó su pensamiento mariano no solamente con su oratoria, en sus 27 sermones sobre la Santísima Virgen, sermones en la fiesta de Epifanía y en la de Navidad y en la *Collatio sexta de donis Spiritus Santi*, sino también en sus *Comentarios sobre el Evangelio de San Lucas*, en su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* y en el *Breviloquio* [65].

Se caracteriza este escritor por sus precauciones y cautelas al escribir sobre Nuestra Señora. San Buenaventura no cedía, y, sin embargo, al mismo tiempo, se preocupaba mucho de no alabar sin fundamento a aquella que no tiene necesidad de alabanzas dudosas [66].

[61] Cf. ibid. p.215-225. Para la opinión contraria véase el libro de C. M. ROMERI, O. F. M., *De Immaculata Conceptione B. M. Virginis apud S. Antonium Patavinum* (Roma 1939).

[62] Cf. HUBER, a.c., p.241-246.264.

[63] Para información sobre otros muchos autores del siglo XII y principios del XIII que hablan y escriben de María, cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.237-241; y un interesante artículo sobre la devoción a María en varias órdenes y congregaciones religiosas, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.547-906; por ejemplo, p.617-622.686-693.718-720. Como representante del clero secular nombramos a Ricardo de San Lorenzo († 245), autor del *Mariale* o *Tractatus de laudibus beatae Mariae Virginis*, que durante varios siglos se atribuyó a San Alberto Magno, quien estudia el estado de la cuestión como un modo de obtener una visión de Nuestra Señora y de sus prerrogativas principales. Cf. ROSCHINI, o.c., vol.1 p.240-241; J. CAROL, *De Corredemptione B. V. Mariae* p.161 nota 106.

[64] Cf. E. CHIETTINI, O. F. M., *Mariologia S. Bonaventurae* (Sibenici-Romae 1942); L. DI FONZO, O. F. M. Conv., *Doctrina S. Bonaventurae de universali Mediatione B. Virginis Mariae* (Roma 1938); ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.241-245 (escritos complementarios, p.241 nota 1), y en J. CAROL, *De corredemptione Beatae Virginis Mariae* p.162 nota 110.

[65] Cf. ROSCHINI, o.c., vol.1 p.242, para un estudio de los trabajos marianos de San Buenaventura y para una lista de los trabajos que ilegítimamente se le atribuyen.

[66] Cf. *Sent.* 3 d.3 p.1 q.2 ad 3, y d.4 a.3 q.3, en *Opera omnia* (ed. Ad Claras Aquas 1882-1902) vol.3, 68 y 115.

El principio dominante en la mariología de Buenaventura es también doble: la divina maternidad de Nuestra Señora y su asociación con Cristo en la obra de nuestra redención. De esta doble fuente se derivan todas las demás prerrogativas y privilegios de María, como, por ejemplo, su plenitud de gracia y de virtud, el estar libre de todo pecado personal, e incluso su asunción a los cielos [67].

La influencia de San Bernardo—su fuente de inspiración, al que cita unas cuatrocientas veces—y también su precaución personal hicieron que San Buenaventura no se diera cuenta del papel trascendente de María como Madre del Redentor, que pedía su completa preservación del pecado original más bien que una sencilia santificación antes de nacer. Pero, si bien es cierto que se contaba entre los oponentes a la doctrina de la Inmaculada, por pensar que su punto de vista [68] era «el más común, el más razonable y el más seguro», sin embargo, no atacó a los defensores de esta doctrina [69]. Por el contrario, puede decirse, incluso, que San Buenaventura empujó el avance de la doctrina de la Inmaculada Concepción hacia la victoria final, al admitir que el alma de María pudo ser redimida desde el primer momento de su creación [70].

Ya hemos dicho que el Doctor Seráfico escribió sobre la asociación de Cristo y María en la redención del mundo, y de aquí su nombre participa del título de San Bernardo «Doctor de la Mediación» [71]: la Santísima Virgen es Mediadora entre nosotros y Cristo como Cristo es Mediador entre el hombre y Dios [72].

San Buenaventura afirma la participación personal de María en el sacrificio de su divino Hijo y sus consecuencias, aunque no está clara la naturaleza de sus enseñanzas acerca de la extensión de la cooperación de María en la redención objetiva [73]. Sea como fuere, se cita la maternidad espiritual de Nuestra Señora de muy diversas maneras, como podemos ver en el siguiente texto, en el que se declara explícitamente que María es «no sólo la Madre física de Dios, sino también la Madre

[67] Cf. ROSCHINI, o.c., vol.1 p.242-243.

[68] Cf. *Sent.* 3 d.3 p.1 a.1 q.2.

[69] Cf. BALIC, *De regula fundamentali Theologiae Marianae Scotisticae* (Sibenici 1938) p.6, citado en ROSCHINI, o.c., vol.1 p.243.

[70] Cf. *Sent.* 3 d.3 p.1 a.1 q.2; cf. X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*: DTC 7,1047-1048; J. DE DIEU, O. F. M. CONV., *Le culte marial chez les Fils de Saint Françoise d'Assise*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.788-789; ROSCHINI, *Mariologia* vol.2 p.2.ª (Roma 1948) p.56.

[71] Cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.243-244.

[72] *Sent.* 3 d.3 p.1 a.1; *Opera omnia* vol.3 p.67.

[73] Cf. J. DE DIEU, a.c., en *Maria* vol.2 p.789-791; J. CAROL, *De Corredemptione Beatae Mariae Virginis* p.162-164.

espiritual de los hombres [74]. Otros pasajes contienen expresiones por las que se demuestra la parte que tomó María en la redención subjetiva y su papel de intercesora [75], así como su asociación con Cristo en la distribución actual de todas las gracias [76]. Podemos, pues, decir con verdad que San Buenaventura es «Doctor de la Mediación» [77].

Pasemos ahora a San Alberto Magno († 1280) [78], que puede muy bien ser llamado con el mismo título que San Bernardo y San Buenaventura. En sus escritos marianos aparece una y otra vez la palabra «Mediadora» o alguno de sus equivalentes [79]. Sólo cuando habla de la Eucaristía lo hace más detenidamente o con mayor predilección que cuando habla de Nuestra Señora. Especialmente subraya su intervención en la economía de la redención [80]. Sus trabajos abarcan el enciclopédico *Mariale super «Missus est»* [81], el *Compendium super Ave Maria* y más de doce sermones marianos. Por otra parte, también está expuesta esta doctrina a lo largo de sus comentarios sobre la Escritura, especialmente sobre el Evangelio de San Lucas, y de igual modo en las obras teológicas, tales como el *Comentario sobre las Sentencias* (?), la *Summa de Incarnatione* y el tratado *De natura boni* [82]. En una palabra, San Alberto aprovechó todas las ocasiones para expresar su amor y devoción a la Madre de Dios y de los hombres, escribiendo más sobre mariología que ningún otro teólogo de su tiempo [83].

[74] *Serm.* 2, *In Pentec.* n.4.

[75] «Hacemos tres invocaciones, a Cristo, al Espíritu Santo y a la Virgen. El primero satisface por nosotros, el segundo ruega por nosotros, el tercero intercede por nosotros» (*In Io* c.14, en *Opera omnia* vol.6 p.303).

[76] Por ejemplo, repite San Bernardo: «Todas la gracias pasan por manos de María» (*Serm.* 4, *De Annuntiatione B. M. V.*, en *Opera omnia* vol.9 p.673).

[77] La reputación de San Buenaventura se restablece al afirmar que él no es el autor del *Speculum B. M. V. (seu Expositio salutationes angelicae)*, el cual parece ser escrito por un franciscano, Conrado de Sajonia (1279). Este delicioso y profundo trabajo—un comentario sobre Santa María—es un compendio de cuestiones mariológicas sobre la función medianera de Nuestra Señora. Cf. Roschini, *Mariologia* vol.1 p.251-252; J. de Dieu, a.c., en *Maria*, ed. H. du Manoir, vol.2 p.790.

[78] Cf. M. A. Genevois, O. P., *Bible mariale et mariologie de St. Albert le Grand* (Saint-Maximin 1934); M. M. Desmarais, O. P., *St. Albert le Grand, docteur de la médiation mariale* (París-Ottawa 1935); J. Bittremieux, *S. Albertus Magnus Ecclesiae Doctor, praestantissimus Mariologus:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 10 (1933) 217-231; M. Cordovani, O. P., *La Mariologia di S. Alberto Magno:* Angelicum 9 (1932) 203-212; Roschini, *Mariologia* vol.1 p.252-261. Para otros artículos, cf. Roschini, p.252 nota 1, y DTC, *Tables générales*, s. v. *Albert le Grand* col.67-68.

[79] Cf. Desmarais, o.c., p.135.

[80] Cf. H. Wilms, O. P., *Albert der Grosse* (München, Verlag J. Koesel F. Pustet, n. d.) p.178-180.

[81] Este trabajo (en *Alberti Magni Opera omnia*, edit. Borgnet, vol.37,1-362) no se confundió con el *Mariale* de Ricardo de San Lorenzo (cf. supra, nota 63; El *Mariale* trabajo espúreo está también en Borgnet, vol.36).

[82] Sobre los auténticos escritos mariológicos de San Alberto Magno, cf. Roschini, o.c., vol.1 p.252-253; Desmarais, o.c., p.148-167; P. Meersseman, O. P., *Introductio in opera omnia B. Alberti Magni, O. P.* (Brugis, apud C. Beyaert, n. d.) 118-121; M. A. Genevois, O. P., *La Mariologie de Saint Albert-le-Grand:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales (1935) 27-51.

[83] Cf. M. Grabmann, en Wilms, o.c., p.178.

No es menos admirable la calidad de este trabajo tan extenso. Su estilo es siempre claro, casi siempre doctrinalmente sólido, frecuentemente profundo, y se distingue, además, por la gran variedad de problemas marianos que trata y por una cierta tendencia hacia la síntesis, la sistematización y otras funciones propias de la mariología [84] científica. Conviene notar que el argumento de San Alberto en defensa de la asunción de María a los cielos se cita con una alabanza especial en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus.*

Indudablemente hay zonas menos claras en el campo de su mariología, y entre ellas la exageración al hablar del conocimiento que tenía Nuestra Señora [85]. Lo mismo que San Agustín, San Anselmo y todos los escolásticos, también San Alberto reconocía que había en María una plenitud de gracia, de pureza y de virtud solamente inferiores a la de Cristo [86], y, sin embargo, no llegó a darse cuenta de que, por el hecho de su misión y dignidad singulares, la Madre de Dios debió ser preservada de pecado original [87]. Influido por la autoridad de Bernardo de Claraval y por la tesis agustiniana de la transmisión del pecado original, San Alberto solamente admitió la santificación de María antes de su nacimiento [88].

La excelencia de la doctrina mariana de San Alberto hace pasar a segundo lugar sus equivocaciones, especialmente cuando trata de la parte que tomó la Santísima Virgen en la obra de nuestra redención.

[84] Cf. GENEVOIS, a.c., en Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (1935) 47 nota 1, y p.50-51, considerando la contribución de San Alberto a la evolución del método teológico; cf. también E. LAJEUNIE, O. P., *Quelques aspects de la théologie mariale actuelle:* Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (1935) 55-59; CORDOVANI, a.c., en Angelicum 9 (1932) 210-212; BITTREMIEUX, a.c., en Eph. Theol. Lov. 10 (1933) 218-219.229-231.

[85] Cf. *Mariale* q.96-111; ROSCHINI, o.c., vol.1 p.261.

[86] *De bono* tr.3 q.3 a.9 sol. (*Alberti Magni Opera omnia*, cura B. GEYER, vol.28 [huius editionis numerus currens 1], Monasterii Westfalorum 1951, n.302): «Impium est non credere virginitatem et munditiam gloriosae et sanctae theotocos omnem creaturae munditiam excellere in quattuor... Primum est liberatio ab immundante, quod est peccatum, de quo dicit Augustinus (*De nat. et gratia* c.36 n.42: ML 44,267), quod cum de peccatis agitur, nullam de beata virgine vult haberi quaestionem propter honorem Filii eius, domini nostri Iesu Christi. Aliud est quantum ad immunitatem fomitis et incentivi ad libidinem quia fomes penitus fuit in ea exstinctus. Et haec duo plenius notata sunt in quaestione *De sanctificatus in utero.* Tertium est purita virgineae mentis in omni cogitatu, verbo et opere ipsius... Quartum autem est sacramentum perpetuae gratiae in corde et in corpore...». *Mariale* q.32 (*Opera omnia*, ed. BORGNET, vol.37 [Parisiis 1908] p.69): «Nulla alia creatura plena est gratia susceptive praeter beatam Virginem, quae sola tantum accepit, quod pura creatura recipere plus non potuit». Cf. BITTREMIEUX, a.c., en Eph. Theol. Lov. 10 (1933) 220-222.

[87] *Postilla super Isaiam* c.11,1 (*Opera omnia*, cura B. GEYER, vol.19 [huius editionis numerus currens 2], Monasterii Westfalorum 1952, p.162 v.76-78): «Mater (Maria) enim, quamvis in originali peccato concepta sit, tamen ante nativitatem mundata ad rectitudinem deducta est». Cf. también *In Sent.* 3 d.3 a.5.8; *Mariale* q.163,3.

[88] Cf. GENEVOIS, a.c., en Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (1935) 37-38.47-48; LAJEUNIE, a.c., en Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (1935) 59-61; X. LE BACHELET, *Immaculée Conception:* DTC 7,1044-1045.

El «secretario y escribiente de María» estudia con particular cuidado su papel de mediadora, aunque sea cierto, según M. A. Genevois, que esta doctrina ocupa un lugar secundario en la mariología [89] de San Alberto. Lo más esencial de «todas las especulaciones teológicas» sobre la mediación de María [90] está disperso por sus obras. Alberto Magno parece haber superado a todos sus predecesores y contemporáneos en explicar la cooperación íntima y formal de María en el objetivo de la redención [91]. También es muy clara su doctrina sobre la maternidad espiritual y su mediación en la regeneración espiritual del género humano [92]. No es menos explícito cuando enseña que María es mediadora por su participación en la distribución de todas las gracias [93].

Pasemos de San Alberto a su ilustre discípulo Santo Tomás de Aquino († 1274) [94]. No encontramos en él ni la exuberancia de su maestro ni las cálidas efusiones de su amigo San Buenaventura. En los escritos del *Doctor Communis* resalta la sencillez y la sobriedad [95].

Porque, a pesar de su gran devoción personal a Nuestra Señora [96], y reconociendo que su dignidad, casi infinita, de Madre de Dios la levanta por encima de los ángeles y le da derecho a un culto especial llamado *hiperdulía* [97], Santo Tomás parece haber escrito con más profusión sobre los ángeles que sobre su Reina [98]. El Doctor Angélico no solamente pasó

[89] Cf. GENEVOIS, a.c., p.45-46.

[90] DESMARAIS, o.c., p.146. Para un resumen de la doctrina de San Alberto sobre la mediación de María, cf. ibid. p.135-147; BITTREMIEUX, a.c., en Eph. Theol. Lov. 10 (1933) 222-227; ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.225-259.

[91] Cf. BITTREMIEUX, a.c., p.223; CORDOVANI. a.c.: Angelicum 9 (1932) 207-208; J. CAROL, *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae* p.164-167.198.

[92] *Postilla super Isaiam* c.11,1 (*Opera omnia*, cura B. GEYER, vol.19 p.163 v.22-24): «Mater (Maria) enim figura est ecclesiae castis visceribus concipiens et pariens, natus autem figura regeneratorum». María es la «madre de la regeneración», la «madre espiritual de todo el género humano», la «madre de todos los cristianos», etc. Cf. *Mariale* q.11.29.36.43.145.148.150.166; DESMARAIS, o.c, p.128-132; W. O'CONNOR, *The Spiritual Maternity of Our Lady in Tradition*: Marian Studies 3 (1952) 161-163.

[93] Véase *Mariale* q.29.51.146.147.164; ROSCHINI, o.c., vol.1 p.257-258; BITTREMIEUX, a.c., en Eph. Theol. Lov. 10 (1933) 225-227; DESMARAIS, o.c., p.80-114; H. WILMS, *Albert der Grosse* p.179.

[94] Cf. F. MORGOTT, *Die Mariologie des hl. Thomas von Aquin* (Freiburg im Br. 1878); G. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.245-251; ID., *La Mariologia di S. Tommaso* (Roma 1950); cf. p.25-33 para una bibliografía completa.

[95] Cf. A. DUVAL, O. P., *La dévotion mariale dans l'Ordre des Frères prêcheurs*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.753-754; MORGOTT, o.c., p.3-4; ROSCHINI, *La Mariologia de S. Tommaso* p.34-35.

[96] Cf. DUVAL, a.c., p.753-754; ROSCHINI, o.c., p.14-15; MORGOTT, o.c., p.3.

[97] Cf. *S. Th.* 1 q.25 a.6 ad 4; 3 q.30 a.2 ad 1; q.25 a.5c; 2-2 q.103 a.4 ad 2.

[98] Santo Tomás trató de los ángeles *ex professo* en un tratado especial, *De substantiis separatis*, y en *S. Th.* 1 q.50-64.106-114; *S. c. Gentiles* l.2 c.91-101; l.3 c.80.103.105-110. Este tratado le valió al Santo el título de «Doctor Angélico». Cf. F. CAYRÉ, *Manual of Patrology and History of Theology* vol.2 p.594. La revelación tiene cabida en el «Index tertius» de la *Summa Theologica*: 356 sobre los *ángeles*, 39 sobre *María*. Suárez anotó y corrigió la desproporción del tratado escolástico de los ángeles y de su Reina (cf. *De mysteriis vitae Christi* pref. n.2: *Opera omnia*, ed. Vivès, vol.19 [Parisiis 1860] p.1-2).

por alto muchos de los problemas de segundo orden que ocupan una buena parte de la mariología de San Alberto; aún más, no nos ha dejado doctrina separada sobre problemas mayores, tales como los que se refieren a la mediación [99]. Sus enseñanzas marianas se encuentran principalmente: *S. Th.* 3 q.27-35; *Sent.* 3 d.3-4; *S. c. Gentiles* l.4 q.45; *Compendium Theologiae* p.1.ª c.221-285; *Expositio salutationis angelicae* y en varios sermones marianos [100].

En cuanto a su estilo y presentación, el *Adoro te*, o más bien *Oro te devote*, y el *Pange lingua* demuestran suficientemente su fuerza de expresión poética; y, sin embargo, cuando Santo Tomás tomaba como tema a Nuestra Señora, incluso en los sermones, evitaba el lenguaje ardiente, la riqueza de imágenes y de expresión de un Bernardo, un Antonio, un Buenaventura o un Alberto [101].

A pesar de todo, el Doctor Angélico está considerado entre los mejores doctores marianos, y con mucha razón [102]. El dio a la teología su *statut véritablement scientifique* [103], puso también los fundamentos para la construcción de una mariología puramente científica, al mismo tiempo positiva y especulativa [104]. La contribución de Santo Tomás a la ciencia mariológica es la profundidad, la solidez, ya que no la extensión; con preferencia utiliza frases elaboradas y conceptos claros y precisos, más bien que imágenes atrayentes y metáforas ambiguas.

Dio una forma disciplinada a las enseñanzas tradicionales

[99] Cf. Roschini, *La Mariologia di S. Tommaso* p.164-191; Id., *Mariologia* vol.1 p.248-249; R. Bernard, O. P., *La maternité spirituelle de Marie et la pensée de Saint Thomas* (en Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mariales [1935] p.89-90): «Je ne vais pas essayer de dire comment saint Thomas a traité de la maternité spirituelle de Marie, pour la bonne raison qu'il n'en a pas traité, si ce n'est pas quelques réflexions incidentes, pas très nombreuses». Cf. también J. Carol, *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae* p.168-169. Santo Tomás de Aquino habla de la realeza de María; cf. Roschini, *La Mariologia di S. Tommaso* p.192. La asunción de Nuestra Señora es otro de los temas con los que Santo Tomás no se enfrenta directamente, aunque, como Pío XII anota en la *Munificentissimus Deus*, tuvo ocasión para sostener y defender esta verdad: *S. Th.* 3 q.27 a.1; q.83 a.5 ad 8; *Expositio salutationis angelicae*; *In Symb. Apostolorum expositio* a.5; *In IV Sent.* d.12 q.1 a.3 sol.3; d.43 q.1 a.3 sol.1.2.

[100] Hay incidentalmente un tratado de María en la *Summa Theologica* y en el comentario a las *Sentencias*. Santo Tomás trató la divina maternidad en 21 ocasiones en sus comentarios sobre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Para un inventario detallado de pasajes marianos en Santo Tomás, véase Roschini, *La Mariologia di S.Tommaso* p.15-22; cf. p.23-24 para la vindicación de la autenticidad la *Expositio salutationis angelicae*.

[101] Cf. Roschini, *La Mariologia di S. Tommaso* p.34.

[102] Cf. ibid. p.13-14.34-35; Morgott, o.c., p.2-5; Duval, a.c., en *Maria*, ed. H. du Manoir, vol.2 p.754; E. Hugon, O. P., *S. Thomae doctrina de B. M. V. Mediatrice omnium gratiarum*: Xenia Thomistica 2 (1925) p.540: «Concludimus Angelicum, licet non singula explicite expenderit, statuisse firma ac solida Mariologiae fundamenta...»

[103] Cf. M. A. Genevois, a.c., en Bull. de la Soc. Franç. de Ét. Mar. (1935) 50.

[104] La reputación de Santo Tomás como teólogo especulativo no debía llevarnos a oscurecer todo lo que concierne a su teología positiva, a su mariología y a otras muchas cosas. Cf. Roschini, *La Mariologia di S. Tommaso* p.37-39; R. Bernard, a.c., en Bull. de la Soc. Franç. de Ét. Mar. (1935) 91-92.

sobre la Madre de Dios y se esforzó por relacionar estas enseñanzas con la totalidad de la revelación, orientando así más exactamente las reflexiones teológicas que siguieron y abriendo nuevas perspectivas. Su método, principios y deducciones han guiado e inspirado los trabajos de sus sucesores en la mariología. A pesar de las omisiones en la *S. Th.* 3 q.27-35, que, por otra parte, se pueden explicar satisfactoriamente [105], la doctrina que contiene ha formado el núcleo primitivo de un tratado mariano especial: *De B. Virgine;* tratado que, estudiado posteriormente por Suárez, había de constituir uno de los mayores avances de la mariología [106].

Santo Tomás, como mariólogo, se distingue especialmente como «Doctor de la divina Maternidad», porque trató de este dogma de un modo científico y exhaustivo, como nadie lo ha hecho después de él [107]. La maternidad divina es el punto central de su mariología, del cual se derivan la incomparable dignidad de la Santísima Virgen, su plenitud de gracia y todas las demás prerrogativas y privilegios marianos de los que Santo Tomás escribió [108].

Es una pena que creyera necesario excluir de entre estos privilegios el de la Inmaculada Concepción [109]: «La Santísima Virgen contrajo el pecado original, sin duda ninguna, pero se vio libre de él antes de su nacimiento» [110]. El Doctor Angélico partía de la base de la universalidad de la redención [111], según una frase de San Alberto Magno, en la que él, sin embargo, no había insistido demasiado. «Si María hubiera sido concebida sin pecado original—escribió Santo Tomás—, ella no habría sido redimida por Cristo y, por tanto, éste no sería el Redentor universal de los hombres, lo cual disminuye su dignidad» [112].

[105] Cf. ROSCHINI, o.c., p.167-168.

[106] Cf. J. ALDAMA, *Mariologia*, en *Sacrae Theologiae Summa* vol.3 (Madrid 1950) p.289.

[107] Cf. ROSCHINI, o.c., p.117-162.

[108] Cf. MORGOTT, o.c., p.5. En efecto, la divina maternidad operó como el principio primario de la mariología del Doctor Angélico. Roschini afirma que el principio primario mariano en Santo Tomás fue la divina maternidad considerada en concreto, como es, como históricamente verificada, de la cual se deriva no solamente la maternidad física de Cristo, sino también la maternidad espiritual de los hombres. El principio podríamos formularlo en «la maternidad universal de María». Esta posición supone el comentario de Roschini (o.c., p.164-191) para interpretar la postura del Doctor Angélico sobre la mediación de María.

[109] ROSCHINI (o.c., p.193-237) refutó a aquellos que enseñan que Santo Tomás no fue contrario a la Inmaculada Concepción.

[110] *S. Th.* 3 q.27 a.2 ad 2; cf. q.27 a.1-2; *Comp. Theologiae* p.1.ª c.224, etc. Santo Tomás sostiene que la santificación de María se produjo en el seno «cito post conceptionem, et animae infusionem» *(Quodl.* 6 q.5 a.7). Cf. ROSCHINI, o.c., p.228-229.

[111] Cf. M. A. GENEVOIS, a.c., en Bull. de la Soc. Franç. de Ét. Mar. (1935) 48.

[112] *Comp. Theologiae* p.1 c.224.

De este modo, el genio del Doctor Angélico no se remontó hasta la idea de una redención que puede no solamente liberar del pecado, sino también preservar al alma de contraer la culpabilidad del pecado original; una forma de redención aún más sublime y que no sólo no disminuye la dignidad de Cristo como Redentor universal [113], sino que la eleva. Por otra parte, debemos reconocer que Santo Tomás contribuyó mucho a encontrar la solución final de esta controversia, purgando la idea de la Inmaculada Concepción de ciertos elementos falsos, aclarando las conclusiones al estudiar las objeciones posibles contra esta doctrina y dando un amplio margen a poderosos argumentos en favor, por lo menos, de una santificación especial de María antes de su nacimiento, argumentos todos que se pueden adaptar fácilmente a la Inmaculada Concepción [114].

No podemos por menos de mencionar también a Juan Duns Escoto († 1308) [115]. No es fácil negarle el título de *Doctor Marianus*, aunque su fama no descansa en ninguna gran contribución especial a la ciencia de María, sino más bien al papel único que desempeñó en el desarrollo del dogma de la Inmaculada [116].

Ya veremos cómo hubo otros teólogos antes que Escoto que defendieron ese glorioso privilegio de la Santísima Virgen, incluso en París, el centro de los «maculistas». Pero el Doctor Sutil supo encontrar una solución brillante a las dificultades teológicas que se oponían a esta doctrina [117]. En Oxford

[113] Pío XI en la *Ineffabilis Deus* (8 dic. 1854): «Omnes pariter norunt quantopere solliciti fuerint sacrorum antistites... profiteri, sanctissimam Dei Genitricem Virginem Mariam, ob praevisa Christi Domini Redemptoris merita, numquam originali subiacuisse peccato, sed praeservatam omnino fuisse ab originalis labe, et idcirco sublimiori modo redemptam» (*Le Encicliche Mariane*, ed. A. TONDINI [Roma 1950] p.40).

[114] Cf. E. DANDER, S. I., *Mariologia*, en J. LERCHER, S. I., *Institutiones Theol. Dogm.* vol.3 ed.3.ª corregida (Oeniponte 1942) n.305; ROSCHINI, o.c., p.236-237; F. CAYRÉ, *Manual of Patrology and History of Theology* vol.2 p.627. Cf. X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*: DTC 7,1050-1060.

[115] Cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.263-265; vol.2-2 ed.2.ª (Roma 1948) p.65-69; P. RAYMOND, O. F. M. Cap., *Duns Scot*: DTC 4,1896-1898; X. LE BACHELET, *Immaculée Conception*: DTC 7,1073-1078; J. DE DIEU, a.c., en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.794-797. Otras obras citadas en ROSCHINI, o.c., vol.1 p.263 nota 1. La doctrina mariana de Escoto está contenida en su *Comentario sobre las Sentencias*, escrito en Oxford (*Opus Oxoniense*), resumido y completado en París (*Reportata Parisiensia*); una edición crítica de los pasajes más interesantes ha sido hecha por C. BALIC, O. F. M., *Ioannis Duns Scoti... Theologiae Marianae elementa* (Sibenici 1933).

[116] Las cuestiones marianas tratadas *ex professo* por Escoto son: la inmaculada concepción de María; los desposorios con San José (perpetua virginidad); la divina maternidad, tratada muy originalmente; la real filiación de Cristo en relación a María. Cf. RAYMOND, a.c., col.1896-1898; B. MERKELBACH, O. P., comenta a BALIC, o.c., en Angelicum 12 (1935) 408-409; BALIC, *La prédestination de la très Sainte Vierge dans la doctrine de Jean Duns Scot*: La France Franciscaine 19 (1936) 114-158; CAROL, *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae...* p.170.

[117] Cf. X. LE BACHELET, a.c., col.1073-1083; F. CAYRÉ, *Manual of Patrology* 2,657-658; MERKELBACH, a.c., p.409 da a Escoto el sobrenombre de *Doctor Immaculatae Conceptionis*; ROSCHINI, o.c., 1,264-265, y 2-2,68-69, expone las reglas del Doctor Sutil para aclarar la doctrina que había sido desorbitada.

como en París (1307) insistió sobre todo, y fue decisiva su distinción entre lo que se llamó la redención «liberativa» y, en el caso de María, la «preservativa», al mismo tiempo que sostenía que la preservación de María del pecado original era una manera de redención más sublime, y que, por tanto, no solamente no disminuía, sino que ensalzaba la dignidad de Cristo como Redentor [118]. En Oxford, Escoto había asegurado no solamente la posibilidad especulativa de la Concepción Inmaculada [119], sino también su actualidad. Ya en París escribió con más cautela sobre este último punto, lo que puede atribuirse quizá a deferencia por su parte hacia los oponentes a esa doctrina, que eran entonces tan numerosos en París y contaban con el apoyo de hombres de la autoridad de Anselmo, Bernardo, Buenaventura y Tomás de Aquino [120]. Hay una anécdota según la cual el Doctor Sutil defendió la Inmaculada Concepción victoriosamente en una disputa pública ante la Universidad de París. Ciertamente hay en ello algo de verdad, aunque oculta bajo los añadidos de la leyenda [121].

Hemos rendido tributo a las grandes figuras de la mariología medieval y ahora haremos breve mención de otros estudiosos que contribuyeron a la ciencia mariológica [122] en este período. No podemos olvidar a otras figuras de la Universidad de Oxford, que, al defender la doctrina de la Inmaculada Concepción, prepararon el camino a las conclusiones de Duns Escoto. Entre éstos está Alejandro de Neckam († 1217), monje cisterciense, y Roberto Grosseteste, del clero secular, que murió en 1253, siendo obispo de Lincoln [123]. Es posible que las lecciones que este último dio en la Universidad a los hijos de San Francisco de Asís fueran el fundamento de la enseñanza tradicional de los teólogos franciscanos sobre la Inmaculada

[118] Cf. *In 4 Sent.* l.3 d.3 q.1; en BALIC, o.c., 20-43 *(Opus Oxon.)* 45-54 *(Report. Par.)*.

[119] Cf. X. LE BACHELET, a.c., col.1075.

[120] Cf. ibid. col.1076. Roschini (o.c., vol.1 p.265 nota 1) rechaza esta explicación. El anota además (p.265) que el opúsculo conocido por *Theoremata* niega la Inmaculada Concepción, y que este trabajo, como ha demostrado apodicticamente el P. Balic, ciertamente pertenece a Escoto. Merkelbach (a.c., p.408) asimismo, siguiendo a Balic, concede autenticidad al *Theoremata*. Actualmente Balic (o.c., p.CXLV) se muestra contento de saber que la cuestión no está resuelta y que en la actualidad el punto de vista tradicional sobre la autenticidad de este trabajo es propiedad suya.

[121] Cf. BALIC, o.c., p.XCVII-CXIV; X. LE BACHELET, a.c., col.1076-1077.

[122] Sobre este y otros mariólogos medievales, cf. ROSCHINI, *Mariologia* 1,262-276; M. MÜLLER, O. F. M., *Maria. Ihre geistige Gestalt und Persoenlichkeit in der Theologie des Mittelalters*, en *Katholische Marienkunde*, ed. P. STRÄTER, S. I. (Paderborn 1947) 1,268-316; también un interesante artículo sobre la devoción a María en varias órdenes y congregaciones religiosas, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, 2,547-906.

[123] Sobre ambos teólogos cf. F. MILDNER, O. S. M., *The Oxford Theologians of the Thirteenth Century and the Immaculate Conception*: Marianum 2 (1940) 284-299; sobre Neckam cf. también *supra*, nota 54.

Concepción [124]. Viene después Guillermo de Ware, O. F. M. († 1300), que enseñó en Oxford y luego en París [125]. Se cree que es el maestro de Duns Escoto y que instruyó a su discípulo en la doctrina de la Inmaculada Concepción [126], aunque no falta quien diga que la influencia fue al revés y que las opiniones del maestro estaban influidas por las de su famoso discípulo [127].

Jaime de Voragine (o de Varagine), O. P., que murió en 1298, siendo arzobispo de Génova, es famoso principalmente como compilador de la popular *Leyenda dorada;* pero también merece un recuerdo por su *Mariale aureum* y otros sermones marianos de tipo escolástico, que ejercieron mucha influencia en la Edad Media [128].

Raimundo Lulio († 1316), famoso por varias otras razones, fue un teólogo español, miembro de la Orden Tercera de San Francisco y notable por su *Mariología* [129]. Su doctrina mariológica se encuentra principalmente en su *Disputatio Eremitae et Raymundi super aliquibus dubiis quaestionibus Sententiarum Petri Lombardi;* en el *Liber de Sancta Maria* y en los *Poemas Plant de Nostra Dona Sancta Maria* y *Horas de Nostra Dona Sancta Maria.* El Doctor Iluminado fue quizá el primero que sostuvo en París la doctrina de la Inmaculada Concepción, en su *Disputatio;* sin embargo, sus explicaciones no son perfectas y se ha exagerado su importancia, a expensas de *Guillermo Ware* y *Duns Escoto.* Es muy importante su contribución a la doctrina de la maternidad espiritual de María.

El puesto que la mariología ocupa dentro de la teología se debe, en alto grado, a los esfuerzos de Pedro Auriol, O. F. M.,

[124] Cf. MILDNER, a.c., en Marianum 2 (1940) p.299.

[125] Cf. GULIELMI GUARRAE, *J. D. Scoti, Petri Aureoli, quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. V. M.* (Ad Claras Aquas 1904). Cf. X. LE BACHELET, *Immaculée Conception:* DTC 7,1060-1062.

[126] Cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.264-265, y vol.2-2 p.68-69; X. LE BACHELET, *Immaculée Conception:* DTC 7,1075; M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit* (Freiburg im Br.) p.89. Roschini y Le Bachelet desconocen la superioridad de Escoto a este respecto. Guillermo de Ware la ha insertado en la antigua teoría de la concupiscencia que infecta la carne y transmite el pecado original, en favor de la posición de San Anselmo (posteriormente adoptada por Tomás de Aquino), que coloca la esencia del pecado original en la privación de gracia santificante.

[127] Cf. J. DE DIEU, a.c., en *María*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.794. Sobre la interdependencia de Ware y Escoto relativa a la Inmaculada Concepción cita el interesante y bien documentado escrito de L. SIEKANIEC, O. F. M., *William of Ware:* The Scotist (1941) 38-40. Además, M. MÜLLER, O. F. M., *Johannes Duns Scotus* (Gladbach 1934) p.12; F. PELSTER, S. I., *Duns Scotus nach englischen Handschriften:* Zeitschrift für Katholische Theologie 15 (1927) 68; J. LECHNER, *Wilhelm von Ware*, en *Lexikon für Theologie und Kirche* vol.10 col.910.

[128] Cf. P. LORENZIN, O. F. M., *Mariologia Iacobi a Voragine,* O. P. (Roma 1951).

[129] Cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.265-266; E. LONGPRÉ, O. F. M., *Lulle, Raymond:* DTC 9,1127-1128; X. LE BACHELET, *Immaculée Conception:* DTC 7,1062-1064.

muerto en 1322, siendo obispo de Aix [130]. Es famoso, precisamente, por su defensa de la Inmaculada Concepción en un tratado especial, *Tractatus de Conceptione B. M. V.*, y en una defensa del trabajo *Repercussorium editum contra adversarium innocentiae Matris Dei*. Entre las razones para creer que Dios había preservado a la Santísima Virgen del pecado original, Pedro menciona la asunción de María y la convicción de que su cuerpo había sido librado de toda corrupción. Este mismo autor fue el primero en discutir explícitamente esta proposición tan discutida después: ¿Fue libre María de pecado original, no solamente *de facto*, sino también *de iure?* [131]

Entre otros que enriquecieron la mariología medieval, mencionaremos a los franciscanos Francisco de Meyronnes († 1325) [132] y Guillermo de Nottingham († 1336) [133]; Engelberto, abad del monasterio benedictino de Admont († 1331), autor de una monografía dogmática muy extensa: *De gratiis ex virtutibus B. V. M.*, y de un salterio mariano [134], muy interesante por su doctrina; Juan Bacón o Baconthorp, el gran teólogo carmelita que, después de haber empezado oponiéndose a la doctrina, terminó siendo uno de los más ardientes defensores de la Inmaculada Concepción y consiguiendo el triunfo entre los carmelitas [135]; el teólogo vienés Enrique de Lansgenstein, llamado también Enrique de Hassia († 1397) [136]; Juan Gersón († 1429), que fue el primero que trató *ex professo* principios marianos y dio sabias reglas para uso de los mariólogos [137].

De San Bernardino de Siena diremos que los temas marianos de sus sermones están tan maravillosamente elaborados,

[130] Cf. Roschini, *Mariologia* vol.1 p.267-269; A. Teetaert, O. F. M. Cap., *Pierre Auriol:* DTC 12,1821-1826.1873-1875; Id., *Un grand Docteur marial franciscain: Pierre d'Auriol:* Études Franciscaines 39 (1927) 352-375; 40 (1928) 124-152; J. de Dieu, a.c., en *Maria*, ed. H. du Manoir, vol.2 p.802. Cf. Gulielmi Guarrae, *J. D. Scoti, Petri Aureoli quaestiones disputatae de Immaculata Conceptione B. V. M.* (Ad Claras Aquas 1904).

[131] Cf. J. de Dieu, a.c., en *Maria*, ed. H. du Manoir, vol.2 p.802; Teetaert, a.c.: DTC 12,1873-1874. Para una historia más documentada de esta controversia, cf. J. Schwane, *Dogmengeschichte* vol.4 *Dogmengesch. der neueren Zeit* (Freiburg im Br. 1890) p.179-183.

[132] Cf. J. de Dieu, a.c., en *Maria*, ed. H. du Manoir, vol.2 p.803; M. Müller, *Maria. Ihre geistige Gestalt und Persoenlichkeit in der Theologie des Mittelalters*, en *Katholische Marienkunde*, ed. P. Sträter, vol.1 p.270.291.298. 301.310.313.

[133] Cf. A. Emmen, O. F. G., *Immaculata Deiparae Conceptio secundum Guillelmum de Nottingham:* Marianum 5 (1943) p.220-224.

[134] Cf. G. Fowler, *Intellectual Interest of Engelbert of Admont* (N. Y. 1947) p.13-14; S. Beissel, S. I., *Geschichte der Verehrung Marias in Deutschland während des Mittelalters* ([illegible] im Br. 1909) p.246-248.

[135] Cf. X. le Bachelet, *Immaculée Conception:* DTC 7,1082; y DTC., *[illegible] générales*, s. v. *Baconthorp* col.391.

[136] Cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit* (Freiburg im Br. 1933) p.115.

[137] Cf. Roschini, *Mariologia* vol.1 p.270-271.323 nota 3. La contribución

que merece su autor contarse entre los grandes doctores marianos de la Edad Media [138]. Se le aclamó como «eco de San Bernardo» y está considerado como el más grande teólogo de la mediación universal de María. Muchos le llaman también el «Doctor de la Asunción» [139], y su doctrina sobre este tema fue citada por el papa Pío XII en la *Munificentissimus Deus*.

Otros predicadores medievales y teólogos a los que la ciencia mariana se debe, en gran parte, son: Alfonso el Tostado, obispo de Avila († 1455) [140]; Ambrosio Spiera, O. S. M. († 1455) [141]; San Antonino, O. P., arzobispo de Florencia († 1459) [142]; el también dominico Juan de Torquemada († 1468) [143]; Dionisio de Ryckel († 1471) [144], el Cartujano; y el Beato Bernardino de Busti, O. F. M., que murió en el año 1515, con el cual se cierra gloriosamente este período [145].

Durante los cuatro siglos que van de San Anselmo a Bernardino de Busti, la mariología se enriqueció notablemente, como vamos a ver. El dogma de la maternidad divina, que ya se había definido en Efeso, alcanza profundidad teológica especialmente con Santo Tomás de Aquino y Duns Escoto. Con San Anselmo, los escolásticos pusieron de relieve que el oficio de María como Madre de Dios reclamaba de Ella la mayor pureza, santidad y plenitud de gracia que nadie pudo tener después de Cristo. Implícita en esta doctrina iba la de la Inmaculada Concepción. Si San Bernardo y otros teólogos después de él no llegaron a reconocerlo, e incluso negaron la inmunidad de María de pecado original desde el primer momento de su concepción, se puede excusar sabiendo el confuso estado en que se había encontrado este estudio durante los siglos XII y XIII [146] y las dificultades, que parecían insuperables, especialmente en lo que toca a la universalidad de la redención. La controversia que siguió ocasionó poco a poco la clarifica-

[138] Cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.271-273; G. FOLGARAIT, *La teologia mariana di San Bernardino da Siena* (Milán 1939); P. EMM. DE IZEGEM, O. F. M. Cap., *De doctrina mariologica S. B. Senensis:* Collectanea Franciscana 10 (1940) 383-394; L. DI FONZO, O. F. M. Conv., *La mariologia di S. B. da Siena:* Miscellanea Francescana 47 (1947) 3-102; D. SCARAMUZZI, O. F. M., *La dottrina del B. G. Duns Scoto nella predicazione di S. Bernardino da Siena* (Florencia 1930) p.135-141.

[139] Cf. E. LONGPRÉ, *Bernardin de Sienne (Saint)*, en *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain* vol.1 col.1488.

[140] Cf. GRABMANN, o.c., p.122.

[141] Cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.273.

[142] Cf. ibid. p.273.

[143] Cf. [illegible] p.273; [illegible]

[144] Cf. ROSCHINI, *Mari*[illegible] *uijser over onze lieve Vrouw*, en *H*[illegible] *Brassel* vol.1 (Bruselas 1922) p.345-351.

[145] Cf. ROSCHINI, o.c., p.275; J. DE DIEU, a.c., p.806; F. CECCHI, O. F. M. Conv., *La Mediazione universale della San*[illegible]*ssima Vergine negli scritti di Bernardino*

ción de las conclusiones verdaderas, la solución hallada por Duns Escoto y el desarrollo de argumentos positivos a la tesis de la Inmaculada Concepción [147].

Desde este momento, la oposición, que nunca había sido universal [148], decreció rápidamente. A fines del siglo XIV, la santidad original del alma de María era doctrina corriente entre los franciscanos, y, años más tarde, se unieron a ellos los carmelitas, los agustinos, premonstratenses, trinitarios, servitas y muchos benedictinos, cistercienses y cartujos [149]. En el siglo XV, la mayoría de los teólogos estaba de acuerdo sobre este privilegio glorioso de la Madre de Dios [150], mientras continuaba debatiéndose sobre el modo por el que María fue preservada de pecado original [151].

Otro gran avance de la mariología medieval fue el triunfo de la doctrina sobre la asunción corporal de la Virgen al cielo. Esta prerrogativa mariana había sido muy discutida del siglo IX al XII, pero desde entonces se hizo doctrina común, defendida por argumentos que no han necesitado mejora en los siglos siguientes [152]. Las contribuciones de los grandes maestros de la escolástica sobre este punto están admirablemente resumidas por Pío XII en la *Munificentissimus Deus* [153].

Como ya hemos insinuado al referirnos a los grandes doctores de la mediación, otro de los problemas principales de los teólogos medievales fue la participación de la Santísima Virgen en la obra redentora de Cristo y, por el mismo orden, sus relaciones con la Iglesia [154] y con todos los hombres, sus hijos espirituales [155]. En este período se estudió con fruto no solamente la parte que tiene María en la distribución de todas las gra-

[147] Cf. ibid., col.1089-1093; A. Teetaert, *Pierre Auriol:* DTC 12,1823-1824.

[148] X. le Bachelet, a.c. (DTC 7,1085), observa que «la oposición no fue universal, sino particular, y en cierto sentido local. Alejandro de Hales, Alberto Magno, San Buenaventura, Santo Tomás y sus discípulos, todos pertenecen al mismo ambiente literario, la Universidad de París. Cf. Id., art. *Marie-Immaculée Conception*, en *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* vol.3 (París 1926) col.263.

[149] Cf. X. le Bachelet, a.c.: DTC 7,1078-1089.

[150] Cf. ibid. col.1108-1132; J. Schwane, *Dogmengeschichte* vol.3 *(Dogmengesch. der mittleren Zeit)* (Freiburg im Br. 1882) p.426-428; vol.4 *(Dogmengesch. der neueren Zeit)* (Freiburg im Br. 1890) p.178-179. M. Müller declara erróneamente que la mayoría de los teólogos medievales niegan la Inmaculada Concepción. Cf. a.c., en *Katholischen Marienkunde* vol.2 p.295.

[151] Cf. X. le Bachelet, *Immaculée Conception:* DTC 7,1093-1094; cf. supra, nota 131.

[152] Cf. Roschini, *Il dogma dell'Assunzione (Studi Mariani* 3) ed.2.ª (Roma 1951) p.81-83; C. Balic, O. F. M., *Testimonia de Assumptione B. V. M. ex omnibus saeculis. Pars prior: Ex aetate ante Concilium Tridentinum* (Roma 1948) p.222-387; C. Piana, O. F. M., *Assumptio B. V. M. apud scriptores saec. XIII* (Bibliotheca Mariana Medii Aevi, fasc.1) (Sibenici-Roma 1942).

[153] Cf. AAS 42 (1950) 762-766.

[154] Cf. H. Barré, C. S. Sp., *Marie et l'Église; du Vénérable Bède à Saint Albert le Grand:* Marie et l'Église. Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (París 1952) 59-143.

[155] [illegible]

cias, sino también el hecho y el modo de su cooperación en la adquisición de esas mismas gracias; es decir, la parte que tomó en la redención objetiva [156]. Este último aspecto de la mediación se aclaró más debido al profundo estudio teológico del dogma de la maternidad divina y por una aceptación gradual de la Inmaculada Concepción [157]. A su vez, la apreciación cada vez mayor del papel corredentor de María contribuyó a un entendimiento mayor de su realeza [158].

Estos grandes avances de los mariólogos medievales ponen de relieve el poco fundamento de la afirmación de B. Otten, cuando dice que los Padres de la Iglesia habían dejado a la escolástica muy poco que hacer en el desarrollo de las doctrinas marianas [159]. Al mismo tiempo corroboran el juicio de G. Philis, cuando dice que, si el tratado *De Beata* es de origen reciente, sus elementos constitutivos tienen una historia antigua muy respetable [160].

II. MARIOLOGIA MODERNA
(s.XVI-XIX)

Vamos a estudiar el período que empieza con el concilio de Trento, donde se declaró expresamente que «la Bendita e Inmaculada Virgen María, Madre de Dios», estaba excluida de sus conclusiones sobre el pecado original [161], preparando así el camino para la definición dogmática de su Inmaculada Concepción, el 8 de diciembre de 1854.

Este período de tiempo fue testigo de avances muy notables en la mariología, que se vieron impelidos hacia el progreso, primero, por los ataques al culto y a las doctrinas marianas de los protestantes reformadores [162], y, después, por los jansenistas y sus seguidores [163], especialmente por Adam Wi-

[156] Cf. J. CAROL, O. F. M., *De Corredemptione B. M. V.* (Ciudad del Vaticano 1950) p.151-198; L. RILEY, *Historical conspectus of the Doctrine of Mary's Co-Redemption:* Marian Studies 2 (1951) 47-54; ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 (Roma 1953) p.149-150.

[157] Cf. M. MÜLLER, a.c., en *Katholische Marienkunde*, ed. STRÄTER, vol.1 p.282-295.

[158] Cf. W. HILL, S. S., *Our Lady's Queenship in the Middle Ages and Modern Times:* Marian Studies 4 (1953) 135-153.154-155.

[159] Cf. supra, nota 16.

[160] G. PHILIPS, en Ephemerides Theologicae Lovanienses 19 (1953) 460.

[161] Ses.5 c.6 (17 junio 1546); DB 792. Cf. M. TOGNETTI, *L'In*[illegible] *a a Conc. Tridentino:* Marianum 15 (1953) 304-371.

[162] Cf. C. DILLENSCHNEIDER, C. SS. R., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori* vol.1 (Fribourg, Suiza, 1931) p.1-32; ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.391-393; S. BEISSEL, S. I., *Geschichte der Verehrung Marias im 16. u. 17. Jahrhundert* (Freiburg im Br. 1910) p.100-111.

denfeld en su trabajo *Monita salutaria B. Mariae Virginis ad cultores suos indiscretos*, publicado en 1673 [164].

Para protegerse de estos ataques, los defensores de la ortodoxia católica escribieron una gran cantidad de literatura dogmática de tipo polémico, la cual, aunque varia en calidad, sin embargo, estableció más firmemente e iluminó con más claridad la perfección de la Madre de Dios, su santidad sin igual, su inmunidad de todo pecado, tanto original como actual; su mediación universal en la adquisición y distribución de todas las gracias y la veneración que le es debida [165].

Hay muchos autores de este período que merecen nuestra atención, pero en estas páginas debemos limitarnos solamente a mencionar los campeones más eminentes de las glorias de María [166]. Mencionamos, en primer lugar, al principal doctor germano de la Iglesia universal, San Pedro Canisio, S. I. († 1597), que se distinguió por su maravillosa refutación de los errores protestantes en la obra *De Maria Virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta libri quinque* [167]. Esta obra clásica apologética puede definirse como la primera exposición completa de doctrina católica sobre la Madre de Dios.

Sólo ella proporciona a su autor un elevado lugar en la evolución histórica de la ciencia de María, aunque el honor de haber creado la primera mariología moderna rigurosamente científica y escolástica pertenece en realidad a su hermano en religión Francisco Suárez († 1617) [168]. Ya hemos visto que el

[164] Una parcial rehabilitación de Widenfeld ha sido llevada a cabo por P. HOFFER, S. M., *La dévotion à Marie au déclin du XVII siècle autour du Jansénisme et des' Avis salutaires de la B. Vierge Marie à ses dévots indiscrets* (Paris 1938); G. CACCIATORE, *S. Alphonso de Liguori e il Giansenismo* (Florencia 1942). ROSCHINI valora este esfuerzo en *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 p.156-157.

[165] Cf. ROSCHINI, o.c., vol.1 p.153; DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.150-151. 194-195.226-227.250-251; BEISSEL, o.c., p.112-117; H. RONDET, S. I., prólogo a J. B. TERRIEN, S. I., *La Mère des hommes* vol.1 ed.8.ª (París 1950) p.13-40. Para detalles sobre el progreso mariológico en esta era, cf. E. DUBLANCHY, art. *Marie:* DTC 9 (París 1926), *passim* col.2357-2369.2392-2394.2400-2403.2436-2453; X. LE BACHELET, *Immaculée Conception:* DTC 7,1150-1209; J. CAROL, *De Corredemptione B. V. M.* p.198-480; L. RILEY, *Historical Conspectus of the Doctrine of Mary's Co-Redemption:* Marian Studies 2 (1951) 64-92; W. O'CONNOR, *The Spiritual Maternity of Our Lady in Tradition:* Marian Studies 3 (1952) 168-172; W. HILL, S. S., *Our Lady's Queenship in the Middle Ages and Modern Times:* Marian Studies 4 (1953) 155-169; C. BALIC, O. F. M., *Testimonia de Assumptione B. V. M. ex omnibus saeculis. Pars altera: Ex aetate post Concilium Tridentinum* (Roma 1950); P. RENAUDIN, *Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei* (Taurino-Roma 1933) p.69-92.

[166] Para otros mariólogos de la era moderna, cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.276-301; DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.107-254; GRABMANN, o.c., *passim;* y varios artículos en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.547-991.

[167] DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.109-113. El *De Maria Virgine incomparabili* está reproducido en los vol.8-9 de J. BOURASSÉ, *Summa aurea de laudibus B. V. M.* (Parisiis 1862).

[168] Cf. J. DE ALDAMA, S. I., *Piété et système dans la Mariologie du «Docteur Eximius»*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.975-990.979-983; DILLENSCHNEI-

núcleo de un tratado especial sobre Nuestra Señora, llamado *De B. Virgine*, contiene la doctrina mariana de Santo Tomás de Aquino en su *Summa Theologica* (3 q.27-35). El jesuita español desarrolló esta doctrina primitiva en los primeros 23 estudios de su *De mysteriis vitae Christi* [169], obra considerada justamente como una contribución monumental tanto al contenido como al método en mariología.

Otro de los mariólogos más famosos de todos los tiempos fue el orador capuchino San Lorenzo de Brindisi († 1619). Su obra *Mariale* es un tratado original y, sin embargo, teológicamente sano y profundo, que abarca 84 sermones y puede considerarse como un tratado completo *De Beata*, que se distingue especialmente por su defensa de la Inmaculada Concepción [170]. Esta doctrina, defendida también por San Pedro Canisio y por Suárez, encontró otro campeón en San Roberto Belarmino, S. I. († 1621), que en sus sermones y en su obra *Disputationes de controversiis* prestó grandes servicios a la piedad y a la doctrina mariana al refutar errores protestantes [171].

Otros jesuitas mariólogos distinguidos son D. Petau († 1652), que escribió la *Dogmata Theologica* (l.14), donde reunió y sometió a un estudio crítico las antiguas tradiciones sobre las prerrogativas de María [172]; Teófilo Raynaud († 1663) [173], Jorge de Rodas († 1661), que incorporó a sus *Disputationes Theologiae Scholasticae* un tratado excelente de mariología, *De Maria Deipara* [174], y Pablo Segneri († 1694), autor del pequeño libro clásico *Il devoto della Vergine* [175].

A las investigaciones de Dillenschneider se debe el descubrimiento de uno de los más hábiles teólogos marianos del siglo XVII, Juan Bautista Novati, O. S. Cam. († 1648). En su *De eminentia Deiparae Virginis* adoptó y desarrolló muchas de las tesis de Suárez, y en él hay discusiones de principios y axiomas mariológicos de gran interés, que comprenden varios aspectos de mediación mariana, particularmente sobre la cooperación inmediata de la Santísima Virgen en la redención objetiva y sobre su maternidad espiritual [176]. Estos te-

[169] *Opera omnia*, ed. VIVÈS, vol.19 p.1-337.

[170] Cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.281-283; ID., *La Mariologia di S. Lorenzo da Brindisi* (Padua 1951); JERÓNIMO DE PARIS, *La doctrine mariale de S. Laurent de Brindes* (Paris 1933); DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.213-218.

[171] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.113-118; S. TROMP, S. I., *S. Robertus Bellarminus et B. Virgo*: Gregorianum 21 (1940) 162-182; J. A. HARDON, *Bellarmine and the Blessed Virg*[illegible]: Our L[illegible]dy's Digest 8 (octubre 1953) 175-183; IDEM, *Mary Mediatrix in the T*[illegible] *Bellarmine*: The Homiletic and Pastoral Review 48 (1947) 91-97.

[172] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.167-17[illegible]

[173] Cf. ibid. p.170-176.

[174] [illegible]

mas fueron tratados admirablemente por Bartolomé de los Ríos, O. E. S. A. († 1652), en su *De hierarchia mariana* [177].

Las tradiciones de la escuela franciscana, y especialmente su defensa de la Inmaculada Concepción, se vieron continuadas en los escritos de Pedro de Alva y Astorga, O. F. M. († 1667) [178], y en las *Conférences... sur les grandeurs de la très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu*, de Luis de Argentan, O. F. M. Cap. († 1680) [179]. Importante para el estudio del pensamiento mariológico de Escoto es el estudio de las obras de Juan M. Zamoro, O. F. M. Cap. [180], *De eminentissima Deiparae Virginis perfectione libri tres* y el famoso *Fons illimis theologiae scoticae marianae*, por Carlos del Moral, O. F. M. († 1731) [181].

Entre los hijos de Santo Domingo que impulsaron la ciencia mariana en este período podemos citar a Justino Miechow († 1689), conocido, sobre todo, por sus famosos comentarios sobre la letanía lauretana [182]; Vicente Contenson († 1674), cuyo libro *Theologia mentis et cordis* contiene una extensa y luminosa disertación sobre las prerrogativas [183] de la Santísima Virgen, y, por último, Juan van Ketwig († 1746), que escribió una mariología según el estilo de Santo Tomás, llamada *Panoplia mariana* [184].

Como podía esperarse de la Orden de María, los servitas han contribuido profundamente al desarrollo del dogma y la piedad marianos [185]. Un ejemplo brillante es el teólogo austríaco César Shguanin († 1769), famoso no sólo por la cantidad de sus escritos, sino también por su calidad y su amplio temario en todas las fases de la mariología [186].

La ciencia de la Virgen se ha visto también enriquecida por los clérigos regulares de la Madre de Dios, y especialmente por Hipólito Marracci († 1675), otro autor muy prolífico [187].

[177] Cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.286; J. CAROL, o.c., p.271-273; A. MUSTERS, *La Souveraineté de la Vierge d'après les écrits mariologiques de Barthélemy de los Ríos* (Bruges 1946).

[178] Cf. ROSCHINI, o.c., vol.1 p.289.

[179] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.187-194.

[180] Cf. A. A ROC, O. F. M. Cap., *Ioannes M. Zamoro ab Udine, O. F. M. Cap., clarus Mariologus (1779-1649)* (Roma s. a.), extracto ex Collectanea Franciscana 15-19 (1945-1949).

[181] Cf. ROSCHINI, o.c., p.295; I. DE GUERRA LAZPIUR, O. F. M., *Integralis conceptus Maternitatis divinae iuxta Carolum del Moral* (Roma 1953); CAROL, o.c., p.339-342.

[182] Cf. ROSCHINI, o.c., p.285; DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.218-220.

[183] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.182-184.

[184] Cf. ibid. p.145-150.

[185] Cf. G. ROSCHINI, *L'Ordre des Servites de Marie*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.885-907.

[186] Cf. ID., *Mariologia* vol.1 p.296.

[187] Cf. F. FERRAIRONI, O. M. D., *Le culte marial dans l'Ordre des Clercs Réguliers de l[illegible] de Dieu*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.2 p.917-923; ROSCHI-

El rigorismo jansenista y la obra de Widenfeld *Monita salutaria* fueron combatidos por muchos de los teólogos, nombrados ya en estas páginas, pero muy especialmente entre ellos se distinguieron Juan Crasset, S. I. († 1692) [188], y Enrique Boudon († 1702) [189]. Hay otros escritores de esta época que podrían citarse. Sus obras de devoción no sólo alimentaron la piedad mariana, sino que, al mismo tiempo, ensancharon y profundizaron sus bases doctrinales, particularmente en relación con la mediación de la Virgen, punto crucial de la controversia jansenista [190].

Entre estos últimos vamos a citar al cardenal de Bérulle († 1629) [191], a Juan Olier († 1657) [192], a San Juan Eudes († 1680) [193], a San Luis María Griñón de Montfort († 1716), universalmente conocido por su *Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen* [194], y el no menos conocido redentorista, doctor de la Iglesia universal, San Alfonso de Ligorio, que alcanzó éxito universal con sus *Glorias de María*, en las que armoniza una ciencia profunda con gran erudición, dogma y ascetismo y un ardiente amor filial para la Madre de Dios y de los hombres [195].

El último discípulo de esta escuela de escritores tan significativa es Guillermo Chaminade († 1850), fundador de los marianistas, cuyas obras, muchas de ellas inéditas, están recibiendo ahora atención especial [196].

Si clasificamos al cardenal Newman [197] entre los escritores de la última mitad del siglo XIX, Chaminade es el único ma-

[188] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.118-124; H. BARON, S. I., *Jean Crasset (1618-1692), le Jansénisme et la dévotion à la Sainte Vierge:* Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (París 1938) 249-255.

[189] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.124-128.242-246.

[190] Cf. E. DRUWÉ, S. I., *La Médiation universelle de Marie*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.551-552; M. A. GENEVOIS, O. P., en Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (París 1936) 50.

[191] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.230-231; ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.284; J. NICOLAS, O. P., *La doctrine mariale du Card. de Bérulle:* Revue Thomiste 43 (1937) 81-100.

[192] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.234-238.

[193] Cf. ibid. p.238-242; E. GEORGE, *Saint Jean Eudes, Modèle et Maître de vie Mariale* (París 1946).

[194] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., vol.1 p.246-250; ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.246-250; ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.293-295; F. SETZER, S. M. M., *The Spiritual Maternity and St. Louis M. de Monfort:* Marian Studies 3 (1952) 197-207.

[195] Cf. J. KANNENGIESER, art. *Alphonse de Liguori:* DTC 1 (París 1903) 917; ROSCHINI, o.c., vol.1 p.297-301; J. DILLENSCHNEIDER, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori* vol.2 (Fribourg, Suiza, 1934); véase también vol.1 p.252-382.

[196] E. NEUBERT, S. M., *La doctrine mariale de Messier Chaminade* (París 1938); T. T. STANLEY, S. M., *The Mystical Body of Christ according to the Writings of Father William Joseph Chaminade: a Study of His Spiritual Writings* (Fribourg, Suiza, 1952); F. FRIEDEL, S. M., *Dogmatic Foundation of Father Chaminade's Doctrine of Filial Piety:* Marian Studies 3 (1952) 208-217.

[197] Cf. F. FRIEDEL, S. M., *The Mariology of Cardinal Newman* (N. Y. 1928); John Henry Newman, *Maria im Heilsplan* (Eingeleitet u. uebertragen von Bir-

riólogo importante en los primeros cincuenta años. A pesar de la derrota del jansenismo y de los avances de esta ciencia en la época posterior a Trento, la mariología estuvo en decadencia a principios del siglo XIX, porque el jansenismo, aunque ya vencido, había dejado su marca tanto en la teología [198] como en la mariología [199], ayudado por el racionalismo, el semirracionalismo y el josefinismo. En esta época de decadencia, las obras generales de teología descuidaron el lugar que tradicionalmente se había venido dando a Nuestra Señora, conformándose con tratar solamente de su maternidad divina y de su perpetua virginidad [200]. Por su parte, los mariólogos tendían a exaltar a la Santísima Virgen sin encuadrarse en la totalidad de la teología [201], de tal modo que la sima desdichadamente abierta entre la mariología y la teología, que Suárez había tratado de salvar, se iba ensanchando cada vez más [202].

Con todo, los trabajos de los primeros teólogos de Nuestra Señora sirvieron para provocar un renacimiento glorioso de los estudios marianos. Sus discusiones sobre la Inmaculada Concepción maduraron esta doctrina para la solemne definición que les otorgó el papa Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus*, el 8 de diciembre de 1854.

Uno de los efectos más saludables de esta proclamación ha sido el desarrollo gradual de una mariología rigurosamente científica y adecuada—que es distinta del resto de la teología—, estructurada orgánicamente y, al mismo tiempo, integrada en ella. Intentamos resumir esta evolución providencial en la próxima sección de esta breve historia de la mariología.

III. MARIOLOGIA CONTEMPORANEA (1854-1954)

Hay varias razones que explican el florecimiento de los estudios [203] marianos en el siglo que va desde la definición dogmática de la Inmaculada Concepción a nuestros días; pero qui-

[198] Cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Vaeterzeit* (Freiburg i. Br. 1932) p.206-219; J. BELLAMY, *La théologie catholique au XIX siècle* ed.3.ª (Paris 1904) p.1-20; E. HOCEDEZ, S. I., *Histoire de la théologie au XIX siècle* vol.1 (Bruselas 1939) p.13-24.

[199] Cf. BELLAMY, o.c., p.267; P. RÉGAMEY, O. P., *Les plus beaux textes sur la Vierge Marie* (Paris 1946) p.295.

[200] Cf. BELLAMY, o.c., p.267.

Cf. Theology Digest 1 (1953) 145.

[202] Cf. J. ALDAMA, S. I., *Mariologia*, en *Sacrae Theologiae Summa* vol.3 (Madrid 1950) p.289.

[203] Sobre la celebración de congresos marianos, la publicación de fuentes, la fundación de academias mariológicas, centros y sociedades, la erección de [illegible]

zá lo más importante sea el magisterio pontificio. El impulso inicial dado por la *Ineffabilis Deus* ha sido sostenido y aumentado por una serie de documentos pontificios que van desde las diez encíclicas sobre el rosario, de León XIII, hasta los numerosos documentos de Pío XII. Con toda seguridad, este impulso dado por los Pontífices a la renovación de los estudios de Nuestra Señora ha ido dando fruto gradualmente, aunque los frutos recogidos en la segunda mitad del siglo XIX no fueron tan menguados como parece [204]. El beneficio de la definición de la Inmaculada [205] se refleja principalmente en la teología positiva, con la aparición de numerosos trabajos dados a la luz pública como preparación o como fruto de la *Ineffabilis Deus*. Citamos, entre ellos, los de Perrone, Guéranger, Passaglia, Ballerini y Malou [206]. En cuanto a la parte especulativa, la mariología se vio enriquecida con la *Dogmatik* de Matías José Scheeben († 1888), el más grande teólogo y mariólogo, cuyo genio especulativo estaba unido a un profundo conocimiento de los Padres de la Iglesia y del escolasticismo medieval y postridentino [207]. Aunque de menos importancia, después de

tes orientales, cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.396-399; ID., *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 p.158-166.

[204] Sobre la historia de la mariología en la primera mitad del siglo XIX, cf. HOCEDEZ, o.c., vol.3 (Bruselas-París 1947) p.313-316; BELLAMY, o.c., p.267-281. A. NOYON, S. I., art. *Mariolatrie*, en *Dict. Apologétique de la Foi Catholique* vol.3 (París 1926) col.316, entiende que pocos de los muchos trabajos elaborados en este período tienen gran significación; H. RONDET, S. I., en el prólogo a *La Mère des hommes* vol.1 ed.8.ª (París 1950) p.46-47, de J. B. Terrien, cree que la teología mariana giró en torno a la Inmaculada Concepción. Ambos juicios aparecen juntos. Hocedez y otros autores del siglo XIX, suficientemente subjetivos, que hacia el 1854 y 1900 constituyen una pléyade de escritores que se enfrentan con los temas marianos más variados, se hallan citados en J. CAROL, *De Corredemptione B. V. M.* p.382-480.

[205] Cf. BELLAMY, o.c., p.270-273.

[206] J. PERRONE, S. I., *De Immaculato B. V. Mariae Conceptu* (Roma 1947); P. GUÉRANGER, O. S. B., *Mémoire sur la question de l'Immaculée Conception de la très-Sainte Vierge* (París 1850); C. PASSAGLIA, *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu Commentarius* 3 vols. (Roma 1854-1855); A. BALLERINI, S. I., *Sylloge Monumentorum ad Mysterium Virginis Deiparae illustrandum* 2 vols. (Roma 1854-1856); J. MALOU, *L'Immaculée Conception de la très-sainte Vierge Marie* 2 vol. (Bruselas 1857). Sobre las fuentes de la colección de Bourassé y Roskovany, anteriormente mencionadas, véase ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.301-302.304-305.

[207] Cf. GRABMANN, o.c., p.231; C. FECKES, en SCHEEBEN-FECKES, *Die Braeutliche Gottesmutter* (Freiburg im Br. 1936) p.VIII-IX. La *Mariologie* de Scheeben está contenida en el tercer volumen de su *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Freiburg im Br. 1882) p.455-600 (§ 274-282), y en el quinto y último capítulo del tratado sobre Cristo, «La virginal madre del Salvador y su relación con la redención». La divina maternidad y la concepción virginal de Cristo habían sido tratadas en otros capítulos de la Cristología. Feckes unió los materiales separados y los adaptó para que pudieran leerse en el anteriormente mencionado *Die Brautliche Gottesmutter*. Una compilación parecida es la traducción flamenca hecha por H. VAN WAES, S. I., de la *Systematische Mariologie* ed.2.ª (Bruselas 1933), con introducción y notas de E. DRUWE. S. Scheeben, en un artículo publicado en el periódico *Das oekumenische Konzil vom Jahre* (1869), discute el paralelo entre la definición de la infalibilidad del papa y la de la Inmaculada Concepción, considerada como una «yema de la mariología» por J. Schmitz, quien republicó el artículo en *Maria, Schutzherrin der Kirche* (Paderborn 1936).

considerar la figura de Scheeben, son J. Petitalot [208], Augusto Nicolás [209], Luis de Castelplanio [210] y el dominico Van den Berghe [211].

Scheeben tiene el honor de haber trabajado más que ningún otro teólogo moderno para conseguir hacer de la mariología un tratado completo, distinto del resto de la teología y, sin embargo, íntimamente unido a ella, en conexión con el tratado sobre la Iglesia; y, al mismo tiempo, darle una gran cohesión interior por medio de un principio fundamental propio [212]. Sus opiniones sobre este tema podemos resumirlas con sus propias palabras:

> He llegado a la conclusión de que la mariología puede y debe ser considerada como un lazo de unión que enlace la doctrina del Redentor y su obra con la doctrina sobre la gracia del Redentor y su distribución por medio de la Iglesia. También pienso que la mariología así concebida está llamada a ocupar un lugar en el sistema de la teología dogmática mucho más importante de lo que se piensa. Cuando me esforzaba por mirar a la mariología desde este punto de vista, ha tomado forma ella misma, presentándose como el desarrollo de un concepto profundo de la antigua Iglesia, que idealmente veía a María en la Iglesia y a la Iglesia en María (Apoc 12,1); y así, la mariología, según yo la veo, es la doctrina de la Esposa de Cristo personal y la Madre espiritual del género humano; cuando se une con... la doctrina sobre Cristo como Cabeza del Cuerpo místico y como Mediador de la vida sobrenatural de este Cuerpo, llega a ser una rica fuente de luz para la doctrina sobre la Iglesia, sobre su organismo interno y sobre su esencia sobrenatural [213].

Vemos lo que, según Scheeben, debe constituir el principio fundamental de la mariología. El profesor de Colonia, que presentó una idea original, por lo menos en su formulación, considera que la nota más característica de la Santísima Virgen es la de ser al mismo tiempo Madre de Cristo según la carne y su Esposa sobrenatural. Scheeben hizo de este carácter de Madre-Esposa el principio fundamental de la mariología, unien-

[208] *La Vierge Mère d'après la théologie* 2 vols. (París 1866).

[209] *La Vierge Marie dans le plan divin* 4 vols. (París 1866). Este trabajo de Nicolás—gran teólogo—fue considerado en nuestro tiempo como un tratado definitivo sobre la doctrina mariana (sin exageración, como anota Roschini en *Mariologia* vol.1 p.304). Scheeben lo conoció en una de las muchas traducciones y apreció el rico contenido teológico *(Die Mysterien des Christentums*, ed. J. WEIGER [Mainz 1931] nota 266). De hecho sirve de fundamento dogmático a muchas instituciones. Cf. GEUKERS, o.c., vol.1 p.XVII.

[210] *Maria nel consiglio dell'Eterno* 3 vols. (Neapoli 1872). Scheeben aprobó el trabajo del franciscano como «sher geistreich» *(Handb. der kath. Dogmatik* vol.3 p.478).

[211] Autor de *Beatissima Virgo Maria*, una de las principales monografías sobre la enseñanza tomista. Cf. GRABMANN, o.c., p.272.

[212] Cf. E. DRUWÉ, S. I., *Position et structure du Traité Marial:* Bull. Soc. Franç. d'Étud. Mariales (1936) 24-29; GEUKERS, o.c., vol.1 p.XVIII-XXXIII; C. FECKES, *Die Stellung der Gottesmutter Maria in der Theologie M. J. Scheebens*, en M. J. SCHEEBEN, *Der Erneuerer katholischer* [illegible]

do así, de un modo íntimo, la divina maternidad de María y su libre asociación con Cristo, que hasta ahora se habían considerado como dos principios diferentes [214].

Druwé hace notar que, aunque las opiniones sean distintas en lo que se refiere a esta cuestión puramente metodológica, es decir, a la fusión ya mencionada de dos principios en uno, el carácter de Madre-Esposa, «la asociación perfecta de María con el Redentor, *principium consortii*, está reconocida hoy por todos los mariólogos como fundamental en su doble sentido: que, por una parte, pertenece al *donné chrétien originel*, y, por otra, constituye, junto con la divina maternidad, el fundamento de todas las prerrogativas de María» [215].

Otro de los grandes méritos de Scheeben fue su defensa magistral de la devoción mariana de los católicos. «Este autor incorporó la doctrina católica mariana al conjunto de la teología dogmática, con la mirada profunda y sintética que le hizo famoso, como uno de los más grandes pensadores religiosos del último siglo. Con ello mostró, de un modo excelente, cómo la veneración a María está enraizada en lo más profundo de las creencias cristianas» [216]. Es muy importante su estudio de las raíces del antagonismo protestante hacia las doctrinas y culto mariano de la Iglesia católica, que considera como la relación íntima entre María y la Iglesia [217].

Este trabajo de adelantado que hizo Scheeben no encontró seguidores inmediatos [218], y hubo que esperar al siglo XX para encontrar quien siguiera haciendo de las doctrinas marianas un tratado completo y unido, para poner de actualidad la antigua relación entre María y la Iglesia y la unión que existe entre mariología y eclesiología [219]. Creemos entender que los

[214] E. DRUWÉ, S. I., *La Médiation universelle de Marie*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.565. Entre los que consideran el desposorio como la versión del principio mariológico supremo de Scheeben destacamos a F. SCHUETH, S. I., *Mediatrix* (Innsbruck 19[illegible]2); C. FECKES, *Das Fundamentalprinzip der Mariologie: Scientia Sacra, Theologische Festgabe...* (Dusseldorf 1935) p.252-276; ID., *Das Mysterium des goettlichen Mutterschaft* (Paderborn 1937); E. DRUWÉ, a.c., en Bull. de la Soc. Franç. d'Études Mariales (1936) 24-29. Cf. ROSCHINI, *Mariologia* vol.1 p.328-330.

[215] E. DRUWÉ, a.c., en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.565. Sobre la importancia del *Principium consortii* para el fundamento de la mariologia existe un tratado teológico especial; cf. E. DRUWÉ, a.c., en Bull. de la Soc. Franç. d'Études Mariales (1936) 16-29.

[216] GEUKERS, o.c., vol.1 p.IV.

[217] Cf. [illegible] DRUWÉ, a.c., en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.566-567; GEUKERS, [illegible], vol.1 [illegible] XXI.

[218] El [illegible]usia[illegible] de Scheeben por el dogma mariano fue seguido por los teólogos alemanes, hasta que hace pocos años lo abandonaron. Cf. H. RAHNER, S. I., *Probleme heutiger Mariologie, en Aus der Theologie der Zeit* ed. G. SOEHN[illegible] (Regensburg 1948) p.85.

[219] Cf. [illegible]*pra*, nota 154; Theology Digest 1 (1953) 145-146. La comparación [illegible]

mariólogos de finales del XIX se dedicaron más a problemas pequeños, a problemas más concretos.

Estos teólogos dieron preferencia al estudio de la Inmaculada Concepción, y esto es muy explicable teniendo en cuenta que, por una parte, era preciso instruir al pueblo sobre el nuevo dogma, y, por otra, había que defenderlo de los ataques de racionalistas, protestantes, católicos viejos y disidentes [220].

Sin embargo, ya hemos dicho [221] que estos teólogos marianos también prestaron atención a otras doctrinas, y entre ellas, principalmente, a la asunción de María en cuerpo y alma a los cielos, misterio que ocupa el primer lugar al definirse el dogma de la Inmaculada Concepción. Este misterio y su estudio pasaron a primer plano, especialmente después de que muchos obispos que estaban presentes en el concilio Vaticano I pidieron que se definiera esta doctrina como dogma [222].

Otra consecuencia, por lo menos indirecta, del impulso dado por la bula *Ineffabilis Deus* a la teología mariana fue un nuevo interés y un estudio más penetrante de las cuestiones que se refieren al papel de María como mediadora universal [223]. Muchos mariólogos prepararon el camino para el profundo desarrollo que estos temas alcanzaron en el siglo XX. Después de la aparición de las encíclicas de León XIII sobre el rosario, se prestó más atención al papel que Nuestra Señora representa en la adquisición y distribución de todas las gracias y, por tanto, a la doctrina de su maternidad espiritual [224].

De entre estos mariólogos del siglo XIX citaremos a Federico Guillermo Faber; O. Van den Berghe; J. de Concilio; P. Jeanjacquot, S. I., y Francisco Risi [225]. Estos estudiaron la cooperación de María por igual en la redención objetiva.

Jeanjacquot merece un puesto de honor en el estudio del papel de María en la distribución de todas las gracias, discu-

[220] Cf. X. LE BACHELET, art. *Immaculée Conception:* DTC 7,1209-1218.

[221] Cf. *supra*, nota 204.

[222] Cf. C. BALIC, O. F. M., *Testimonia de Assumptione B. V. M. ex omnibus saeculis. Pars altera: Ex aetate post Concilium Tridentinum* (Roma 1950) p.281-464; HOCEDEZ, o.c., vol.3 p.314-315; J. BELLAMY, art. *Assomption:* DTC 1,2140-2141; E. CAMPANA, *Maria nel dogma Cattolico* ed.6.ª (Torino 1946) p.744-751.

[223] Cf. BELLAMY, *La Théologie catholique au XIX siècle* ed.3.ª (Paris 1904) p.274-275.

[224] Cf. J. BAINVEL, S. I., art. *Marie*, en *Dict. Apologétique de la Foi Catholique* vol.3 (Paris 1926) col.285-302; E. DUBLANCHY, art. *Marie:* DTC 9,2389-2409; HOCEDEZ, o.c., vol.3 p.315-316.

[225] F. FABER, [illegible] *the Cross* (Londres 1857); O. VAN DEN BERGHE, *Marie et le Sac*[illegible] ed.2. (Paris 1875); J. DE CONCILIO, *The Knowledge of Mary* (N. Y. 1878); P. JEANJACQUOT, *Simples explications sur la coopération de la très-Sainte Vierge à l'oeuvre de la Rédemption et sur la qualité de Mère des Chrétiens* ed.3.ª (Paris 1889); F. RISI, *Sul motivo primario dell'Incarnazione del Verbo* (Brescia 1898). Sobre este y otros autores, cf. [illegible]

sión que se siguió después con notable progreso, dirigida por R. de la Broise, S. I. [226]; J. B. Terrien, S. I. [227]; J. V. Bainvel, S. I. [228], y E. Hugon, O. P. [229]. Este tema se ha seguido estudiando hasta nuestros días, debido al impulso que le dio la celebración del congreso mariano dedicado a la «Maternidad de gracia» [230] de María y al entusiasmo que el cardenal Mercier sentía por la mediación universal [231], título que, junto con el de corredentora, ha sido objeto de intenso estudio en nuestros tiempos [232].

Se ha registrado un trabajo intenso en las últimas décadas para consolidar y ensanchar el terreno de nuestro conocimiento de la Virgen Madre, y, como consecuencia, la ciencia mariana ha adquirido un desarrollo maravilloso [233]. Existen excelentes tratados generales, muy bien organizados científicamen-

[226] R. DE LA BROISE, *Sur cette proposition: Toutes les grâces viennent par la Sainte Vierge:* Études 68 (1896) 5-31; ID., *La Sainte Vierge au XIX siècle:* Études 83 (1900).

[227] J. B. TERRIEN, *Marie, Mère de Dieu* 2 vols. (París 1896-1900), y *Marie, Mère des hommes* 2 vols. (París 1899-1902). Para conocer la influencia de este trabajo véase el prólogo a la 8.ª ed. de *La Mère des hommes* vol.1 p.44-48, de H. RONDET.

[228] J. V. BAINVEL, *Le «Fiat» de l'Incarnation*, en *Quatrième Congrès Marial breton tenu au Folgoat en l'honneur de Marie, Mère de grâce* (4-6 sept. 1913); DE LA BROISE y BAINVEL, *Marie, Mère de grâce* (París 1921). Cf. también HOCEDEZ, o.c., vol.3 p.316, sobre los artículos de Bainvel leídos en el Congreso Mariano Internacional de Friburgo, Suiza, 18-21 ag. 1902.

[229] E. HUGON, *La Mère de grâce* (París 1904).

[230] Para una cita cronológica de los estudios marianos de 1949 véase J. BESUTTI, O. S. M., *Cinquante ans (1900-1950)*, en *Marie* (Nicolet, Quebec, ed. R. BRIEN) vol.7 n.2 p.14-16. Para las fechas de muchos congresos marianos, cf. E. CAMPANA, *Maria nel Culto Cattolico* vol.2 ed.2.ª, *cura* G. ROSCHINI (Torino 1946) p.487-652.

[231] J. COPPENS, art. *Belgique:* DTC, *Tables générales* (París 1953) col.401. La mariología recibió un gran impulso después de la llamada «intuición» del Card. Mercier, quien deseó la proclamación de la mediación universal de María como dogma de fe. Obtuvo la cooperación de C. van Crombrugghe, B. Merkelbach, J. Lebon, J. Bittremieux.

[232] Cf. CAMPANA, *Maria nel dogma Cattolico* ed.6.ª (Torino 1946) p.171-184. 250-252; E. DRUWÉ, S. I., *La Médiation universelle de Marie*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.417-572; T. KOEHLER, S. M., *Maternité spirituelle de Marie*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.573-600.

[233] Ciertamente el tratado más comprensivo y asequible de entre todos los de los teólogos es, sin duda, el de ROSCHINI, O. S. M., *Mariologia* 4 vols ed.2.ª. (Roma 1947-1948). Una adaptación de este trabajo es *La Madonna secondo la fede e la teologia* 3 vols. (Roma 1953); ROSCHINI, *Summula Mariologiae* (Roma 1952). Como un tratado selecto citamos la *Mariologia* de ALASTRUEY, 2 vols. (Valladolid 1934-1942); J. DE ALDAMA, S. I., *Mariologia*, en *Sacrae Theologiae Summa* vol.3 (Madrid 1950) p.288-418; D. BERTETTO, S. D. B., *Maria nel dogma cattolico* (Torino 1950); C. BOYER, S. I., *Synopsis Praelectionum de B. M. Virgine* (Roma 1952); F. DANDER, S. I., *Summarium tractatus dogmatici de Matre Socia Salvatoris* (Oeniponte 1952); ID., *Mariologia*, en L. LERCHER, *Institutiones Theologiae Dogmaticae* ed. 3.ª vol.3 (Oeniponte 1942) p.279-359; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *The Mother of the Saviour* (Dublin 1949); J. KEUPPENS, Soc. Miss. Afr., *Mariologiae Compendium* (Antwerpiae 1938); A. JANSSENS, *De H[illegible] [illegible] n Moeder Gods Maria* 4 vols. (Anvers 1928-1932); H. LENNERZ, [illegible] I., *De B. Virgine* ed.3.ª (Roma 1939); B. MERKELBACH, O. P., *Mariologia* (Parisiis 1939); E. NEUBERT, S. M., *Marie dans le dogme* ed.2.ª (Paris 1946); A. PLESSIS, S. M. M., *Manuale Mariologiae dogmaticae* (Pontchâteau 1942); POHLE-PREUSS, *Mariology* (St. Louis 1926); POHLE-GIE-[illegible]

te y muy bien terminados. Hay también resúmenes, como los editados por los PP. Du Manoir y Sträter, que reúnen las conclusiones de la ciencia mariológica y los ponen al alcance del gran público [234].

Las publicaciones especializadas alcanzan proporciones inmensas; hay monografías, estudios y artículos que aparecen en los anuarios de varias sociedades mariológicas [235] y en publicaciones periódicas teológicas de interés general [236], así como en aquellas exclusivamente dedicadas a la mariología [237]. Es tan grande esta producción, que los bibliógrafos no son capaces de registrarla toda [238] y los centros marianos tampoco pueden recoger y coleccionar todo lo que hay en bibliotecas especiales [239]. Si nos es permitido señalar algunos de los más importantes rasgos de la mariología contemporánea, lo primero que hemos de notar es la creciente preocupación por analizar las declaraciones del magisterio eclesiástico ordinario, lo mismo que las del extraordinario [240]. Es éste un avance muy provechoso, porque, por una parte, estas declaraciones dan los supremos argumentos teológicos y son una salvaguardia indispensable para poder interpretar los datos que nos suministran

[234] *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, bajo la dirección de H. du Manoir, S. I., vol.1 (Paris 1949); vol.2 (Paris 1952); *Katholische Marienkunde*, ed. P. Sträter, S. I., 3 vols. (Paderborn 1947-1951).

[235] Cf. Roschini, *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 p.161-164. Cf. J. Carol, *The Mariological Movement in the World Today:* Marian Studies 1 (1950). Material muy valioso es el publicado en las actas de los congresos marianos.

[236] *Gregorianum*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, *Nouvelle Revue Theologique*, *Theological Studies*, *The Thomist*, etc. *The American Ecclesiastical Review* incluye un artículo sobre Nuestra Señora en cada edición. Una selección de estos artículos se publicó en *Studies in Praise of Our Blessed Mother* (Wáshington D. C. 1952).

[237] *Marianum*, ed. por G. Roschini, O. S. M., publicado en Roma antes de 1939; *Ephemerides Mariologicae*, publicada por los PP. Claretianos en Madrid antes de 1951. Una mención también hará *Marie*, ed. por R. Brien en Nicolet, Quebec, antes de 1947. Algunos periódicos no de carácter teológico contienen a menudo artículos hechos por mariólogos notables.

[238] Cf. Roschini, *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 p.167-170. No existe una bibliografía mariana critica y completa, aunque parece estar en preparación por los servitas del Colegio Internacional de San Alejo de Falconieri, de Roma. Ciento setenta y cinco publicaciones aparecen en la lista de J. Coppens, *L'Enseignement et l'oeuvre théologique de M. le Chanoine J. Bittremieux* (Ephemerides Mariologicae Lovanienses 23 [1947] 367-377), aparte un catálogo de los escritos de Roschini anteriores a 1949, que ocupa nueve páginas en la compilación de J. Bessuti, O. S. M., *Gli scritti del P. M.° Gabriele M. Roschini, O. S. M.* (Marianum 11 [1949] 496-505). Puede encontrarse información bibliográfica abundante en las ediciones de *Marianum*, *Ephemerides Mariologicae*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, etc., y en el *Ragguaglio Mariano*, publicado anualmente por el Centro Mariano Internacional de Roma. H. Rondet da una selecta bibliografía en el prólogo al libro de J. B. Terrien *La Mère des hommes* vol.1 ed.5.ª p.62-76.

[239] Cf. L. Monheim, S. M., *Some Marian Collections in The World:* Marian Studies 1 (1950) p.16-55. En 1949, *Booklist of the Marian Library University of Dayton*, Ohio, contiene 10.539 aportaciones.

[240] Como todos sabemos, no es solamente en solemnes definiciones de los papas y de los concilios ecuménicos, sino en el ejercicio del ordinario y universal magisterio de la Iglesia, en donde encontramos lo que debemos creer con

la Sagrada Escritura y la Tradición [241]. Además, el magisterio eclesiástico no es solamente el intérprete auténtico de toda la evolución doctrinal en la Iglesia; es, al mismo tiempo, el principal agente de esta evolución, bajo la dirección del Espíritu Santo, y un acicate para seguir desarrollando la doctrina [242]. Según dice J. Dillersberger:

> La Iglesia docente determina de vez en cuando, con sus decisiones dogmáticas, la forma definitiva de este avance; pero mucho antes procedió de la Iglesia el estímulo para el nuevo desarrollo, y esto lo vemos especialmente en las verdades que se relacionan con María [243].

Como una prueba concreta de la atención que los teólogos marianos prestan al magisterio podemos citar las colecciones de documentos papales sobre doctrina mariana [244], varios estudios particulares de algunos papas [245] sobre el mismo tema y otros estudios sobre cuestiones determinadas hechos a la luz de las enseñanzas pontificias [246]. Hasta la fecha, estos estudios

quesa *Magisterio ordinario y Mariología:* Ephemerides Mariologicae 4 (1954) 25-66.

[241] Cf. Pío XII, *Humani generis:* AAS 42 (1950) 567.

[242] Cf. C. Dillenschneider, C. SS. R., *Marie au service de notre Rédemption* (Hagenau, Bas-Rhin, 1947) p.45.

[243] J. Dillesberger, *Das neue Wort ueber Maria* (Salzburg 1947) p.10; C. Feckes, *The Mystery of the Divine Motherhood* (Londres 1941) p.137-138. El papa indicó el camino por el que el teólogo podía completar el retrato de María.

[244] Cf. *Le Encicliche Mariane*, ed. A. Tondini (Roma 1950). Reproduce en lengua original y con las traducciones latinas e italiana 56 doc., desde el 2 de febrero de 1849 al 1 de mayo de 1948; con un elenco (p.579-626) de todos los doc. desde 1849 (16 de julio) al 16 de julio de 1949; R. Graber, *Die marianischen Weltrundschreiben der Paepste in den letzten hundert Jahren* (Würzburg 1951); W. Doherty y J. Kelly, *Papal Documents on Mary* (Milwaukee 1954), 36 doc. de 1849 a 1953.

[245] Cf., por ejemplo, G. Roschini, *I Papi e Maria:* Marianum 4 (1942) 153-166; J. Bittremieux, *Doctrina Mariana Leonis XIII:* Ephemerides Theol. Lovanienses 4 (1927) 359-383; Id., *Ex doctrina Mariana Pii XI:* Ephemerides Th. Lovanienses 11 (1934) 95-101; G. Roschini, *La Madonna nel pensiero e nell' insegnamento di Pio XI:* Marianum 1 (1939) 121-172; Id., *La Madonna nell'Enciclica «Mystici Corporis Christi»:* Marianum 6 (1944) 108-117; J. Dillesberger, *Das neue Wort ueber Maria* (Salzburg 1941); todo el trabajo es un comentario al epílogo mariano de la encíclica *Mystici Corporis;* C. Balic, O. F. M., *De Doctrina philosophica et theologica Pii Papae XII eiusque momento* (Ad Claras Aquas 1949) p.91-98; D. Bertetto, S. D. B., *La dottrina Mariana di Pio XII:* Salesianum 11 (1949) 1-24; J. Carol, O. F. M., *Mary's Co-Redemption in the Teaching of Pope Pius XII:* The American Ecclesiastical Review 121 (1949) p.353-361; e innumerables comentarios sobre la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*, 1 nov. 1950, en la que define la asunción corporal de Nuestra Señora a los cielos.

[246] Cf. H. Seiler, S. I., *Corredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Paepste ueber die Mitterloeserschaft Mariens* (Roma 1939); J. Carol, O. F. M., *De Corredemptione B. V. M.* (Ciudad del Vaticano 1950) p.509-539; A. Baumann, *Maria Mater nostra spiritualis. Eine theologische Untersuchung über die geistige Mutterschaft Mariens in den Aeusserungen d[illegible] vom Tridentinum bis heute* (Brixen 1948); G. Shea, *The Teaching of t[illegible] M[illegible]isterium on Mary's Spiritual Maternity:* Marian Studies 3 (1952) 35-110; L. Carroll, O. Carm., *Our Lady's Queenship in the Magisterium of the Church:* Marian Studies 4 (1953) 29-108; A. Robichaud, S. M., *The Immaculate C[illegible]n in the Magister[illegible]* [illegible]

se han reducido al magisterio pontificio, sin que se haya explorado aún la rica vena de las enseñanzas del episcopado universal [247].

Otro rasgo de la mariología contemporánea es el alto nivel de la mariología bíblica. Es muy digno de notar el gran esfuerzo de los teólogos para determinar y aplicar los principios que se refieren a la explicación de los textos marianos de la Sagrada Escritura [248]. Han aparecido sobre este tema innumerables comentarios [249], dirigidos a un mayor progreso de la ciencia bíblica moderna. La obra del P. Ceuppens *Mariología bíblica* es muy valiosa, aunque a veces demasiado conservadora; en ella se intentan explicar todos los textos marianos más importantes de la Biblia [250]. Entre otros trabajos generales de mucha importancia citaremos expresamente los del dominico F. M. Braun y el jesuita Pablo Gächter [251]. Como demostración de la existencia de estudios extensos sobre textos particulares citaremos las contribuciones de J. F. Bonnefoy, O. F. M.; T. Gallus, S. I., y B. Le Frois, S. V. D. [252].

La Tradición, esa otra rama de la teología positiva, ha ocupado en nuestro tiempo un puesto destacado. El impulso que dio a estos estudios la definición dogmática de la Inmaculada y los ataques que el mundo no católico dirigió al dogma re-

[247] J. CAROL, O. F. M., analizó las enseñanzas episcopales sobre este tema en *Episcoporum doctrina de Beata Virgine Corredemptrice:* Marianum 10 (1948) 210-258; ID., *De Corredemptione B. V. M.* p.539-619. La carta dirigida por el papa Pío XI a los obispos sobre la Inmaculada Concepción, expresada en su encíclica *Ubi primum* (2 febrero 1849), y la carta dirigida a los obispos con ocasión del dogma de la Asunción entre 1869-1941, se pueden ver en el trabajo monumental de W. HENTRICH, S. I., y R. DE MOOS, S. I., *Petitiones de Assumptione Corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae* 2 vols. (Typis Polyglottis Vaticanis 1942). Los materiales de este trabajo en el *Pareri...*, en la *Collectio Lacensis* y colecciones semejantes, en cartas pastorales, catecismos, etc., invitan al estudio para ver el reflejo del pensamiento del episcopado en torno a temas interesantes, como, por ejemplo, el de la maternidad espiritual de María. Cf. G. SHEA, a.c., en Marian Studies 3 (1952) 39.53-54.

[248] Cf. D. UNGER, O. F. M. Cap., *The Use of Sacred Scripture in Mariology:* Marian Studies 1 (1950) 67-116; S. ALAMEDA, O. S. B., *La mariología y las fuentes de la revelación:* Estudios Marianos 1 (1942) 41-72.

[249] Cf. A. ROBERT, P. S. S., *La Sainte Vierge dans l'Ancien Testament*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.21-39; A. BEA, S. I., *Das Marienbild des Alten Bundes*, en *Katholische Marienkunde*, ed. STRÄTER, vol.1 p.23-43; G. HILION, *La Sainte Vierge dans le Nouveau Testament*, en *Maria*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 p.43-68; A. MERK, S. I., *Das Marienbild des Neuen Bundes*, en *Katholische Marienkunde*, ed. STRÄTER, vol.1 p.44-84; SCHEEBEN-GEUKERS, *Mariology*, vol.1 p.9-41; SCHEEBEN-FECKES, *Die Braeutliche Gottesmutter* p.1-18.

[250] F. CEUPPENS, O. P., *De Mariologia biblica (Theologia biblica 4)*, ed.2.ª (Taurini 1951).

[251] F. M. [illegible]N, O. P., *La Mère des fidèles. Essai de théologie johannique* ([illegible] 1953); P. [illegible]ACHTER, S. I., *Maria im Erdenleben. Neutestamentliche Ma[illegible]studien* (I[illegible]k 1953).

[252] J. F. [illegible]EFOY, O. F. M., *Le mystère de Marie selon le Protoevangelii* [illegible] *tempore postpatristico usque ad Conc. Tridentinum* (Romae 1949); [illegible] *Interpretatio mariologica Protoevangelii post-tridentina usque ad definitionem* [illegible]*ulatae Conceptionis. Pars prior: Aetas aurea... usque ad* [illegible] *1660* ([illegible] 1953); B. LE FROIS, S. V. D., *The Woman* [illegible]

ción definido, se intensificaron aún más por la oposición de los modernistas a las doctrinas marianas (A. Loisy, J. Turmel, H. Koch y otros) [253]. Se ha visto favorecido también por el extenso movimiento asuncionista, que culminó en la definición del dogma, y por las controversias entre los teólogos católicos sobre cuestiones mariológicas aún en trance de discusión. Con tales estímulos, los estudiosos han producido una amplia literatura, en la que se estudia y se da valor a los testimonios marianos de los Padres de la Iglesia y de las liturgias antiguas [254]. Además, como hemos visto en las notas al pie de página, se han estudiado detenidamente las enseñanzas marianas de los teólogos primitivos [255].

Otro de los rasgos de la mariología contemporánea [256] es el estudio de la sistematización de esta ciencia, que incluye varias cuestiones íntimamente relacionadas, como son el derecho de la mariología a existir con independencia del sistema teológico, el lugar que corresponde a esta ciencia en el sistema general, la organización y estructura de este tratado y la existencia y naturaleza de un primer principio que presidiría toda la estructura de la mariología, proporcionando a esta ciencia unidad orgánica y orden [257]. El problema planteado con relación a la naturaleza de este principio fundamental de mariología se complica con la existencia de varias cuestiones sobre la unión entre las diferentes prerrogativas de Nuestra Señora [258], dando lugar a un gran número de opiniones [259].

Hay varias cuestiones particulares que han suscitado gran interés, al mismo tiempo que estos problemas generales y metodológicos. En primer lugar ha atraído la atención el problema de la relación sublime entre las prerrogativas de Nuestra

[253] Cf. E. Dublanchy, art. *Marie*: DTC 9,2345-2347; E. Campana, *Maria nel dogma Cattolico* ed.6.ª p.603-606.625-652.

[254] Para orientarnos en esto, cf. *Katholische Marienkunde*, ed. Sträter, vol.1 p.85 (artículos sobre los Padres orientales y la liturgia); p.137-267 (artículos sobre los Padres latinos y las liturgias latinas); G. Jouassard, *Marie à travers la Patristique*, en *Maria*, ed. H. du Manoir, vol.1 p.71-157; véase también p.215-361, artículos sobre María en la liturgia.

[255] Mencionamos la pequeña, pero muy útil, antología de Palmer, S. I., *Mary in the Documents of the Church* (Westminster, Md., 1952), que contiene anotaciones y relaciones del magisterio de la Iglesia, de los Padres de la Iglesia y de los teólogos.

[256] Cf. F. Connell, C. SS. R., *Toward a Systematic Treatment of Mariology*: Marian Studies 1 (1950) 56-66.

[257] Cf. Connell, a.c.; E. Druwé, S. I., *Position et structure du Traité Marial*: Bull. de la Soc. Franç. d'Études Mariales (1936) 7-34; R. Laurentin, *Le problème initial de méthodologie mariale*, en [illegible], ed. H. [illegible] Man[illegible] [illegible] 1.1 p.695-706.

[258] Cf. L. Everett, C. SS. R., *The N[illegible] [illegible]* her other prerogatives: Marian Studies 1 (1[illegible]) 132-1[illegible].

[259] Cf., para discusiones y bibliografía, G. Rosch[illegible], *[illegible] Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 p.97-116; Id., [illegible] vol.1 p.324-[illegible]; A. Mi[illegible] [illegible]

Señora, Inmaculada Concepción y Asunción corporal a los cielos; problemas que quedan en primera fila después de la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*, del 1 de noviembre de 1950, la celebración del primer centenario de la *Ineffabilis*, el 8 de diciembre de 1954, y las exhortaciones de la encíclica *Fulgens corona*, del 8 de septiembre de 1953. Las limitaciones de espacio nos permiten solamente mencionar dos de los títulos de mayor interés [260]: la corredención de María [261] y su relación con la Iglesia [262]. El estudio teológico de estos temas revelará, como lo hicieron otros estudios mariológicos anteriores, la existencia de nuevas facetas en las piedras preciosas que adornan la corona radiante de gloria de Nuestra Señora y, al mismo tiempo, nos harán participar de nuevos descubrimientos en el depósito de la fe.

[260] Cf. G. Philips, *Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?*: Marianum 14 (1952) 1-48; Id., *Les problèmes actuels de la théologie mariale*: Marianum 11 (1949) 24-53; A. Michel, *Chronique de Théologie mariale*: L'Ami du Clergé 60 (1950) 33-48.97-112; J. Carol, *The Mariological Movement in the World Today*: Marian Studies 1 (1950) 32-45.

[261] Cf. J. B. Carol, o.f.m., en Marian Studies 1 (1950) 34-37; Id., *De Corredemptione B. V. Mariae* (Ciudad del Vaticano 1950), bibliografía p.9-42; Id., *The Problem of Our Lady's Corredemption*: The American Ecclesiastical Review 123 (julio 1950) 32-51; Id., *Our Lady's Corredemption in the Marian Literature of Nineteenth Century America*: Marianum 14 (1952) 49-63; Marian Studies 2 (1951); C. Boyer, S. I., *Thoughts on Mary's Coredemption*, en *Studie in Praise of Our Blessed Mother*, ed. Fenton-Benard (Wáshington D. C. 1952) p.147-161; Alma Socia Christi (Actas del Congreso mariológico-romano, Año Santo 1950) vol.2 (Roma 1952). Bibliografía en L. Leloir, *La Médiation mariale dans la théologie contemporaine* (Bruges-Paris 1933), y C. Dillenschneider, *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau 1947); Id., *Pour une Corédemption mariale bien comprise* (Roma 1949); Id., *Le mystère de la Corédemption mariale. Théories nouvelles* (Paris 1951). Closey unió a la corredención de Nuestra Señora la participación de María en el sacerdocio de Cristo. Las mejores publicaciones sobre este tema son las de René Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium; essai sur la développement d'une idée religieuse* (Paris 1952); y *Marie, l'Église et le Sacerdoce; étude théologique* (París 1953). Cf. también la importante contribución del mismo autor en *Le rôle de Marie et de l'Église dans l'oeuvre salvifique du Christ*: Bull. de la Soc. Franç. d'Études Mariales 10 (1952) 43-62.

[262] Cf. G. Philips, *Perspectives mariologiques. Marie et l'Église. Essai bibliographique*: Marianum 15 (1953) 436-511; H. Lennerz, S. I., *Maria-Ecclesia*: Gregorianum 35 (1954) 90-98; *Études Mariales. Marie et l'Eglise* I (Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar., París 1951); H. de Lubac, S. I., *Médiation sur l'Église* (París 1953) p.273-329; K. Delehaye, *Maria: Typus der Kirche*: Wissenschaft und Wahrheit 5 (1949) 79-92; Y. Congar, O. P., *Le Christ, Marie et l'Église* (Bruges 1952). Bibliografía en Theology Digest 1 (1953) 139-145, y especialmente en R. Laurentin, *Bibliographie critique sur Marie et l'Eglise*: Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (Paris 1953) 145-152.

INMACULADA CONCEPCION DE MARIA *

POR AIDAN CARR, O. F. M. Conv., S. T. D., y
GERMAIN WILLIAMS, O. F. M. Conv., S. T. D.

La doctrina católica sobre la Inmaculada Concepción de María fue declarada, para siempre y con absoluta precisión, por el papa Pío IX, en la bula *Ineffabilis Deus*, el 8 de diciembre de 1854. Las palabras esenciales de la definición son las siguientes:

> Declaramos, afirmamos y definimos que ha sido revelada por Dios, y, de consiguiente, que debe ser creída firme y constantemente por todos los fieles la doctrina que sostiene que la Santísima Virgen María fue preservada inmune de toda mancha de culpa original, en el primer instante de su concepción, por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Jesucristo, salvador del género humano [1].

Resulta evidente, a la vista de los términos de esta proposición, que la definición tiene dos elementos constitutivos: una declaración del privilegio mismo de la Inmaculada Concepción y una afirmación de la certidumbre de este privilegio.

DECLARACION DEL PRIVILEGIO

Para entender mejor lo que contiene este singular privilegio de la Madre de Cristo, examinaremos las partes componentes (o causas) de la Inmaculada Concepción.

a) *Causa material* o sujeto. Naturalmente, el sujeto de la Inmaculada Concepción es la persona de la Santísima Virgen María, considerada en el primer instante de su concepción en el seno materno. Un ser humano comienza a «ser» en el momento en que el alma, creada por Dios, se une al feto; a este momento se llama «animación». A esto se le ha llamado la «concepción pasiva» de María. Concepción pasiva es el término

* NOTA DEL EDITOR.—De [illegible] nal, [illegible] artículo [illegible] el de la inmunidad de pecado [illegible] se publ[illegible] en el segundo volumen de esta obra, en el tratado de las prerroga[illegible] Señora. Antes se pensó para el primer volumen, en un t[illegible]tado [illegible] de los Padres orien[illegible]

del acto generador de los padres, acto que se llama «concepción activa» [2].

Antes de que el feto humano esté informado de un alma racional, la concepción se llama «incoada», y desde el momento de la animación recibe el nombre de «consumada» [3]. Sólo cuando ha llegado este momento se dice que una persona «es». Los teólogos discuten en qué momento del desarrollo fetal se infunde un alma al cuerpo, pero los escritores modernos opinan que esto ocurre desde el momento de la fecundación. La definición de la Inmaculada no aclara en este punto la enseñanza oficial de la Iglesia.

No puede sostenerse que María fuera santificada antes de la animación, puesto que hasta el momento de la unión sustancial entre el alma y el cuerpo no existe una persona y, por tanto, no hay sujeto para recibir la gracia. Solamente una persona racional puede ser santificada. Este privilegio, pues, afecta únicamente a la persona de la Virgen, no solamente al cuerpo o al alma de la Madre de Dios. La santidad inicial de María conviene exclusivamente a su concepción personal, realizada en gracia santificante. Su limpieza de todo pecado está identificada con su ser y su personalidad [4].

b) *Causa formal* u objeto. Este aspecto del privilegio de la Inmaculada Concepción se refiere al hecho de la preservación de la Virgen de toda mancha de pecado original. La definición niega directamente que la Virgen contrajera la pena de la maldición de Adán, y, de un modo indirecto, afirma, a causa de la oposición entre pecado y gracia, que poseyó la gracia santificante desde el primer momento de su existencia personal. Según la enseñanza tradicional de la Iglesia, pecado original es la privación de gracias que sufrió la descendencia de Adán, como consecuencia de su pecado personal; es como una enemistad radical entre la humanidad pecadora y su Creador [5]. Por tanto, al afirmar directamente que María estuvo libre de este defecto esencial del pecado original, afirmamos también, indirectamente, que disfrutó de santidad original por medio de la gracia, con su secuencia de filiación adoptiva como hija de Dios. Es decir, que conservó la perfecta amistad con su Dios [6].

De un modo negativo, se expresa el privilegio de la In-

[2] Cf. B. H. MERKELBACH, O. P., *Mariologia* (Parisiis 1939) p.105.

[3] Para un tratado completo del modo de la concepción, cf. ALASTRUEY, *Mariología* (Valladolid 1934) vol.1 p.180.

[4] Cf. EFRÉN LONGPRÉ, O. F. M., *Exposition du dogme de l'Immaculée Conception*, en *Deuxième Congrès Marial National* (Lourdes 1930) p.81

maculada Concepción, al decir que María nunca contrajo el pecado original. De un modo positivo, se dice que estuvo llena siempre de gracia santificante. En las palabras de la definición se emplea la fórmula negativa, pero en otras secciones de la bula *Ineffabilis Deus* se hace hincapié en el aspecto positivo. Esta dualidad de expresión, con relación a la santidad de la Virgen, aparece también, como las dos caras de la misma moneda, en los escritos de los Padres de la Iglesia y de teólogos posteriores, los cuales, a veces, acentúan la negación de pecado, y otras el lado positivo de la plenitud de gracia [7].

Los ángeles y nuestros primeros padres, antes de sus respectivas caídas, estuvieron inmunes de pecado tanto actual como original, pero esta inmunidad debe distinguirse de la que es propia de la Madre de Dios, puesto que ella fue preservada inmune. Como veremos más detalladamente, la inmunidad atribuida a María se le dio en vista de los méritos de Cristo, que le fueron aplicados de una manera única y excepcional. María fue redimida [8]. La gracia que adornó la naturaleza angélica, así como la concedida a Adán y Eva, era «debida» a ellos en la hipótesis de que Dios había decretado la elevación de los ángeles y de nuestros primeros padres al orden sobrenatural. Habiéndose, como si dijéramos, obligado a Dios a dar los medios por los que tal elevación pudiera realizarse, El constituye a los ángeles y a la primera pareja en estado de gracia santificante [9]. Pero en el caso de María, aunque de hecho, y por virtud del privilegio de la Inmaculada Concepción, fue constituida en gracia desde el primer momento de su existencia, sin embargo, como descendiente directo de la naturaleza corrompida de Adán, debió ser concebida en pecado, si Dios no intervenía para preservarla [10]. Esta preservación milagrosa será objeto, más adelante, de una consideración más detallada.

Finalmente, consideremos que la inmunidad de la Santísima Virgen María de pecado original es específicamente diferente de la inmunidad que posee su Hijo divino [11]. El no tuvo un padre humano según la carne, puesto que el principio activo de su generación carnal fue la acción del Espíritu Santo, en

[7] Cf. PASSAGLIA, S. I., *De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu* (Roma 1855) sec.1.2.3. Cf. también SEDULIO, *In Carmina Paschalia* 1.2 v.28: ML 19,596; *Opera Augustini*, apendice: ML 8,11 [illegible]; ibid., serm.123: ML 5,1990; Ivo, *In Serm. de Nativit. Domini*: ML 1[illegible] 7 [illegible] Para [illegible] iento de los Padres orientales sobre este tema, cf. S. M[illegible] *Con[illegible]cione* (Roma 1904) p.1[illegible]; *L'Oriente*. Esp[illegible] *Espa[illegible] y la Inmaculada Concepción* (Madrid 19[illegible]5).

[8] Cf. DTC 7,847.

[9] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *S.T.* 1 q.9[illegible] 1.

[illegible]

virtud de la cual fue concebido por su Madre [12]. Puesto que no es descendiente de Adán, no hay problema de naturaleza humana manchada por descendencia; por tanto, está claro que el Redentor de la humanidad no necesitaba redención.

c) *Causa eficiente* del privilegio de la Inmaculada Concepción es Dios o, mejor dicho, el gran amor que tuvo a la mujer destinada a ser la Madre del Verbo. Este amor fue el motivo de que Dios preservara a María de toda mancha de pecado, con vista a su santa maternidad y por los méritos de Cristo, su Hijo. Esta inmunidad maravillosa, llevada a cabo por una providencia especial, no excluye a María del número de los redimidos, sino que la clasifica en una modalidad de redención única, una «prerredención» o una redención de manera más sublime que la destinada a todos los demás hijos de Adán. Mientras, en el caso de todo el resto de la humanidad, los méritos del Salvador son aplicables de tal manera que los hace libres del pecado original ya contraido en el momento de su concepción, en el caso de María, por el contrario, el fruto de la redención, vida y muerte de Cristo le fue aplicado da tal modo que quedó preservada de contraer la culpa de Adán. De este modo, esta concesión gratuita de parte de Dios no representa una interferencia con el papel redentor del Salvador [13].

La redención de la humanidad se describe propiamente como «restaurativa» o «liberativa»; la de María es, simplemente, «preservativa» e incomparablemente más noble.

Así considerada, es evidente que la doctrina de la Inmaculada Concepción no estorba la universalidad de la redención de Cristo, puesto que María, aunque fue concebida inmaculada, fue también redimida por su Hijo, cuya vida divina y muerte contenían la causa meritoria de esta singular gracia de su Madre. Esta fue la dificultad que impidió a los teólogos anteriores a Duns Escoto († 1308) afirmar la verdad de la Inmaculada Concepción; a Escoto se debe la gloria de haber demostrado que la Inmaculada Concepción no repugna a la universalidad del pecado original, por una parte, y tampoco a la universalidad de la redención de Cristo. Otros teólogos negaron que María fuera concebida en gracia, porque estaban persuadidos de que, al admitir esta doctrina, restaban del honor debido a Cristo. También aquí se debe a Escoto el haber demostrado que el negar la Inmaculada Concepción sería restar a la excelencia de Cristo, que es el redentor perfecto [14].

[12] Lc 1,35.
[13] Cf. B. H. M. [illegible] O. P. M. [illegible]

d) *Causa final*, razón última de la Inmaculada Concepción, es la de que María fuera un instrumento perfecto para llevar a cabo la encarnación [15]. En cuanto a la definición dogmática, la razón última, como dice la bula, es «el honor de la Santísima e indivisible Trinidad, el ornamento y dignidad de la Virgen Madre de Dios y la exaltación de la fe católica y de la religión cristiana» [16].

CERTEZA DEL PRIVILEGIO

La bula *Ineffabilis Deus* define que la doctrina de la Inmaculada Concepción es «revelada por Dios y, por tanto, debe ser firme y constantemente creída por todos los fieles» [17]. Puesto que esta verdad, según las palabras del papa, es revelada, debe, por tanto, estar contenida formalmente en el depósito de la revelación divina, y no solamente contenida de un modo virtual, como una conclusión teológica cuya premisa menor sería la razón humana. Pío IX parece indicar que esta doctrina ha sido revelada formalmente, pero no especifica si la revelación está hecha por Dios de una manera explícita, es decir, expresa y directa, o si se ha revelado sólo implícitamente, es decir, de un modo indirecto y oscuro. En este punto el papa cede la palabra a los teólogos [18] para que lo discutan en sus deliberaciones, limitándose él a declarar que la Inmaculada Concepción es una verdad revelada por Dios. Una cosa es que algo esté de «hecho» contenido en el depósito de la revelación, y otra el definir la manera en que está contenida. Puesto que Dios puede revelar una verdad de un modo explícito o implícito, se deduce, naturalmente, que esta verdad que nos ocupa puede estar incluida en la revelación de ambas formas [19].

Según los principios de la fe católica, toda verdad revelada lo está en la Sagrada Escritura o en la Tradición, y ambas fuentes de revelación [20] deben ser aceptadas con «el mismo piadoso amor y reverencia». De aquí que la doctrina de la Inmaculada Concepción no está simplemente deducida de la revelación, sino revelada; tampoco es un hecho dogmático unido, de algún

[15] El argumento de Escoto sobre la Inmaculada en Sebastián Dupasquier, O. F. M. Conv., *Summa Theologiae Scotisticae* vol.3 (Patavii 1706) p.244. Cf. también V. Mayer, O. F. M. Conv., *The Teaching of the Ven. John Duns Scotus on the Immaculate Conception*: Franciscan Studies 4 (Nueva York 1926) 39-46.

[16] DB 1641.

[17] DB 1641. Cf. L. Lercher, S. I., *Institutiones Theologiae dogmaticae* vol.3 (Oeniponte 1934) p.338.

modo, con un dogma revelado, ni es, por otra parte, una doctrina nueva. La verdad de la Concepción Inmaculada de María fue dada por Dios a los apóstoles en la revelación, y, a través de ellos, a la Iglesia universal [21]. La certidumbre de esta doctrina se basa no sólo en la autoridad docente de la Iglesia, que hace uso de la Sagrada Escritura y de la Tradición apostólica, sino en los escritos de los Santos Padres y de los teólogos posteriores, que, unidos al consentimiento de la Iglesia universal, ofrecen un testimonio irrefutable de esta certeza.

ENEMIGOS DE ESTA DOCTRINA

Los no católicos se oponen a la doctrina de la Inmaculada Concepción, y entre ellos nombraremos a los griegos cismáticos ortodoxos, a los «Católicos Viejos», fundados por Döllinger al final del siglo XIX; a los protestantes de todas las sectas, a los racionalistas y a otros varios. Todos estos grupos se oponen a la doctrina misma, manteniendo que no forma parte de la religión cristiana, y por ello rechazan la definición como contraria a la verdad revelada. Se basan para rechazarla en las mismas dificultades que había tenido ya esta doctrina antes de la definición, en 1854. Su posición está expresada de un modo concreto en la pregunta del teólogo protestante Harnack: «Si ésta es una verdad revelada, ¿cuándo fue revelada y a quién?» [22].

LA BULA «INEFFABILIS DEUS»

En este solemne documento pontificio, el papa Pío IX definió—en virtud de su poder supremo como vicario de Cristo—que la doctrina de la Inmaculada Concepción es de fe, pero, al mismo tiempo, reconocía que esta definición reflejaba la opinión de la jerarquía de la Iglesia y de los fieles, cuyo asentimiento había sido favorable. El Soberano Pontífice dice, en el preámbulo de la definición, que Dios eligió una Madre para su Hijo desde toda la eternidad, y, porque la amaba más que a ninguna otra criatura, la dotó del don de inmunidad de pecado original, don muy apropiado para la Santísima Virgen María. El papa recordaba al mundo católico la atención con que la Iglesia había estudiado el desarrollo de esta doctrina a través de los tiempos, hasta el punto de haber instituido una fiesta, y de otra manera, animando la piedad de los fieles hacia

[21] Cf. B. H. Merkelba [illegible]

[22] [illegible]

el culto de este privilegio único de María. La doctrina fue considerada de modo favorable por los papas anteriores a Pío IX, y Alejandro VII declaró explícitamente que la Inmaculada Concepción podía defenderse como verdad católica [23]. Esta misma opinión fue sostenida por varias comunidades religiosas y teólogos eminentes, así como por varios sínodos, a lo largo de la historia. El papa dice también en la bula que el testimonio favorable de las fuentes más antiguas de la Iglesia oriental había contribuido, no poco, a acelerar la definición.

Pío IX se fija especialmente en la fuerza del argumento que se deriva de los escritos de los Padres de la Iglesia, en los que se ensalza la santidad y dignidad de la Madre de Dios. Estos autores, refiriéndose a su inmunidad de pecado, le aplicaron trozos convenientes de la Escritura, especialmente la alusión a «la mujer» en el Génesis (3,15) y la salutación del ángel a María, que se encuentra en el Evangelio de San Lucas (1,28). Los escritos tradicionales de los más famosos Padres describen la plenitud de gracia de María como una especie de pináculo de todos los demás milagros de Dios en el orden de la gracia. Esta convicción de la gran santidad de María y de su inmunidad de pecado no fue privilegio de unos pocos, sino que estuvo compartida por los simples fieles y por el clero católico de muchas generaciones, y unos y otros se consolaban venerando a la Inmaculada Madre de Dios. Fruto de esto fueron las peticiones dirigidas a la Santa Sede pidiendo la definición formal de la doctrina de la Inmaculada.

Al final de la bula, el papa habla de sus esfuerzos con respecto a esta doctrina, y señala que, tan pronto como fue elevado a la Silla de Pedro, había deseado ardientemente promover, por todos los medios posibles, la honra de María y dar realce a su culto al publicar sus prerrogativas. Para ello había instituido una comisión especial de cardenales, con el fin de examinar las cuestiones referentes a la doctrina de la Inmaculada Concepción, y envió cartas, con el mismo objeto, a todos los obispos del mundo en febrero de 1849. Las respuestas de los obispos confirmaron la buena disposición de los fieles hacia este privilegio de la Santísima Virgen, añadiendo, además, sus propias peticiones para que definiera como dogma la Inmaculada Concepción. La comisión de cardenales había llegado a una decisión parecida.

Por ello, y no deseando retrasar más esta definición, después de consultar con un consistorio de cardenales y después

de mucha oración, tanto privada como pública, para implorar la ayuda del Espíritu Santo, el papa se determinó a declarar y definir que la doctrina de la Concepción Inmaculada de María es dogma de fe.

Por último, el Soberano Pontífice demostraba su alegría y gratitud por haberle tocado a él en suerte ofrecer esta honra a la Madre de Cristo, y confiaba en que Ella continuaría ayudando a la Iglesia y favoreciendo su trabajo. Por fin, exhorta a los fieles a aumentar su veneración y piedad hacia «la Virgen concebida sin pecado» [24].

ARGUMENTO DE SAGRADA ESCRITURA

En el Antiguo y en el Nuevo Testamento no se encuentra doctrina, ni abundante ni coercitiva [25], que apoye el dogma de la Inmaculada Concepción. Aunque esta verdad está contenida más implícitamente en la Escritura, sin embargo, cuando se examinan sus testimonios siguiendo la Tradición y la autoridad, se hace patente el modo tan íntimo en que está unida la inmunidad de pecado de María al plan de Dios para la redención de la humanidad. Del mismo modo que las líneas de un valle sólo se manifiestan claramente cuando el escalador llega a la cima, así el contenido profundo de la palabra de Dios esperaba la clarificación del paso de los siglos [26].

Existen textos oportunos tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y están aquí clasificados de una manera primaria o secundaria; los primeros son más claros y de más fuerza, por lo que llevan inmediatamente al apoyo de la doctrina; los últimos son menos convincentes. Característico del Antiguo Testamento es el prevenir la brillantez del Nuevo Testamento y representar figuras a través de tipos y prefiguras, que se manifiestan muy evidentes en lo que se refiere a la doctrina de la Inmaculada Concepción [27]. El eminente autor Martín Jugie ha observado que existen 24 citas de la Escritura que se han mencionado como favorables al dogma de la Inmaculada, y que estas alusiones son, de todas las pruebas sobre esta doctrina [28], las que menos se han sometido a un análisis crítico.

[24] Cf. P. F. Palmer, S. I., *Mary in the Documents o the Church* (Westminster, Md., 1952) p.81-89.

[25] Cf. Narciso García Garcés, C. M. F., *Títulos y grandezas de Mar* (Madrid 1952) p.384; Scoti-Guarrae-Aureoli, *Quaestiones disputatae de Immaculata C dione B. V. M.* (Ad Claras Aquas 1904) p.VII.

[26] Cf. J. Bonnefoy, O. F. M., *Le mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse* (Paris 1949); F. Ceuppens, O. P., *Theologia Biblica* vol.4: *De Mariologia Biblica* (Roma 1948) p.70 y 208.

[27] Cf. Alastruey, o.c., p.182.

I. Principales pruebas de la Escritura

A) En el Antiguo Testamento

Se ofrece generalmente como apoyo a la Inmaculada Concepción el texto del Génesis 3,15, «pondré enemistades entre ti y la Mujer, entre tu descendencia y la suya: Ella aplastará tu cabeza y tú acecharás su calcañar», identificando la enemistad entre la serpiente y la Mujer con el demonio y María. Aunque existen diferencias entre los teólogos sobre la interpretación correcta de este importante pasaje, no hay duda de que la Santísima Virgen es «la Mujer» a la que se refiere [29]; tampoco quita fuerza a este texto ninguna construcción fundada en el famoso «ipsa» de la Vulgata, puesto que la noción esencial de la inmunidad de María con relación al dominio diabólico queda suficientemente indicada en la frase «pondré enemistades...» [30]. La Santísima Virgen es la Mujer, que representa la oposición radical a todo lo que lleva consigo Satanás, y pide, por tanto, una inmunidad total de pecado, especialmente de pecado original [31]. Por tanto, la referencia a María es aquí en sentido literal. La enemistad ya mencionada requiere que María salga totalmente victoriosa sobre el demonio y sus asechanzas, y esto no sería así si, por un instante, hubiera estado sujeta a Satanás por la servidumbre del pecado. El aplastar la cabeza de la serpiente no puede ser sino la inmunidad perfecta de su mancha diabólica [32].

La nueva Eva, la Madre del Mesías, y Lucifer, el autor del pecado, son enemigos opuestos, y el triunfo está asegurado para María por voluntad de Dios. No se puede decir que estos dos enemigos hayan sido nunca aliados; nunca fue la Virgen María vencida por el rival soberbio de Dios. Solamente la gracia santificante asegura al hombre la amistad de Dios, y esa misma gracia le constituye en enemigo de Satanás. La ausencia

[29] Cf. F. Peirce, S. I., *Mary Alone is «the Woman» of Genesis 3,15:* The Catholic Biblical Quarterly 2 (Wáshington D. C. 1940) n.3 p.245-252; A. de Guglielmo, O. F. M., *Mary in the Protoevangelium:* The Catholic Biblical Quarterly 14 (1952) n.2 p.104-115; J. Coppens, *Le Protoévangile:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 26 (Lovaina 1950) 35.

[30] DTC 7,859, Cf. F. Connell, C. SS. R., *Historical Development of the Dogma of the Immaculate Conception*, en *Studies in Praise of Our Blessed Mother*, ed. Fenton-Bernard (Wáshington D. C. 1952) p.91.

[31] Cf. P. F. Ceuppens, O. P., *De Mariologia Biblica* ed.2.ª (Roma 1951) p.16-17; T. Gallus, S. I., *Interpretatio Mariologica Protoevangelii* (Roma 1949); G. Arendt, S. I., *De Protoevangelii habitudine ad Immaculatam Deiparae Conceptionem* (Roma 1904). Véase el artículo del P. E. May en este volumen.

[32] Cf. S. Dupasquier, O. F. M. Conv., o.c., p.237; R. Martínez y Ferrer, *De utilitate et ratione sufficienti ad dogmaticam definitionem* (Interamnae 1853)

de gracia debida al pecado hace al alma figurar en las filas del príncipe de las tinieblas, impidiéndole la participación en la naturaleza divina, que es función esencial de la gracia de Dios. Si en algún instante, por pequeño que fuera, el alma de María hubiera estado privada de gracia, la Sagrada Escritura no podría referirse a ella como a aquella que ha vencido a la personificación misma del mal. Tanto si consideramos a Eva como tipo de la Santísima Virgen como si pensamos que la «Mujer» es María, tomando las palabras de un modo literal, existe aquí una clara antítesis entre el bien y el mal como la hay entre el estado de la Madre de Dios y el de Eva después de la caída; como la hay entre Cristo, el nuevo Adán, y el viejo Adán, envuelto en pecado [33].

La respuesta divina a la derrota de nuestros primeros padres, guiados por la serpiente y su propia malicia, es la victoria conjunta del Redentor y su Madre sobre el demonio. Existe un paralelismo perfecto, y éste es un argumento que tradicionalmente se ha venido usando para probar la verdad de la Inmaculada Concepción [34]. El triunfo de María fue obtenido por virtud del triunfo de su Hijo [35]. Así, el más sólido argumento en favor de esta prerrogativa singular de María está basado en un mismo decreto divino, estableciendo su predestinación a esta singular gracia, al mismo tiempo que la primacía absoluta y universal de su Hijo [36].

Ni Cristo, ni la descendencia de la Mujer, ni la Mujer misma, pueden, por un solo momento, ser vencidos por el mal, porque eso haría que su victoria no fuera completa. La fuerza probativa de este argumento, referida a la Inmaculada Concepción entendida de esta manera, está considerada como un poderoso apoyo en las conclusiones presentadas por la comisión pontificia que constituyó Pío IX para la definición del dogma, y que presentó sus conclusiones el 10 de julio de 1852 [37].

[33] Cf. B. H. Merkelbach, O. P., o.c., p.113; P. Hitz, C. SS. R., *Le sens marial de Protoévangile*, en *Études Mariales* (París 1947).

[34] Cf. A. H. M. Lépicier, O. S. M., *Tractatus de Beatissima Virgine Maria* ed.5.ª (Roma 1926) p.137. Para el sentido de corredención, véase J. B. Carol, O. F. M., *Romanorum Pontificum doctrina de B. V. Corredemptrice*: Marianum 9 (Roma 1947) 165; V. G. Bertelli, *Il senso mariologico pieno e il senso letterale de Protoevangelo (Gen 3,15) dalla «Ineffabilis Deus» al 1854*: Marianum 13 p.369-395.

[35] Cf. C. Crosta, *Theologia Dogmatica* vol.3 (Varese 1952) p.176.

[36] Cf. J. F. Bonnefoy, O. F. M., o.c., p.140.

[37] Cf. J. B. Carol, O. F. M., en Marianum 1 (1939) 314-316.

B) En el Nuevo Testamento

Cuando Gabriel, el mensajero celestial, saludó a la Virgen destinada a ser Madre de Dios, pronunció unas palabras que dejan adivinar un milagro portentoso y un gran misterio de la gracia: «Y llegando a ella el ángel, le dijo: Ave, llena de gracia; el Señor está contigo; bendita eres entre las mujeres» [38]. Esta salutación no es en sí misma, estudiado su texto y su contexto, una prueba completa y explícita de la inmunidad de María de pecado original, y, sin embargo, no se puede negar que existe una afirmación implícita sobre la doctrina de la Inmaculada Concepción [39]. «Llena de gracia» significa «enteramente llena del amor de Dios»—sin deficiencia—. La frase «el Señor está contigo» significa, a su vez, que María nunca estuvo sin Dios y, por tanto, que el demonio nunca estuvo con ella, como ocurriría si hubiera sido concebida en pecado [40].

Al analizar filosóficamente este texto, se ve reforzado el argumento en favor de la Inmaculada. María estaba llena de la gracia de Dios; hablando con precisión, estaba llena con plenitud y, por tanto, no había carecido de gracia en ningún momento de su existencia. El mensaje de la anunciación sólo puede interpretarse como que la Virgen poseyó un grado de gracia tan perfecto cuanto es posible se dé en una sencilla criatura, y que su santidad fue completa en el tiempo, tanto en intensidad como en extensión. La traducción «Ave, llena de gracia», procede del griego χαῖρε, κεγαριτωμένη, y el participio pasado significa, correctamente, no sólo sentido de pasado en la palabra que modifica, sino también una continuidad sin interrupción.

Podríamos hacer una paráfrasis de las cuatro primeras palabras de la salutación angélica en estas frases: «Saludos a ti, que estás tan adornada con las gracias divinas y bienes superiores y tan llena de amor y amistad de Dios, que su plenitud está contenida en ti»; en otras palabras, el alma de la Madre de Dios estuvo llena de tal inmensidad de gracia, que no se le puede comparar con ningún otro ser humano a causa de su santidad, y este privilegio único había estado siempre presente en ella. Debemos hacer notar que las palabras de Gabriel fueron «Ave, llena de gracia», y no «Ave, María, llena de gracia», de tal modo que la frase «llena de gracia» está usada de modo sustantivo, aplicado como un título propio, un nombre dado

por Dios, en cierto modo; a la manera como la Santísima Virgen se llamó a sí misma hablando con Bernadette en Lourdes: «Yo soy la Inmaculada Concepción». Este nombre «llena de gracia» sólo puede aplicarse a ella, y no se refiere a algo extrínseco, sino que es suyo de un modo intrínseco y radical y en todos los momentos de su existencia. No hubo ningún momento, por corto que fuera, en el cual la Virgen no mereciera el título de «llena de gracia»[41].

Después del primer saludo, el arcángel añadió: «El Señor está contigo»—ὁ κύριος μετὰ σοῦ—. Al considerar estas palabras en relación con las precedentes, se ve que hay una unión verdadera entre María, la amada de Dios, y su Señor. No hay en el texto o en el contexto ninguna referencia a una limitación temporal, sino todo lo contrario. El sentido es muy general: dondequiera que se encontrase María, Dios estaba con ella y ella con El a través de la gracia[42]. Si pudiera decirse que María había estado durante un período de tiempo pequeñísimo bajo el dominio del pecado, tendríamos que admitir que hubo una interrupción de su comunión con Dios y, por tanto, que la declaración del arcángel, con respecto a su estado de gracia, no era verdadera. Si las palabras de Gabriel no contienen una afirmación de la Inmaculada Concepción, son palabras sin significado.

La frase final de la salutación es «bendita eres entre las mujeres». Refiriéndose a la santidad de la Madre del Mesías, significan que María es bendita en sí misma, pero lo es, además, en comparación con todas las otras mujeres. El sentido de las palabras hebreas implica un superlativo, de tal modo que ella es «la bendita» por antonomasia, y esto, a consecuencia de su divina maternidad y las gracias correspondientes[43]. A este oficio único corresponde una infusión especial de gracia, una bendición que constituye un eslabón esencial de la cadena de causalidad que alcanzará su fin en la redención, borrando definitivamente la maldición con que fue afligida la humanidad por el pecado de Adán y Eva. Esta referencia a la Escritura pone de manifiesto cuán conveniente es que la Virgen, instrumento divinamente escogido para la encarnación, se viera totalmente libre de aquel pecado del que nos libró su Hijo. Como veremos más adelante, el punto de apoyo princi-

[41] Card. ALIMONDA, *Il Dogma dell'Immacolata* (Torino 1886) p.118: «... giacchè ivi appunto si recita e se narra a svelare la virtù divina, per la quale quei segni o miracoli si operavano; laddove a Maria sola s'indirizza autonomasticamente il celeste saluto

pal de la Inmaculada Concepción es la maternidad divina de María [44].

La antítesis básica entre la bendición de Dios y su maldición, refiriendose a la inmunidad del pecado original, aparece frecuentemente en la Escritura [45]. La maldición, esto es, la separación de la amistad de Dios, es la consecuencia del primer pecado y es también su principal castigo. El pecado de Adán es la causa única y última de la maldición que aflige a todos los hombres, descendientes suyos, y se le llama por antonomasia «el pecado», llamando «la maldición» a su castigo. Del mismo modo, María, a quien se llama por antonomasia «la bendita», debe estar inmune del pecado, que fue causa de «la maldición», porque no puede ser a un mismo tiempo bendita y en algún momento haber estado sujeta a lo más opuesto a esta bendición: la maldición de Dios.

En apoyo de este paralelismo antitético, estudiemos las palabras que Dios dirige a la serpiente: «Por haber hecho esto, serás maldita...» [46]. Esta maldición era el castigo al pecado del demonio, y, del mismo modo, la bendición concedida a María era la recompensa a su inmunidad de pecado. El autor del pecado quedó maldito, y la Mujer que cooperó tan íntimamente en el plan divino de salvación, fue coronada con una retribución de Dios.

De las palabras de Isabel a María en el momento de la visitación se infiere la misma verdad: «Bendita eres entre las mujeres y bendito es el fruto de tu seno» [47]. A la Virgen alcanza la bendición de su Hijo, aunque observando, por supuesto, una analogía de proporción entre la plenitud de gracia relativa en cada uno. Es clara la verdad implícita de que María estuvo siempre libre de la maldición identificada con el pecado original.

La fuerza probatoria de estos pasajes citados del Nuevo Testamento es más bien persuasiva que apodíctica, aunque proporciona un argumento de conveniencia en favor de la doctrina de la Inmaculada Concepción. Algunos autores afirman que el argumento tomado de estos textos no es tan claro como el del *Protoevangelio* [48]. Sea ello como fuere, la prueba más clara sacada de la Escritura parece ser la que procede de un entendimiento conjunto del Antiguo y Nuevo Testamento, considerando al Antiguo como tipo y profecía del Nuevo y al Nue-

[44] Cf. A. H. M. LÉPICIER, O. S. M., o.c., p.219.
[45] Mt [illegible] 11; Lc 6,28; Rom 12,14; Iac 3,10.
[46] [illegible]

vo como la perfección del Antiguo, del mismo modo que María es la nueva y limpísima Eva [49]. Lo que se dice de la Mujer en el Génesis 3,15, se realiza solamente en María [50].

II. Pruebas secundarias de la Sagrada Escritura

A) Antiguo Testamento

Existen un número de textos en el Antiguo Testamento que se citan tradicionalmente como pruebas de la inmunidad de María del pecado de Adán, y que tienen distintos grados de exactitud, siendo todos ellos de menor importancia comparados con el pasaje principal del Génesis. Citaremos, como ejemplo, algunos de los más notables: «Tú eres toda bella, ¡oh amor mío!, y no hay mancha en ti» [51]; «Abreme, hermana mía, esposa mía, paloma mía, la toda limpia» [52]; «el Altísimo mismo la ha fundado» [53]; «Porque la Sabiduría no entrará en un alma maliciosa ni vivirá en un cuerpo sujeto a pecado» [54]. Quizá el texto más apropiado sea: «el Altísimo ha santificado su propio tabernáculo» [55].

Todos estos textos los emplea la liturgia de la Iglesia, en un sentido acomodado, cuando se trata de plegarias dirigidas a la Virgen, y muy especialmente se encuentran en el misal y en el breviario romanos en la fiesta de la Inmaculada Concepción. Puesto que la oración de la Iglesia es manifestación de sus creencias, podemos deducir que el uso de estos textos de la Escritura es un argumento poderoso en favor de que se refieran a este privilegio de María en el orden de la gracia. Estos textos del Antiguo Testamento, aun siendo de menor importancia, no establecen límites temporales a la santidad de María, e incluso varios de ellos apuntan que su santidad estuvo firmemente asegurada desde el principio; por esto podemos legítimamente deducir que el tenor de estos textos está totalmente de acuerdo con el sentido preciso de la Inmaculada Concepción. Al aplicarlos a la inmunidad de pecado de María, hacemos uso de un sentido secundario e indirecto de estos pasajes [56].

[49] Cf. J. Souben, *Nouvelle Théologie dogmatique* (Paris 1902) vol.1 p.135-137.
[50] Cf. J. Aldama, *Mariologia*, en *Sacrae Theologiae Summa* (ed. por los PP. de la Compañía de Jesús), vol.3 (Madrid 1950) p.303 n.28. Cf. también el artículo de E. Mas en este volumen.
[51] Cant 4,7.
[52] Cant 5,2.
[53] Ps 86,5.
[54] Sap 1,4.

B) En el Nuevo Testamento

El mejor ejemplo de un texto secundario del Nuevo Testamento, usado para reforzar el argumento general en apoyo de la Inmaculada, es el del texto del Apocalipsis 12, la visión de la Mujer vestida de sol y de su perseguidor, el dragón. Las opiniones se dividen al considerar si la Mujer mencionada es la Iglesia, María o quizá las dos [57].

Tomando la opinión bastante probable que identifica «la Mujer» con la Virgen, podemos decir que el estar «vestida del sol» es una afirmación de la gracia que llenaba su alma, ya que la gracia se compara con frecuencia a la luz de justicia y ella se presenta envuelta en luz radiante. La mancha de pecado, por otra parte, es una cierta privación que afea al alma esclavizada, lo que es contrario a la claridad que ofrece la luz de la fe y de la razón. El pecado es tiniebla, porque da por resultado una mancha; el pecado está en los actos no iluminados por la luz de la razón [58], informada por la gracia. Esta falta de luz no puede darse en aquella que está «vestida de sol». Además, la lucha entre la «Mujer» y la «serpiente», en la que ésta sería derrotada, no sería una victoria total si hubiera podido decirse que el enemigo la había dominado, aunque hubiera sido por breve plazo.

La interpretación del texto del Apocalipsis (v.15-16 del c.12) en este sentido dice que el demonio hizo su primer esfuerzo para vencer a María induciendo a pecado a nuestros primeros padres y que ellos se encargarían de transmitir esta tara del pecado a la posteridad. También hubiera estado aquí incluida María si no hubiera sido por una preservación especial hecha por la causalidad del Verbo encarnado. Su humanidad, que procedía de María y de la tierra, llegó a ser el instrumento que detuvo la ola del pecado para evitar que su Madre fuera arrastrada entre las aguas amargas que salían de la boca ponzoñosa. He aquí el texto del Apocalipsis:

> La serpiente arrojó de su boca, detrás de la mujer, como un río de agua, para hacer que el río la arrastrase. Pero la tierra vino en ayuda de la mujer, y abrió la tierra su boca y se tragó el río que el dragón había arrojado de su boca.

La totalidad del capítulo 12 es más que nada una exaltación de la maternidad espiritual de María y es también una confirmación, al mismo tiempo que una interpretación, de la

[57] Véanse varias opiniones referentes a esto en el artículo del P. M. Gruen-

enemistad entre la Mujer y la serpiente, narrada en el *Protoevangelio* del Génesis [59]. María se libró de caer bajo la influencia de la serpiente a través de la redención de Cristo, llegando a ser una víctima propiciatoria para la humanidad, según la profecía de Isaías 53,6. La muerte del Salvador tuvo una eficacia especial para la Madre del Mesías, y por esto la serpiente o el dragón, en las palabras del Apocalipsis (12,17): «... estaba enfurecido contra la Mujer e hizo la guerra al resto de su descendencia...»

Este pasaje, en el último de los libros inspirados, es un argumento clásico, aunque de menos peso, para confirmar la inmunidad de María del pecado original. Es el cumplimiento de la promesa contenida en el primero de los libros inspirados, puesto que esta tregua, este alivio de la raza humana que sufre, se cumple, según San Juan, en la Madre de Cristo y en su descendencia: la sagrada humanidad. Y cada uno, la Virgen y su Hijo, estuvo libre de todo pecado, puesto que juntos ganaron la victoria sobre Satanás, juntos disfrutaron de la ausencia de pecado; ausencia natural en Cristo por su divinidad y en María especial por su humanidad. Así, la doctrina de la corredención viene a enlazarse con la de la concepción inmaculada para su más clara interpretación. «Ella unió sus heroicos sufrimientos a los de su Hijo por la salvación de la humanidad, y el Eterno Padre se complació en aceptarlos, subordinándolos a los del único Redentor» [60].

ARGUMENTO DE LA TRADICION

I. Fuerza de este argumento

La cuestión de si una verdad particular pertenece o no al depósito de la revelación divina está ciertamente relacionada con la cuestión de la profesión de esta verdad por la Iglesia; sin embargo, estas dos proposiciones pertenecen a un orden diferente. La primera es de orden objetivo, es decir, si es o no es una verdad, independientemente de que la Iglesia haya dado algún paso para pronunciarse sobre la doctrina de que se trate. La segunda es de orden subjetivo, ya que la aceptación pública de una doctrina por la Iglesia hace que se con-

Cf. DTC 7,869; F. F. Bonnefoy, O. F. M., o.c.

J. B. Carol, O. F. M., *Our Lady's Coredemption in the Marian Literature of Nineteenth Century America:* Marianum 14 (1952) 61. En mariología se le da mucho énfasis a la relación de María con el trabajo de su Hijo, el R[illegible]

Cf. E. Ledvorowski, *Maternitas divi*[illegible]

vierta en explícito y personal lo que hasta entonces era impersonal e implícito. Ciertamente, estos dos órdenes se desarrollan de un modo paralelo y tienden a hacerlo cada vez más, puesto que el contenido implícito de la revelación se va haciendo conscientemente explícito; sin embargo, no siempre es necesario este paralelismo, y no podemos suponer que se pueda encontrar en el orden subjetivo todo el contenido del orden objetivo[61].

Según este principio y aplicándolo a la doctrina de la Inmaculada Concepción, debemos hacer notar que no puede resolverse *a priori* si existió o no existió en el principio del cristianismo una creencia explícita en la doctrina de la Inmaculada. Esto es más bien una cuestión de hechos históricos, que sólo puede ser resuelta mediante un estudio de las fuentes en busca de evidencia para formular una respuesta adecuada. Respecto a esto podemos invocar el axioma filosófico que afirma que la evidencia objetiva es el último criterio de verdad, unido al juicio de la Iglesia, para determinar qué verdad ha sido divinamente revelada.

La palabra *dogma* significa algo fijo y determinado en cuanto a la doctrina, y para poder dar este título a una proposición debe ser propuesta por la Iglesia a los fieles como revelada por Dios, y como tal debe ser creída. Una vez declarada dogma, la verdad se establece inmutablemente. La transición de una verdad del orden objetivo al subjetivo, del nivel del conocimiento implícito al conocimiento explícito, no quiere decir que haya habido una nueva revelación, puesto que ésta terminó con la muerte del último apóstol. Se ha encomendado a la Iglesia el depósito total de esta verdad, y su oficio es el de guardarla e interpretarla. No puede haber un aumento en este tesoro, pero sí habrá una aclaración, a través de los tiempos, de las verdades que están oscuras. La semilla, colocada en ambiente propicio, puede producir su fruto, y este clima propicio es a veces el que crean las herejías, que son refutadas por una declaración firme de la Iglesia; otras veces lo crean las controversias de los teólogos y, en algún caso, el desarrollo de una piedad especial en los fieles. En todos estos casos debemos admitir que el Espíritu Santo obra, guiando e iluminando a los que en la Iglesia tienen la misión de enseñar. Nunca hay un cambio en la doctrina, pero sí hay progreso en la misma línea de la verdad.

Aplicando lo dicho a la doctrina de la Inmaculada Concepción, tenemos que reconocer que este dogma no fue expresado

aceptó universalmente como parte de la gran pureza y santidad de María y, al correr de los tiempos, se convirtió, cada vez más, en una prerrogativa claramente mariana. Un estudio moderno muy profundo sobre la evolución de la doctrina de la Inmaculada ha subrayado que, en el caso de la Inmaculada Concepción, el aumento de creencia explícita hay que atribuirlo más al mismo poder de la doctrina que a ninguna fuerza exterior. La verdad de la inmunidad de María de pecado original estuvo siempre dotada «de una victoriosa vitalidad, alimentada por el cuidado divino»[62].

También debe decirse que las fuerzas de la controversia le dieron un gran impulso, especialmente en el período anterior a la definición final. En un principio no se despertaron dudas sobre este punto, sino que se aceptó esta prerrogativa unida a la divina maternidad y a su santidad, como formando un todo completo; pero ya en los siglos XII y XIII se planteó el problema en las escuelas de teología, y hacia la mitad del siglo XVI se puede decir que ya nadie dudaba de la verdad de la Inmaculada Concepción[63].

El valor de este argumento de tradición, que se basa en los escritos de los más distinguidos escritores eclesiásticos, y, al mismo tiempo, la importancia que la liturgia de la Iglesia da a la santidad de María, constituyen un soporte muy valioso, unido a la evidencia sacada de las Escrituras, en favor de la Inmaculada Concepción. Independientemente de la interpretación y del comentario de los Padres, los textos inspirados tienen una fuerza limitada en este sentido[64]. Por esto es necesario examinar detenidamente la tradición para descubrir cómo y en qué grado de unanimidad se ha formado, partiendo del pensamiento católico, la convicción de que María fue concebida en gracia. Estas fuentes diversas, fundadas en último caso sobre la revelación escrita y oral, unidas a la plegaria pública de la Iglesia, prepararon el camino para la definición formal de la Inmaculada Concepción.

El desarrollo de la doctrina, tanto histórica como litúrgicamente, se ha dividido, por conveniencia, en períodos cronológicos.

[62] J. Duhr, S. I., *L'évolution du dogme de l'Immaculée Conception:* Nouvelle Revue Théologique 73 (Lovaina 1951) 1032.

[63] Bernard A. McKenna, *The Dogma of the Immaculate Conception* (Washington D. C. 1929) p.89.

[64] Cf. M. Jugie, A. A., o.c., p.473; DTC 7,871.

II. Período de fe implícita en el misterio. Hasta el concilio de Efeso (431)

A) Paralelismo entre Eva y María

Esta comparación, tantas veces repetida, entre la primera mujer, la pecadora Eva, seducida por la serpiente, y la segunda Eva, María, cuya actuación vital en la redención del hombre hizo que fuera asociada al Salvador, está basada en una antítesis similar entre Adán y Cristo. San Pablo escribe: «Porque así como por la desobediencia de un hombre muchos se hicieron pecadores, así también por la obediencia de uno muchos serán justificados»[65]. La comparación de las dos mujeres, una vencida y otra vencedora de Satán, resulta como un corolario natural de la desobediencia del antiguo Adán y la perfecta sumisión del nuevo Adán, el Redentor.

Es muy posible que San Justino (100-167) fuera el primero en afirmar esta bella antítesis:

> Siendo todavía una virgen sin corrupción Eva, recibió en su corazón la palabra de la serpiente, consiguiendo así desobediencia y muerte. La Virgen María, con el alma llena de alegría y fe, contestó al ángel Gabriel, que le había dado la buena noticia: «Hágase en mí según tu palabra». Y de ésta nació aquel de quien tantas cosas ha dicho la Escritura[66].

También en San Ireneo (130-202)[67] y en Tertuliano (160-240)[68] se encuentran pasajes muy parecidos a éstos.

El contraste entre estas dos mujeres envuelve una doble comparación: la primera, de parecido; la segunda, de diferencia. Eva y María son parecidas, puesto que ambas salieron de las manos de Dios sin mancha, ya que las dos fueron íntegras, sin corrupción, vírgenes[69]; pero se diferencian, puesto que Eva, por su desobediencia y orgullo, se convirtió en el instrumento de la caída de la raza humana, mientras que María, humilde y obediente, fue digna de ayudar a la salvación del mundo por medio de su maternidad. Si se toma en un sentido general, y esto puede hacerse a la vista del tono de la antítesis, entonces de la carencia de corrupción en María se puede derivar una carencia de pecado original. San Ireneo quiere interpretar la eminente santidad de la Virgen como un contraste con la traición de Eva, cayendo en los lazos de la ser-

[65] Rom 5,19.
[66] *Dialogus cum Tryphone Iudaeo* n.100: MG 6,710D.

piente: «La conformidad tan completa de la toda pura María a la voluntad de Dios desató el nudo del pecado introducido por Eva» [70]. Este contraste sería imperfecto y sus principales caracteres estarían en oposición si María hubiera nacido manchada con el pecado de nuestros primeros padres. Desde un punto de vista más amplio, tendríamos aquí una deformación de la perspectiva, si la Madre del Mesías hubiera caído bajo la maldición primera, puesto que ella, con su Hijo, forma una sociedad destinada a conquistar al mal que resultó de la transgresión de la otra pareja: Adán y Eva.

B) Santidad de María en un sentido general

Entre los Santos Padres, el tema de la santidad de María aparece muy frecuentemente y de una manera un tanto elaborada, casi siempre con el propósito de exaltar de este modo la dignidad de su Hijo y para defender la realidad de su vida terrena, de sus sufrimientos y de su muerte. Los herejes primitivos habían puesto en duda estas verdades del Salvador, y el modo, por cierto muy eficaz, de combatir los errores con respecto al Hijo era el de subrayar las verdades que se refieren a la Madre [71]. La convicción de los escritores con respecto a la santidad de María tiene que estar necesariamente fundada en la verdad revelada, la cual se fue haciendo más explícita a través del tiempo [72]. Al negar que la Virgen hubiera pecado, los Santos Padres tomaron sus méritos y los clasificaron de modo distinto que los del resto de la humanidad y no escatimaron elogios ni parecieron encontrar palabras suficientemente adecuadas para dar idea de la medida de esta santidad. Se la llamó «purísima», «intacta», «limpia», «sin mancha», «inocentísima», «completamente libre de pecado», «bendita sobre todas las cosas», «toda inocencia» [73]. Si estaba libre de pecado, ¿por qué no incluir también el pecado original? Seguramente esta inmunidad excluía el pecado venial deliberado y con más razón excluiría la privación de gracia que supone el pecado original, puesto que si el pecado venial es más voluntario, sin embargo, el pecado original, como tal, con su ignominiosa consecuencia, es más serio y más indigno de la Madre de Cristo, ya que la haría nacer enemiga de Dios [74]. Según San Anselmo,

[70] *Contra haereses* l.3 c.22: MG 7,959b-c.
[71] DTC 7,873.
[72] Cf. Jouassard, *Le problème de la sainteté de Marie chez les Pères*, en *Études Mariales* (Paris 1947) p.13-28.

que refleja el sentir común de los teólogos en este punto, «era necesario que la Virgen estuviera llena de tal pureza como no puede haber otra después de la de Dios» [75]

Las doctrinas del traducianismo, herejía de los primeros tiempos, ayudaron de un modo extraño a aclarar la verdad de la inmaculada blancura del alma de María. Estos herejes sostenían que las almas humanas eran engendradas por los padres al mismo tiempo que el cuerpo, y así los hijos la recibían en cierto modo de sus padres. El traducianismo enseñaba que el alma se derivaba del elemento material de los padres, y Tertuliano, con un punto de vista montanista, propuso también esta teoría herética para explicar el origen del alma [76]. El traducianismo, en su versión espiritualista, aseguró que el origen del alma humana era el alma de los padres, e incluso San Agustín parece apoyar esta doctrina, aunque admitiendo que no tiene muy clara esta opinión. En cualquiera de los dos casos, si María hubiera estado manchada por el pecado, su Hijo habría heredado en su propia alma la tara de su Madre. A este respecto, San Hipólito hace una comparación entre Cristo y su Madre, estudiando con cierta complejidad la necesidad de que María fuera perfectamente inocente, y esto por la suprema santidad del que ella había de engendrar. Compara al Mesías con un arca de madera incorruptible, formado de la materia de María, que le dio su humanidad sin mancha, porque ella no conoció la corrupción. El uso de la misma frase para describir la impecabilidad de la Madre y del Hijo es un paralelismo muy atrevido y contiene implícitamente una afirmación muy firme de la inmunidad de María de toda mancha de pecado. Puesto que la «incorruptibilidad» de Jesús tiene que incluir necesariamente inmunidad de pecado original y puesto que su alma (según San Hipólito) había nacido de la de la Virgen, ella debió ser inmaculada [77].

Uno de los testimonios más directos sobre la Inmaculada, entre los escritores eclesiásticos primitivos, es el de San Efrén de Siria († 373). En su *Carmina Nisibena*, poema dirigido a Cristo, declaró categóricamente: «Tú y tu Madre sois únicos en esto: Tú eres absolutamente bello en todos los sentidos. No hay en ti mancha ni la hay tampoco en tu Madre» [78]. Este uso de Cant 6,7 en un sentido acomodado nos da una afirmación clara de la exención de María de todo pecado, apoyada en el privilegio de su divina maternidad.

75 Cf. *De conc. virg.* c.18: ML 158,451.

Para destacar aún más que esta prerrogativa de la Santísima Virgen es única, San Efrén subraya en el contexto de esta frase su exención de todo pecado, diciendo que ella sola entre toda la humanidad posee tal privilegio. Y así, elevada sobre todas las criaturas en el orden de la gracia, su alma purísima salió inmaculada de las manos de Dios, «como Eva antes de la caída, adornada con la plenitud de la gracia por razón anticipada de su maternidad del Hijo de Dios» [79].

Esta firme actitud de la iglesia siria con respecto a la carencia de pecado en la Santísima Virgen se evidencia en los escritos de autores tan famosos como Santiago de Sarug (452-519), que negó que hubiera el más mínimo defecto en el alma de María y reafirmó sustancialmente las enseñanzas de San Ambrosio (333-397), que pone en boca de Cristo hablando de su Madre: «Ven..., recíbeme en esa carne que cayó con Adán. Recíbeme no de Sara, sino de María, una virgen incorrupta, virgen por gracia, enteramente libre de toda mancha de pecado» [80].

En un célebre pasaje de San Agustín (354-430), el Doctor de la Gracia, parécese enunciar un principio del que podría decirse que San Agustín enseñó de modo implícito a creer en la Inmaculada Concepción de María. Refiriéndose a la Virgen, dice:

> No deseo iniciar un problema en lo que se refiere al pecado, y esto en honor del Señor, pues por El conocemos la gracia abundantísima que, en todos los sentidos y para sobrepasar el pecado, se dio a aquella que, sin duda ninguna, no lo tuvo [81].

Aquí está lógicamente contenida la idea de la Inmaculada Concepción, pero Agustín no consideró prudente ceñirla a una fórmula precisa [82], quizá por motivos de la polémica pelagiana sobre la transmisión del pecado original.

Como vemos, no se puede sostener que la verdad de la inmunidad de pecado original en María fue una doctrina enseñada explícitamente por los escritores de la Iglesia primitiva. Lo que más se acerca a la doctrina y es más claro de expresión es la afirmación implícita de San Agustín. La continuidad de distintas afirmaciones sobre la santidad de María, en general,

[79] Cf. The American Ecclesiastical Review 9 (Filadelfia, Pa., 1893) 106-107.
[80] *In Ps* 118 *expositio:* ML 2,782.
[81] *De natura et gratia* c.36 n.42: ML 44,267.
[82] Cf. FELIPE FRIEDRICH, *Die Mariologia des Hl. Augustinus* (Köln 1907) p.182-238 [illegible]

nos hace llegar a una conclusión muy legítima de que los escritores intentaron de algún modo hacer de la doctrina de la Inmaculada Concepción parte integral de sus enseñanzas [83].

C) La divina maternidad

Los Padres de la primitiva Iglesia defienden claramente la maternidad de María y su incomparable santidad. Por la gracia de Dios, ella mereció ser la Madre del Salvador, honor único, que nunca lo hubiera sido si, por su parte, no hubiera mantenido una íntima unión con su Hijo por la gracia y la caridad. Esta Virgen, perfectamente pura de cuerpo y alma, lo concibió en su corazón antes que en su seno: «Sola a ella se llama llena de gracia, puesto que ella sola obtuvo una gracia que nadie puede reclamar: estar llena del mismo Autor de la gracia» [84]. «Consideremos cómo Santa María tuvo tan gran pureza, que mereció ser la Madre de Dios» [85]. Estas afirmaciones son típicas, puesto que podemos suponer que el hecho de que María era la Madre del Redentor estaría reconocido unánimemente, incluso por los escritores más primitivos, como el centro y la llave de todos los admirables privilegios de naturaleza, de gracia y de gloria que Ella poseía. Considerada en sí misma, la maternidad, en términos absolutos, pudo existir sin contar con la santidad personal de la Madre, puesto que ésta es principalmente una gracia concedida para otros *(gratia gratis data)*. Por tanto, según algunos, es una gracia que no santifica necesariamente y, por consiguiente, no pide una total carencia de pecado en la Madre. Pero la dignidad de su oficio, considerada a la luz de la sublime dignidad de Dios, no podía consentir que la que llevó en su seno al Verbo encarnado no fuera completamente pura [86]. Esta convicción constituye una base que subraya en todos los autores la excepcional santidad de la Virgen y es una razón más para ver la doctrina de la Inmaculada Concepción incrustada en la mariología de los Santos Padres y de otros apologistas.

[83] Cf. A. Dufourcq, *Comment s'éveilla la foi à l'Immaculée-Conception et à l'Assomption aux V et VI siècles* (Paris 1946).

[84] San Ambrosio, *In Expositionem Evangelii secundum Lucam* 1,29 n.9: ML 15,1556A.

[85] Pseudo Jerónimo, *Epist.* 22 *ad Eustochium* n.38: ML 22,422.

[86] J. Mahieu, *Sainte Mère de Dieu* (Bruges 1940) p.45.

III. Período de fe explícita incipiente: del concilio de Efeso (431) hasta el siglo XI

La creencia en la total limpieza de María se hizo bastante más explícita entre los fieles, a causa de los escritores de la época y siguiendo las enseñanzas de la Iglesia, en los tiempos que van desde la mitad del siglo v hasta el siglo xi. Con todo, cuando por los herejes pelagianos, condenados en el 418, en el concilio de Cartago se suscitó la doctrina sobre el pecado original, los escritores que combatieron a Pelagio, Celestio y Julián, obispo de Eclana, parece que negaron también la inmunidad de María del pecado de Adán. Esta negativa tiene su origen, quizá, en una interpretación demasiado literal de estos escritos primitivos y en no haber sabido apreciar debidamente las exigencias polémicas de la época. Se mantenía que solamente Cristo estaba libre de pecado original y todos los demás hijos de Adán lo habían heredado [87]. Esta insistencia en la universalidad de la mancha puede atribuirse a una tendencia de adscribir el desorden propio del acto generador a la transmisión del pecado original. Este elemento de desordenada concupiscencia, característico de la generación activa, se creía que era transmitido a la generación pasiva. Los escritores occidentales posteriores a San Agustín recibieron una considerable influencia de esta doctrina, y esto impidió que llegaran a la conclusión lógica de sus enseñanzas sobre la santidad de María: el hecho de que María había recibido de Dios una exención especial de las consecuencias del pecado de Adán [88]. La condición de santidad eminente de la Madre de Cristo, formulada y desarrollada con gran amplitud en los primeros tiempos y nuevamente afirmada entre el concilio de Nicea y el de Efeso (325-431) [89], nos ofrece testimonios suficientes para concluir que María fue concebida en gracia.

La Iglesia oriental no parece haber sufrido la influencia del pensamiento posagustiniano que impidió a los escritores del Occidente el reconocimiento de la impecabilidad de María. Sin embargo, antes del concilio de Efeso y de la definición de la maternidad, muchos de los teólogos de la Iglesia oriental hablaron de imperfecciones en la Santísima Virgen, e incluso de faltas positivas. Estas afirmaciones, tan difíciles de reconciliar con un apoyo al dogma de la Inmaculada Concepción, son una influencia directa de Orígenes (185-254). Este autor inter-

pretó las palabras del profeta Simeón: «y tu alma será traspasada por una espada» [90], diciendo que María tenía algún pecado, y esto era necesario para que pudiera ser redimida. Este error tuvo una influencia profunda en otros escritores orientales, y solamente San Efrén (310-378) y San Epifanio († 403) parecen haber escapado de la autoridad de Orígenes [91]. Después del concilio de Efeso, el estudio de las consecuencias de la maternidad divina hizo nacer conclusiones que afirman la pureza total de la Madre de Dios. Las opiniones de algunos escritores orientales que mantenían que la Virgen tuvo pecado original, del que se libró en el momento de la anunciación, no parecen haber tenido mucha aceptación. Los autores más distinguidos [92], al correr de los años, formularon la doctrina católica de la Inmaculada Concepción en términos muy claros, aunque a veces solamente en forma de afirmaciones positivas, referentes a la santidad de la Santísima Virgen y no de un modo negativo sobre el pecado original [93].

A) La Iglesia oriental y la Inmaculada Concepción

1. Argumento teológico.

a) *Siglo V*

El concilio de Efeso, tercero ecuménico, definió que Nuestra Señora es la Madre de Dios *(Dei genitrix)* y sirvió de estímulo para el desarrollo de la doctrina de la santidad eminente de María y de su prerrogativas singulares tanto desde un punto de vista teológico como litúrgico. Al condenarse el nestorianismo, herejía que negaba el sentido genuino de la encarnación, se dio un paso más para la declaración explícita del misterio de la Inmaculada. Existen referencias a la inmunidad de María de pecado original desde los primeros tiempos [94], pero la más clara es la de Teodoto, obispo de Ancira, en Galacia († 430):

> En lugar de Eva, instrumento de muerte, se eligió a una virgen agradable a Dios y llena de su gracia, como instrumento de vida. Una virgen parecida en todo a las demás mujeres, pero sin participar en sus defectos: inmaculada, libre de culpa, limpísima, sin mancilla, santa en cuerpo y alma, una azucena entre espinas [95].

[90] Lc 2,35.
[91] Cf. M. Jugie, A. A., o.c., p.474.
[92] Ibid., p.475.
[93] Cf. DTC 7,935

Las palabras de San Proclo [96], patriarca de Constantinopla († 446), son de una inspiración parecida en sus alabanzas a la Madre del Salvador. Compara la acción de Dios, al preparar una morada para el Verbo, al trabajo de un alfarero que no haría para sí mismo un vaso de barro manchado, concluyendo que, si algo había que manchara la pureza del Verbo encarnado, debió quitarse de aquella que estaba destinada a llevarle en su seno. «Nació sin mancha de la que El mismo se preparó sin mancha ninguna». Y en otro punto dice San Proclo: también «María es el orbe celestial de una nueva creación en la que el Sol de justicia siempre brilla, y así ha eliminado de su alma la noche del pecado» [97].

También Hesiquio de Jerusalén († 450) declaró la incorruptibilidad, la inmortalidad de María, su inmunidad de concupiscencia, su impecabilidad, el triunfo sobre Satanás y la misión corredentora de la Madre de Dios [98]. Estas cualidades de María, relacionadas con la Inmaculada Concepción, parecen ser como la causa y el efecto, como partes de una santidad total que demuestran la inmunidad de pecado original.

Otros escritores orientales, como Basilio de Seleucia († 458) [99] y Antípater de Bostra, se hacen eco de estos mismos temas de la santidad de María [100].

b) *Siglo VI*

Al igual que en el siglo precedente, los escritores orientales repitieron en este siglo el cuidado especial que Dios había tenido al preparar el alma de María para hacer de ella un instrumento apropiado para la encarnación y la redención. El autor que se expresa con más claridad en este punto es San Anastasio I († 598), un defensor decidido de la dignidad de la Santísima Virgen, en cuyos escritos se declara, en términos equivalentes, el privilegio de la Inmaculada Concepción [101].

c) *Siglo VII*

Al llegar al siglo VII, la doctrina de la inmunidad de pecado en María estaba ya bien establecida y, aunque en el futuro tendría que definirse de un modo más explícito, sin embargo, se puede afirmar que, desde entonces, no hay más controversias sobre la sustancia de esta enseñanza [102]. San Sofronio († 637), patriarca de Jerusalén, escribió sobre la plenitud de

[96] *Oratio 1 de laudibus S. Mariae:* MG 65,683B.
[97] Ibid., *Or.* 6: MG 68,758A.
[98] *Serm.* 5: MG 93,1463.1466.
[99] Cf. *Oratio 39 in Sanctissimae Deiparae Annuntiationem:* MG 85,426
[100] Cf. *In Sanctissimae* [illegible]

gracia en María, definiéndola como incomparablemente maravillosa y hablando también de su perpetuidad y de su unicidad, puesto que nadie más ha recibido gracia parecida, ya que nadie ha sido «pre-purificada» [103]. En su *Epístola sinodal*, aprobada por el sexto concilio ecuménico, describe a María «santa, inmaculada en alma y cuerpo, totalmente libre de contagio» [104]. Otros autores de este período, como San Modesto († 634), patriarca de Jerusalén [105], alaban la santidad total de la Virgen.

d) *Siglo VIII*

La figura principal de este período es San Juan Damasceno, que vivió entre el 675 y el 794. En sus obras se declara partidario de la Inmaculada Concepción, y, si bien no enseñó esta doctrina expresamente, su tratado de mariología apunta a ello y, en general, presupone este privilegio como un elemento especial en la totalidad de su gracia [106]. Su exposición de la naturaleza y consecuencias del pecado original coincide expresamente con la tradición católica y las definiciones de la Iglesia. Adán, al faltar al precepto divino, se dañó a sí mismo, transmitiendo este daño a todos los humanos, que, por generación carnal, descienden de esta línea. Todos pecamos en nuestro primer padre, puesto que él era la cabeza de la raza humana, y las consecuencias de su pecado alcanzan a los hijos lo mismo que el estado de pecado. Y no solamente perdió la gracia santificante, sino que, al mismo tiempo, en la caída perecieron aquellos dones que dependían de la gracia lo mismo que el efecto depende de la causa: libertad de la muerte y de las enfermedades de cuerpo y alma; carencia de concupiscencia, de malicia, de ignorancia. Alejándose de Dios, la naturaleza se siente inclinada a los bienes sensibles y materiales de manera desordenada.

Al comparar a la Santísima Virgen con la estampa de esta naturaleza caída, concebida en pecado y arrollada con los resultados de la caída, San Juan Damasceno la coloca aparte de todo lo que está unido al pecado original. Solamente ella está llena de gracia, libre de toda concupiscencia. Nunca dejó de mirar a Dios con mirada serena, y si se sometió a la muerte, lo hizo solamente por parecerse en todo a su Hijo. Nunca atribuye a Nuestra Señora el pecado original y, aunque, como es natural, la frase «Inmaculada Concepción» no aparece explícitamente, sin embargo, está implícita en la declaración de

103 *Oratio 2 in Sanctissimae Deiparae Annuntiationem*: MG 87 (3), 3247.

pureza absoluta, ausencia de pecado y plenitud de gracia que se atribuye en todo momento a la Madre del Dios de santidad infinita [107].

Esta predestinación de María fue un decreto especial de la Providencia divina: Dios había amado y elegido desde toda la eternidad a la Madre de su Hijo, y, a causa de ese oficio sublime, se destinó a María una vida más excelente en el orden de la gracia que la que se debe a la naturaleza humana. Y no podemos admitir que la criatura objeto de la solicitud amorosa de Dios le haya desagradado ni siquiera por un momento [108]. Se afirma más esta posición al relacionar la concepción de María en el seno de Santa Ana y la gracia inicial allí recibida. San Juan Damasceno llama a la Virgen «capullo divino de la tierra» [109], «germen de justicia» [110], «la gracia divina en aquella que Santa Ana tuvo el privilegio de alumbrar» [111]. En efecto, explica el autor que una persona es concebida sin pecado solamente si por la gracia de Dios ha sido instrumento de su concepción un germen sin mancha, como fue el caso único de la hija de Joaquín y Ana [112]. En un pasaje paralelo, el doctor llama a María «la santísima hija de Joaquín y Ana, que habita en la cámara nupcial del Espíritu, preservada sin pecado como Esposa y Madre de Dios» [113]. ¿De qué pecado pudo ser preservada María si no es del pecado original? Satanás no hubiera tenido motivo para desear hacerle daño si no fuera porque ella era su enemiga a causa de la perfecta abundancia de su gracia.

Lo mismo que la Virgen estuvo inmune de pecado original, tampoco estuvo sujeta a los desórdenes que le son propios en cuanto a concupiscencia, y fue, por tanto, purísima en cuerpo [114] y en espíritu [115]. Lo mismo que Adán, en su inocencia, se dedicó con su inteligencia a la contemplación de las cosas divinas [116], también María rechazó todo movimiento conducente al vicio [117]. La pena de muerte, que es consecuencia de la caída de Adán, alcanza a todo descendiente de este primer padre, que a todos transmite su falta. Cristo, el Redentor, no podía estar sujeto a la muerte, puesto que era impecable y la muerte es consecuencia del pecado [118]. Refiriéndose a la San-

[107] Cf. *De fide orthodoxa* l.4 c.14: MG 94,1159A.
[108] Cf. ibid.: MG 96,675.
[109] *Homilia* 3 *in Dormitione Beatae Virginis Mariae* n.5: MG 96,762A.
[110] *Homilia* 1 *in Nativitatem Beatae Virginis Mariae* n.9: MG 96,674C.
[111] Ibid. homil.1 n.2: MG 96,663.
[112] Cf. ibid.
[113] *Homilia* 1 *in Nativitatem Beatae Virginis Mariae* n.3: MG 96,675.
[114] *Homilia* 2 *in Dormitionem Beatae Virginis Mariae* n.2: MG 96,726B.
[115] *Homilia* 1 *in Nativitatem Beatae Virginis Mariae* n.8: MG 96,674B.
[116] [illegible]

tísima Virgen, San Juan Damasceno declara que tampoco ella estuvo sujeta a la ley universal de la muerte, pero se sometió a ella con amorosa conformidad con la suerte de su Hijo, el Señor «de la naturaleza, que no rechazó la muerte» [119]. Así su muerte parecía la de un hombre pecador, pero no estuvo asociada con la humillación del castigo debido al pecado, puesto que en ella «el pecado, aguijón de la muerte, estaba extinguido» [120]. Vemos claramente cómo San Juan Damasceno enseñó en sustancia la doctrina de la Inmaculada Concepción [121].

e) *Siglo IX*

En la Iglesia oriental, en este período, hay numerosos testimonios que aseguran la casi universalidad de la doctrina de la inmunidad de María del pecado original [122]. San Tarasio († 806), patriarca de Constantinopla, dice de María que fue «predestinada desde la creación del mundo, elegida entre todas las generaciones, para que fuera morada inmaculada del Verbo..., oblación inmaculada de la naturaleza humana». «Esta Virgen, dice el autor más tarde, es inmaculada por su excelencia» [123].

Epifanio, en su sermón sobre la vida de la Santísima Virgen, afirma su inmunidad total de concupiscencia y su justicia original [124]. José el Himnógrafo († 833) describe a María como inmune de todo pecado, totalmente pura e inmaculada, enteramente sin pecado [125]. Jorge Nicomediense, cuyas opiniones teológicas son paralelas muchas veces a las de su amigo Focio, el padre del cisma griego, excluye a la Madre de Cristo de toda mancha de pecado y de las consecuencias de la caída de Adán [126].

f) *Siglo X*

La doctrina sobre la Inmaculada está tratada en este siglo por autores menos conocidos que los del siglo IX, pero cuyas afirmaciones son igualmente claras al considerar la inmunidad de pecado de la Madre de Dios. Eutimio († 917), patriarca de Constantinopla, en unión con Petro († 920), obispo de Argo,

[119] *Homilia 1 in Dormitionem Beatae Virginis Mariae* n.10: MG 96,711D.

[120] *Homilia 2 in Dormitionem Beatae Virginis Mariae* n.3: MG 96,727C.

[121] Cf. S. G. GULOVICH, *The Immaculate Conception in the Eastern Churches:* Marian Studies 5 (Washington D. C. 1954) 160.

[122] Cf. O. VALERIUS, *De superstitiosa timiditate vitanda* (Trento 1751) p.28: «Oriente sacrum hunc statumque Conceptionis diem omnes summo concordique pietatis studio amplexati sunt nemine disentiente aut reclamante, quod ego quidem noverim aut usquam legerim».

[123] *In SS. Deiparae Praesentationem:* MG 98,1498.1482.1490.

sostuvo que María estuvo libre de contagio de pecado original desde su concepción en el seno de Santa Ana [127]. Otro escritor contemporáneo, Juan Geómetra, escribió que la Madre del Salvador «fue concebida en la alegría», entendiendo por alegría, según muestra el contexto, como un sinónimo de gracia santificante [128]. En sus famosos *Himnos* afirma aún más claramente que María no tuvo pecado como lo tienen los demás hombres [129], sino que vino al mundo en estado de justicia original, una «nueva creación», que fue la obra suprema de Dios y la personificación de la belleza ideal [130].

Estas y otras expresiones que se encuentran en los autores son una pintura clara de la Inmaculada Concepción, que está a veces enmarcada en fórmulas positivas al insistir en su plenitud de gracia, su continuidad nunca interrumpida, su parecido a la condición de Adán antes del pecado y su condición de unicidad. La Virgen no necesitó reconciliarse con Dios, puesto que ya El había intervenido de una manera singular para santificar a su Madre en el momento de su concepción. Esta parece ser la tónica de los textos estudiados.

2. Argumento tomado de la liturgia

a) *Relación de la liturgia con la fe*

El valor del culto litúrgico, como índice de las creencias de la Iglesia y los fieles, se funda en el axioma *lex orandi est lex credendi* (la ley de oración es ley de creencia). Este culto litúrgico consiste en el culto público, según las reglas dadas por la Iglesia, en nombre y a favor de todo el pueblo cristiano. Así es el ejercicio social de la virtud de la religión, y pone de manifiesto, de una manera definida, el credo religioso de los que participan en él. La liturgia se expresa en oraciones y distintas ceremonias de la Iglesia, particularmente en el sacrificio de la misa y en la recitación del oficio divino, y también en los libros litúrgicos, como el misal, el breviario y el ritual, que contienen una gran riqueza de doctrina católica. Los nombres que se dan a estas fuentes varían (por ejemplo, el *Euchologión* de la Iglesia oriental sustituye al misal, al pontifical y al ritual del rito latino); la idea básica es la misma: el pueblo reza lo que cree y del modo que la Iglesia le enseña. Y puede muy bien ocurrir, como parece en el caso de la Inmaculada Concepción, que la gran masa de los fieles tiende a desarrollar una verdad que aún no

[127] Cf. *Oratio in conceptionem S. Annae:* MG 101,1351-1359.

ha sido aceptada universalmente por los teólogos [131]. Este avance, aunque es importante, al señalar un camino en el *sensus communis fidelium*, no puede decirse categóricamente que forme parte de la plegaria oficial de la Iglesia.

b) *Evolución litúrgica en la Iglesia oriental*

La celebración litúrgica de la fiesta de la Natividad de la Santísima Virgen es anterior, como era de esperar, a la fiesta de su concepción, aunque, en el orden natural, ambos misterios ocurrieran de manera inversa. Hay evidencia de que, en el siglo VI o a principios del VII, la natividad tenía dedicado un día especial en la liturgia oriental, y, poco tiempo después, existen pruebas de que se celebraba la fiesta de la concepción de Santa Ana, entendiendo por esto la concepción de su hija María [132]. Hay una homilía para esta fiesta compuesta por Juan de Eubea, contemporáneo de San Juan Damasceno [133]. En tiempos de Focio, la fiesta se celebraba universalmente en la iglesia griega, lo que es fácil de comprobar leyendo las homilías de Jorge de Nicomedia († 917) y el *Menologium*, compilado en el 984 por orden del emperador Basilio II, en el que se reconoce la celebración de la fiesta de la Concepción el 9 de diciembre [134]. Jugie sostiene que esta fiesta incluye el mensaje celestial de que María sería concebida milagrosamente, según el orden natural, en el seno estéril de Ana, así como el reconocimiento de las gracias excepcionales que acompañarían la concepción pasiva de la Virgen. El elemento más saliente de esta celebración litúrgica es la importancia que los oradores e himnógrafos dieron a la concepción pasiva. Entre los griegos y los eslavos, especialmente en la Edad Media, este día de la «Concepción de la Madre de Dios» era de observancia solemne, y con esta ocasión se hacían panegíricos a la santidad de Nuestra Señora, subrayando su inmunidad de pecado, incluso desde el primer instante de su existencia [135].

Los católicos orientales siempre sostuvieron que María fue santísima, y así se refleja en los movimientos teológicos y litúrgicos de la iglesia griega. Esta convicción no se alteró a causa del cisma que empezó con Focio, en el 867, y quedó consumado con Miguel Cerulario, en 1054. Este triste alejamiento del centro de la verdad católica no retrasó el desarrollo de la teología mariana desde los siglos XI al XV, sino que continuó, por lo

[131] Cf. H. DU COLOMBIER, S. I., *A la gloire de Marie* (Paris 1936) p.24.

[132] Cf. *Canones praecipui et Triodia, Conceptio Sanctae ac Dei Aviae Annae*: MG 97 [illegible]

menos, hasta la caída de Constantinopla en manos de los turcos, en 1453. Aún más, se puede afirmar con verdad que los bizantinos no tomaron parte en la controversia sobre la Inmaculada Concepción que tenía lugar en el Occidente [136]. Casi todas las fuentes, por cierto inéditas, de este último período están de acuerdo con las anteriores, editadas al formular expresa o implícitamente la doctrina de la inmunidad de María de todo pecado [137]. Una prueba de las tristes consecuencias que ha tenido para el Oriente la separación de la Silla de Pedro es que la iglesia ortodoxa moderna ha traicionado su antigua adhesión a esta singular prerrogativa de María. La mentalidad polémica y negativa que caracteriza a los cristianos orientales, ha oscurecido en gran manera el pasado glorioso de su devoción a la Madre de Dios [138].

B) La Inmaculada Concepción en la doctrina de la Iglesia latina

Desde el concilio de Efeso (431) hasta la mitad del siglo XI existe una época de preparación para la exposición clara de la doctrina de la Inmaculada. El dogma, en este tiempo, atravesaba un período de profesión [139] explícita e incipiente; el desarrollo del dogma fue más rápido en Oriente que en Occidente, y esto se debe, quizá, como causa histórica, a las invasiones de los bárbaros, y, como causa teológica, a la reacción antipelagiana, pues muchos autores temían apoyar demasiado abiertamente la inmunidad de María de pecado por no parecer que apoyaban los errores pelagianos sobre la gracia y el pecado original. Con todo, tenemos evidencia suficiente para defender que en los escritos de los teólogos más importantes de este período se puede encontrar doctrina sobre la Inmaculada Concepción, aunque sólo sea como una creencia incipiente.

a) *Siglo V*

San Pedro Crisólogo enseñó que María estaba destinada a la santidad a causa de su maternidad divina y que esta santidad la acompañó desde el principio de su existencia [140]. San Máximo de Turín († 470) escribe de Nuestra Señora que es «una morada digna de Dios a causa de su gracia original», y, sin esta gracia, no habría sido Madre del Verbo encarnado [141]. El fa-

[136] Cf. M. Jugie, A. A., o.c., p.473.
[137] Cf. DTC 7,936.
[138] Cf. M. Jugie, A. A., o.c., p.476.
[139] Cf. DTC 7,97[illegible]

moso escritor de himnos Sedulio hace una comparación entre la pureza de María y la naturaleza manchada del resto de los hombres, diciendo que ella es «como una rosa tierna entre agudas espinas» [142]. San Fulgencio, obispo de Ruspe († 533), compara el pecado de Eva con la santidad perpetua de María [143], y en un comentario sobre la salutación angélica explica con bastante precisión el significado de la frase «llena de gracia», haciéndola prácticamente equivalente a lo que hoy entendemos por inmunidad de pecado original [144].

b) *Siglos VI, VII y VIII*

La doctrina de la Inmaculada Concepción continuó desarrollándose durante estos tres siglos con el mismo vigor que en los pasados y una mayor insistencia en que la gracia de María fue inicial. San Venancio Fortunato, obispo de Poitiers († 609), llamó a la Virgen «una nueva creación, la descendencia justa» prometida por Dios al profeta Jeremías [145]. San Ildefonso de Toledo († 666), en una obra de autenticidad dudosa sobre los privilegios de la Santísima Virgen, hace notar la continuidad nunca interrumpida de su gracia, afirmada por un «pacto eterno» con Dios [146]. El Pseudo Jerónimo compara a María con una nube que nunca estuvo oscurecida, sino que siempre estuvo llena de luz [147]. Ambrosio Autperto († 778) declara que la Madre de Dios fue «inmaculada, porque de ninguna manera estuvo corrompida y nunca estuvo sujeta a las asechanzas de Satán» [148]. Paulo Warnefrido escribió que María no estuvo nunca «abandonada espiritualmente» por la gracia del Verbo [149]. Estas citas son ilustraciones tomadas, entre muchas, de la afirmación constante de la eminente santidad de María, que, al mismo tiempo, expresan su inmunidad del pecado original y sus consecuencias.

c) *Siglos IX y X*

En los dos últimos siglos, antes del comienzo de la controversia en Occidente, encontramos una continuación del pensamiento teológico anterior. Haymon, obispo de Alberstadt († 853), acomodó a la concepción de María el sentido del pasaje del Eccl 24,14: «Desde el principio y antes de la creación

[142] *Carmen Paschale* l.2: ML 19,595-596.
[143] *Sermo 2 de duplici Nativ. et Christi* n.6: ML 65,728C.
[144] Cf. *Sermo 36 de laudibus Mariae ex partu Salvatoris*: ML 65,899C.
[145] *Miscellanea* l.8 c.7: ML 88,277-281.
[146] Cf. (*Sermones dubii*), *Sermo 2 de Assumptione Beatae Mariae*: ML 96, 252A.
[147] Cf. [illegible] in Psalmos ps.77: ML 26,1049.

del mundo Dios hizo...», concluyendo que solamente «su santidad sin límite hizo a María digna de ser la Madre de Dios» [150]. Pascasio Radberto († 860) deduce que María dio a luz a su Hijo sin dolor o corrupción porque ella misma vivió sin corrupción o culpa, sino que fue benditísima [151] y estuvo exenta del contagio del pecado del primer hombre [152]. Del mismo modo, San Fulberto († 1028) escribió que Dios Padre eligió el cuerpo y el alma de María para preparar una morada a su Hijo y, por tanto, la hizo perfectamente pura y libre de todo lo que es mal o pecado [153].

d) *Del siglo XI al XVI*

Este amplio período incluye la controversia desarrollada en Occidente sobre la verdad de la Inmaculada Concepción de María y su terminación al aceptar el argumento de Escoto. La influencia de San Anselmo (1033-1109) sobre sus contemporáneos y los escritores de los siglos siguientes fue muy grande. Es fácil deducir que San Anselmo no quiso aceptar la doctrina de la Inmaculada Concepción de María por la sencilla razón de que no fue capaz de reconciliar una concepción en gracia con la universalidad de la redención de Cristo [154]. Y, sin embargo, se celebraba en su tiempo, ciertamente, la fiesta titulada la «Concepción de María», que tenía por objeto honrar la pureza perfecta de la Madre de Dios [155]. Esta fiesta se celebraba el 8 o el 9 de diciembre, y, según Baronio, se estableció en Inglaterra hacia el final del siglo X [156]. La sencilla piedad de los fieles la aceptó muy pronto y se asociaron a esta fiesta ciertas revelaciones y milagros. Se celebraba en muchos lugares hacia la mitad del siglo XI o un poco después [157].

El apoyo teológico de esta fiesta, basada sobre el amplio depósito de literatura mariológica de los siglos anteriores, era bastante abundante incluso en el momento en que se debatía su conveniencia. Eadmero, amigo de San Anselmo, defendió la celebración de la fiesta de la Concepción de María, declarando que la Madre de Dios no estaba incluida en la ley común

[150] C. *Homilia 5 in solemnitate perpetuae Virginis Mariae:* ML 118,765D.
[151] Cf. *De partu Virginis* l.1: ML 120,1369A.
[152] Cf. ibid. 1375B.
[153] Cf. *Sermo 4 de Nativitate Beatissimae Mariae Virginis:* ML 141,322B.
[154] Cf. ROGERUS T. JONES, *Sancti Anselmi Mariologia* (Mundelein, Ill, 1937) p.45; F. M. MILDNER, O. S. M., *The Immaculate Conception in England up to the Time of John Duns Scotus:* Marianum 1 (Roma 1939) 200-201.
[155] Cf. GAETANO M. PERRELLA, *La dottrina dell'Immacolata nella Liturgia della festa:* Marianum 4 (Roma 1942) 21-31; A. M. CECCHIN, O. S. M., *La Concezione della Vergine nella liturgia della Chiesa occidentale anteriore al secolo XIII:* Marianum 5 (Roma 1943) 58-114.
[156] Cf. C. OCTAVIUS VALERIUS, o.c., p.29.

que hacía a los hombres reos de pecado, puesto que, de otro modo, la sabiduría de Dios sería ineficaz [158]. Esta exclusión de la ley de pecado fue, según este autor, desde «el mismo principio de su creación» [159]. Parece que también enseñó que este privilegio fue como «preservación», puesto que si Dios impedía que los ángeles tuvieran pecado personal, lo mismo podía preservar a su propia Madre de las consecuencias de un pecado ajeno [160].

c) *San Bernardo*

Aunque citemos aquí la autoridad de personas competentes que apoyaron la celebración de la fiesta en honor de la concepción de María como una celebración litúrgica suficientemente tradicional y legítima, hay que hacer constar el hecho histórico de que San Bernardo, con todo su poder e influencia, y a pesar de su gran amor a María, se encuentra en el grupo de los que se oponían a tal fiesta. Formuló sus objeciones en una carta a los canónigos de Lyón [161], y esta oposición de Bernardo fue providencial, porque hizo empezar una controversia sobre la Inmaculada Concepción que dio como resultado la aceptación universal de la doctrina de la Concepción Inmaculada de María. Los estudiosos discuten sobre si la carta de San Bernardo iba dirigida a impedir la introducción de la fiesta, porque era inoportuna en aquel tiempo y porque no había sido aprobada por Roma, o si verdaderamente se pronunció contra la doctrina de la Inmaculada Concepción, aunque lo más probable es que su objeción fuera contra la doctrina tal y como se entendía en aquel tiempo [162].

Hay que recordar que en tiempos de San Bernardo no había nociones claras sobre concepción, animación, momento de la infusión del alma, la naturaleza de la concupiscencia y su relación con el pecado original, etc.; nociones que se fueron aclarando, especialmente, durante la controversia misma. La fiesta blanco de los ataques de San Bernardo tenía por objeto la concepción natural de la hija de Joaquín y Ana, la cual, según los estudios de los fisiólogos de la época, aceptados también por los teólogos, era anterior a la animación. San Bernardo, naturalmente, no creía que algo, incluso la persona de Ma-

[158] Cf. *Opera S. Anselmi, Appendix: De Conceptione Beatae Mariae Virginis:* ML 159,304D-305A.

[159] Ibid. 307A.

[160] Ibid. 305D.

[161] Cf. *Ep.* 174 *ad Canonicos Lugdunenses:* ML 182,332-336; y véase también S. Durasquier, O. F. M. Conv., o.c., p.241: «... Bernardus non arguit opinionem [illegible] institutionem illius solemnitatis inconsulta

ría, pudiera ser santificada antes de existir, y con él estaban la mayor parte de los teólogos escolásticos [163]. El acta de la fiesta objeto de controversia indicaba taxativamente que ésta se celebraba precisamente para conmemorar la concepción primera de María [164]. Además, San Bernardo, con los otros teólogos, creía que había relación entre el pecado y el acto generativo de los padres, desechando así la idea de santificación unida a la de generación. De este modo, puesto que María no pudo ser santificada *antes* de ser concebida ni *cuando* fue concebida, la conclusión debía ser, pues, según el pensamiento de San Bernardo, que María se vio libre del pecado original *después* de su concepción y antes del nacimiento [165].

La postura de San Bernardo influyó grandemente sobre los escritores posteriores, que siguieron su doctrina siempre que escribieron sobre la cuestión de la santificación antes de la animación [166], sosteniendo también que el alma era infundida en el cuerpo (animación) de cuarenta a ochenta días después de la concepción física [167]. Aparte de esta diferencia entre la opinión de los escritores de esta época y la de los teólogos modernos, que sostienen que la animación se produce de un modo simultáneo a la concepción, no todos los escolásticos admitieron la santificación de María en el instante de la animación. San Buenaventura afirma: ... *teneamus, secundum quod «communis opinio» tenet, Virginis sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem* [168].

En suma, cuando los teólogos escolásticos examinaron cómo fue concebida la Virgen, no se discutía, en realidad, si su concepción fue inmaculada, sino más bien si su santificación ocurrió antes de la infusión del alma en la carne por algún modo de santificación de la carne misma. Parecía necesario que la exención del alma de la mancha de pecado original fuera una consecuencia necesaria de una santificación carnal. Todavía más: se discutía si la santificación tuvo lugar después de la infusión del alma, al quitar de la misma aquella mancha de pecado a la que había de sujetarse necesariamente al unirse con la carne no santificada. El primer punto de vista, la santificación de la carne antes de la infusión del alma, con la consi-

[163] Cf. A. Ballerini, S. I., *De S. Bernardi scriptis circa Deiparae Conceptionem* (Romae 1856); D. Palmieri, S. I., o.c., p.236.

[164] Cf. M. J. Scheeben, o.c., p.89.

[165] Cf. P. Aubron, S. I., *L'oeuvre Mariale de Saint Bernard* (Paris 1935) p.177-184.

[166] Cf. San Buenaventura, *In III Sent.* d.3 a.1 q.1; Santo Tomás de Aquino, *In III Sent.* d.3 q.1 a.1; San Alberto Magno, *In III Sent.* d.3 [illegible]; Alejandro de Alès, *Summa Theol.* III [illegible]

[167] Cf. [illegible]

guiente preservación de pecado, no podía ser aceptado por dos causas: una, porque la carne inanimada no es susceptible de santificación, y otra, porque tal preservación, si fuera posible, eximiría a la Virgen de la ley universal de pecado y, por tanto, no necesitaría redención. La opinión más corriente era que la concepción de la carne se llevaba a cabo en pecado y que el alma misma, al unirse con la carne no santificada, quedaba contagiada de pecado. Aún no estaba claro el hecho de que el alma podía santificarse simultáneamente con su infición [169]. Por supuesto, estuvo siempre dispuesto a conformar su opinión con la de la Iglesia si esto se le hubiera pedido [170].

f) *Santo Tomás de Aquino (1225-1274)*

Santo Tomás trató la cuestión de la Concepción Inmaculada sólo incidentalmente, al referirse a la impecabilidad de Cristo [171]. Siguió en todo las enseñanzas de San Bernardo, y, por tanto, podríamos decir que el no reconocer la inmunidad de María de pecado desde el primer momento de su concepción, se debió a la falsa noción que las escuelas de pensamiento tenían sobre el momento de la concepción y el de la animación. Algunos eruditos intentan demostrar que el Doctor Angélico defendió virtualmente la Inmaculada Concepción, y se hubiera adherido, ciertamente, a la doctrina si él [172] hubiera tratado de esta concepción. Sin embargo, la mayoría de los autores admiten que el Doctor Angélico sencillamente negó que María estuviera libre de pecado original [173]. La escuela tomista de teología ha dado, a través de los siglos, muchos defensores de esta singular prerrogativa de la Santísima Virgen, e incluso mucho antes de la definición de la Inmaculada como dogma de fe, muchos dominicos juraron defender esta doctrina al recibir sus títulos en las grandes escuelas europeas [174].

169 Cf. J. M. Scheeben, o.c., p.95.

170 Cf. el espíritu de sumisión de San Bernardo, *Litt.* 174: ML 182,333.

171 Cf. P. F. Palmer, S. I., *Mary in the Documents of the Church* (Westminster, Md., 1952) p.71.

172 Cf. D. Francesco Gaude, *Sullo Immacolato Concepimento della Madre di Dio* (Roma 1856) p.86; M. A. Bros, *Santo Tomás de Aquino y la Inmaculada Concepción de la Virgen María* (Barcelona 1909).

173 Cf. G. M. Roschini, O. S. M., *La Mariologia di S. Tommaso* (Roma 1950) p.236-237. Es extremadamente difícil conciliar la opinión de Santo Tomás en *S. Th.* (3 q.27 a.2 ad 2) con la carencia de pecado original en María: «... si numquam anima B. Virginis fuisset contagio originalis peccati inquinata, hoc derogaret dignitati Christi, secundum quam est universalis omnium Salvator». Cf. P. Palmer, S. I., o.c., p.291; Armando Plessis, S. M. M., *Manuale Mariologiae Dogmaticae* (Pont-Château 1942) p.60; Emile Campana, *Marie dans le Dogme Catholique* (Montréjeau 1913) vol.2 p.200.

174 Cf. S. Dupasquier, O. F. M. Conv., o.c., p.236; D. J. Kennedy, O. P., *St. [illegible] in [illegible] Immaculate Conception:* The Dogma of the Immaculate

g) *Juan Duns Escoto*

Una de las grandes glorias de la Orden franciscana es el habernos dado al Doctor Sutil (1270-1308), cuya defensa y brillante aclaración de la verdad sobre la Concepción Inmaculada preparó el camino para su definición. Demostró que las razones dadas para la santificación de la persona de María después de su animación eran posibles y hasta necesarias y que, verdaderamente, las palabras «después de la animación», en realidad quieren decir que la santificación se hizo inmediatamente de la infusión del alma de María según el orden de la naturaleza, pero no en el orden del tiempo; es decir, que la liberación de María de pecado pedía, como condición necesaria, la creación e infusión de su alma, pero que, en el orden del tiempo, santificación y animación fueron simultáneas. Escoto llevó este argumento hasta un punto en el que sólo faltaba que la doctrina de la Inmaculada Concepción fuera adecuadamente formulada y teológica y filosóficamente aceptada por todos [175]. Al distinguir entre prioridad en el tiempo y prioridad según la naturaleza, sirvió de contestación adecuada a la objeción de San Bernardo [176].

El obstáculo mayor para la aceptación del misterio de la Inmaculada está basado en un texto de San Pablo a los Romanos (5,12) que trata de la universalidad del pecado original: «por tanto, el pecado entró en el mundo por un solo hombre, y con el pecado la muerte; la muerte pasó a todos los hombres porque todos pecaron...» De aquí se deduce la universalidad de la redención de Cristo [177]. Lo más importante de las respuestas de Escoto a esta dificultad clásica consiste en el desarrollo que hace del oficio de Cristo como perfecto Redentor y Mediador. Como tal, le era necesario preservar a su Madre de toda mancha de pecado, y no solamente de pecado actual, sino también de pecado original. Negar esto, según Escoto, sería menguar la excelencia de Cristo. Ciertamente, en virtud de la encarnación y la redención, convenía más que los méritos de Cristo libraran a su Madre del pecado original que del pecado actual, puesto que El había venido a pagar con su pasión [178] precisamente las consecuencias de aquel pecado. Por tanto, Cristo redimió a su Madre con una redención «preservativa»,

[175] Cf. E. Campana, o.c., p.232.

[176] Hugolinus Storff, O. F. M., *The Immaculate Conception* (San Francisco 1925) p.21.

[177] Cf. D. J. Kennedy, o.c., p.90.

[178] Cf. C. Balic, O. F. M., *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria*

no «restauradora», como en el caso del resto de la humanidad [179]. Además, Cristo y no Adán es la cabeza espiritual y moral de la raza humana, puesto que es la fuente de toda gracia. A causa del pecado de Adán, toda la humanidad, menos María, quedó sujeta al poder de Satanás. Según Escoto, ella no estuvo sujeta al demonio, puesto que Dios había ya decretado que el Verbo se hiciera carne en María, y así como Cristo fue decretado antes de Adán, también María estaba incluida en ese mismo decreto [180]. Aunque Escoto no enseñó explícitamente la predestinación de María antes de la previsión del pecado de Adán, parece que de su teoría se desprende esta doctrina, siguiendo la absoluta predestinación de Cristo [181].

Escoto sostuvo que la Virgen descendió de Adán como su hija natural, y, por tanto, debió contraer pecado original si no hubiera sido preservada por los méritos anticipados de su Hijo divino [182]. Escoto creyó y sostuvo que es más gloria de Dios y más tributo a su poder, sabiduría y bondad el sostener que preservó a su Madre de todo pecado, incluso el original, que decir que Dios la libró de ellos. «O bien Dios pudo hacer esto y no quiso, o quiso y no pudo. Si pudo y no quiso hacer esto por la Virgen, Dios no fue generoso con ella. Si quiso y no pudo, fue débil, porque nadie dejaría de honrar a su madre pudiendo hacerlo» [183]. Como la más perfecta de todas las criaturas humanas, la Madre de Dios debería haber recibido la más perfecta redención a través de la gracia; una redención «preservativa» más bien que «curativa».

Aunque los grandes doctores franciscanos anteriores a Escoto, San Buenaventura [184] y San Antonio [185], no admitieron, por lo menos claramente, la doctrina de la inmunidad de María de pecado original, la escuela franciscana, después de Escoto, apoyó esta doctrina con más fuerza, si cabe, que él [186],

[179] Cf. Escoto (ed. Balic), p.192: «Nobilius autem est praeservare ne offendat quis quam post offensam remittere».

[180] Cf. H. Storff, O. F. M., o.c., p.179.

[181] N. G. de S. Marcello, O. F. M., *L'Immacolata ed il Verbo Umanató* (Ad Claras Aquas 1904); Efrén Longpré, O. F. M., *Exposition du dogme de l'Immaculée-Conception*, en *Deuxième Congrès Marial National* (Lourdes 1930) p.80.

[182] Cf. C. Balic, O. F. M., o.c., p.99.

[183] Cf. S. Dupasquier, o.c., p.243-244: «Aut Deus potuit, et noluit, aut voluit, et non potuit preservare illam ab originali, si potuit, et noluit, ergo avarus in eam fuit; si voluit, et non potuit, infirmus fuit; certe nullus est, qui possit honorare matrem et nolit».

[184] Cf. Emmanuel Chiettini, O. F. M., *Mariologia S. Bonaventure*, en *Bibliotheca Mariana Medii aevi* (Roma 1951) p.145.

[185] Cf. C. Stano, O. F. M. Conv., *De mente S. Antonii Patavini quoad Imm. Conceptionem B. V. Mariae*: Miscellanea Francescana 40 (Roma 1940) 18; C. Romeri, O. F. M., *De Immaculata Conceptione Virginis apud S. Antonium* (Roma 1939) p.78; D. Scaramuzzi, O. F. M., *La dottrina teologica di S. Antonio di Padova* (Roma 1933) p.30-39.

[186] [illegible] O. F. M., *Les Franciscains et l'Immaculée Conception*

mientras los dominicos continuaron oponiéndose hasta la mitad del siglo XVI [187].

h) *Documentos pontificios*

La controversia continuó a través de los siglos entre las distintas escuelas de pensamiento, especialmente entre los franciscanos y dominicos; pero después de las sesiones un tanto acaloradas del concilio de Basilea (1431-1438), los pontífices se declararon más abiertamente sobre este punto. La primera afirmación oficial de Roma pertenece a Sixto IV, en la constitución *Cum praeexcelsa* [188] (1477), en la que el papa recomienda la celebración de «la maravillosa concepción de esta Virgen Inmaculada» [189]. A los pocos años, el mismo pontífice publica la *Grave nimis*, en la que el Santo Padre claramente distingue el significado de la Concepción Inmaculada de María en términos muy parecidos a los que iba a emplear el papa Pío IX [190] casi cuatrocientos años más tarde. Aunque la declaración de Sixto IV no era una definición propiamente dicha, sin embargo, el papa aclara que deben ser reprobados los que nieguen la Inmaculada Concepción [191].

El concilio de Trento (1545-1563) no definió el dogma, pero sí afirmó, sin lugar a duda, en un decreto famoso sobre el pecado original, que en él no está incluida la Santísima Virgen: «Este mismo santo sínodo declara que no es su intención incluir en este decreto, en el que se plantea el problema del pecado original, a la Inmaculada Virgen María, Madre de Dios. Quedan en vigor las constituciones del papa Sixto, de feliz memoria...» [192].

Después de Trento, la oposición se moderó, y aquellos que se habían pronunciado contra la doctrina cesaron de atacarla seriamente a causa de su ortodoxia o cambiaron sus puntos de vista, hasta el punto de que uno de los más celosos defensores de esta doctrina en este tiempo fue el dominico Ambrosio Catarino [193].

El papa San Pío V (1504-1572) condenó el error de Bayo por el que se afirmaba que la Madre de Dios estuvo sujeta al pecado original [194], y, al publicar la constitución *Quod a nobis*

[187] Cf. M. J. SCHEEBEN, o.c., p.108.
[188] Cf. C. OCT. VALERIUS, o.c., p.36.
[189] DB 734.
[190] Cf. E. LONGPRÉ, o.c., p. 80.
[191] Cf. CH. SERICOLI, O. F. M., *Immacu[illegible]ata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones* (Roma 1945); DB 735.
[192] DB 792. Cf. M. TOGNETTI, *L'Immacolata al Concilio Tridentino*: Marianum 15 (1953) 304-374.
[193] Cf. G. BOSCO, O. P., *L'Immacolata Concezione nel* [illegible] *e del Caterino* (Firenze 1950).
[194] DB 1073.

(1568), el papa introdujo la fiesta de la Inmaculada Concepción en el breviario romano.

Alejandro VII, en la constitución *Sollicitudo omnium ecclesiarum* (1661), describió con gran exactitud el sentido de la doctrina de la Inmaculada Concepción, usando palabras muy parecidas a las de la *Ineffabilis Deus*[195]. Clemente XI instituyó la fiesta de la Inmaculada Concepción como día de precepto en su *Commissi nobis* (1708), fijándola el 8 de diciembre[196].

El sexto concilio provincial de Baltimore declaró, en 1846, a María patrona de los Estados Unidos, bajo el título de la Inmaculada Concepción, y el papa Pío IX la confirmó el 7 de febrero de 1847, menos de ocho años antes de la solemne definición del dogma[197].

ARGUMENTO TEOLOGICO

Es de suponer que una doctrina que ha enriquecido la vida espiritual, intelectual y litúrgica de la Iglesia, como lo ha hecho la doctrina de la Inmaculada Concepción, contara con argumentos teológicos abundantes en su favor[198]. Entre los que se invocan tradicionalmente en apoyo del dogma podemos hacer dos divisiones, a pesar de su diversidad: 1) la posibilidad de la doctrina: *a)* por parte de Dios; *b)* por parte de María; y *c)* por parte de la humanidad; y 2) la conveniencia de la doctrina: *a)* por parte de Dios; *b)* por parte de María, y *c)* por parte de la humanidad.

1. Posibilidad de la doctrina

a) Por parte de Dios

Estrictamente hablando, sólo es imposible para Dios lo que constituye una contradicción metafísica. Dios obedece a ciertos principios, como, por ejemplo, los de razón suficiente y de identidad. Dios, por su omnipotencia, puede hacer todo aquello que no incluye ninguna repugnancia inherente. Con respecto a la Inmaculada Concepción, ciertamente se requirió un milagro en el orden de la gracia, pero no es imposible el hecho de que Dios quiera preservar a una persona de la pena que resulta del pecado de Adán, si así lo estima conveniente. Fue

[1] Ibid. 1100.

[19?] Para la historia de las actas de los papas, cf. D. Palmieri, o.c., p.293-298. [illegible] cf. J. Armando Roig

éste un privilegio de excepción concedido a María a causa de su maternidad divina. Puesto que es Dios quien da las leyes por las que se dispensa la gracia, El mismo puede modificarlas según convenga [199].

No es necesario especificar si esta posibilidad lo es por parte de cada una de las tres divinas personas, puesto que todos los actos de Dios que tienen lugar fuera de la divina naturaleza son comunes a las tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo [200]. Este misterio no va contra la dignidad del Padre, el cual debió preparar a la naturaleza humana como un lugar digno para la encarnación. Tampoco se disminuyen las prerrogativas del Verbo, ni su santidad esencial se ve afectada por la gracia otorgada a su Madre. Como segunda persona de la Santísima Trinidad, su santidad es total, como la santidad de Dios, y al nacer al mundo como hombre, tuvo la distinción, sin precedentes, de nacer de una mujer virgen que no tenía mancha de pecado. La inmunidad de pecado en Cristo era de derecho natural, como perteneciente a la naturaleza divina, y, puesto que no era descendiente de Adán, de ningún modo se le podía considerar sujeto a la ley del pecado original. María obtuvo la inmunidad por privilegio que no disminuyó la eficacia del acto redentor de Cristo, sino todo lo contrario, lo ensalzó, puesto que le fue concedido en virtud de los méritos de su Hijo, que la preservó de una manera sublime [201]. Finalmente, tampoco repugna la doctrina por parte del Espíritu Santo, puesto que El, en su papel de Santificador, pudo limpiar al alma de María de pecado en cualquier modo y de cualquier manera, lo mismo que pudo preservarla enteramente de contraer ninguna mancha de pecado desde el primer momento.

b) Por parte de María

No se puede alegar imposibilidad por parte de María, porque, siendo una criatura, está sujeta al Creador y, por tanto, El puede emplearla para conseguir sus designios y manifestar su poder, su sabiduría y su bondad [202]. Existe cierta relación con el pecado, porque María era descendiente de Adán, y por eso hay que admitir que el no incurrir en pecado fue, en verdad, extraordinario y milagroso. Ciertamente fue extraordinario y único el privilegio de su inmunidad de pecado original, y, sin embargo, no se puede decir que haya imposibilidad por su parte en virtud de su oficio como Madre del Mesías y de su su-

[199] Cf. Santo Tomás, *S. Th.* 1 q.105 a.7.
[200] Cf. ibid. 1 q.31 a.1

bordinación total a los decretos de Dios en este sentido. En cierto modo, su concepción inmaculada puede llamarse ordinaria en cuanto concierne a la Virgen: es sencillamente otro enorme regalo en la totalidad de su elevación sobre todos los modos que Dios tiene de tratar ordinariamente con la humanidad. Este privilegio singular es, en sí mismo, inferior a la maternidad divina, puesto que le fue concedido, precisamente, por causa de la maternidad [203]. Exaltada sobre todos los hombres por su preservación de la ley de pecado, la Madre de Dios se vio elevada por este motivo sobre todos los ángeles juntos.

c) Por parte de la humanidad

Es una verdad revelada que en Adán «todos los hombres pecamos» [204]. Sin embargo, este «todos» no debe ser entendido tan rígidamente que no permita alguna excepción, como se interpreta en otras frases: «... todo hombre es mentiroso» [205], «... no hay quien haga el bien» [206]. De aquí deducimos que, aun cuando la Virgen María es un miembro de la raza humana y, como tal, está de algún modo asociada a los acontecimientos y defectos de la humanidad, sin embargo, este hecho no es un obstáculo insuperable para que pueda estar exenta de la suerte común de los hijos de Adán, si ésta es la voluntad de Dios.

2. Conveniencia de la doctrina

a) Por parte de Dios

Los sujetos son todos hijos de Dios, en virtud de su participación individual en la vida divina, a través de la gracia [207] santificante, y por eso María es hija predilecta de Dios en un grado eminente, a causa de su divina maternidad [208] y porque así lo requería la naturaleza de su misión [209]. Es la primogénita de todas las criaturas, de la cual se pueden decir con propiedad, en un sentido acomodado, las palabras: «Salí de la boca del Altísimo la primogénita, antes de todas las criaturas» [210]. Elegida desde toda la eternidad para ser la Madre del Hijo único de Dios, todo lo que se haga en su honor redunda, necesariamente, en honor de su hijo, e inversamente, todo lo que disminuye su dignidad se refleja, en cierto modo, desfavora-

[203] Cf. B. H. Merkelbach, O. P., o.c., p.105.
[204] Rom 5,12.
[205] Rom 3,4.
[206] Rom 3,12.
[207] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 1-2 q.110 a.3.
[208] Cf. Chan. J. Mahieu, o.c., p.47.
[209] ... *de la parfait consécration à Marie*

blemente en su Hijo. Si hubiera sido afectada por el pecado y, por tanto, sujeta al demonio, apenas podría decirse que era digna de ser la Madre de Dios, puesto que a cada uno se nos dan las gracias según las necesidades de aquello para lo que hemos sido elegidos [211].

Dios Padre asoció a María consigo mismo para la generación de su Hijo en el tiempo, y esta relación de analogía que resulta pedía una participación muy alta en la infinita pureza y santidad de Dios. Sería incongruente suponer que el que fue engendrado desde toda la eternidad en el seno del Padre celestial, podía tomar naturaleza humana en el cuerpo de una mujer que en algún momento estuvo manchado por el pecado. Una y la misma persona es el Hijo de Dios y el Hijo de María, y así como ella se asemejó a Dios en la generación del Verbo, también debe asemejársele en la santidad, en la medida que esto es posible a una criatura humana [212].

Si examinamos la conveniencia de esta doctrina a la luz de las relaciones de María con el Verbo, encontramos un argumento muy oportuno. Si el Hijo hubiera elegido para ser su Madre una mujer indigna de tal dignidad—y lo sería si hubiera tenido pecado original—, tal elección sólo podría ser atribuida o bien a falta de sabiduría por parte del Hijo, o a una imposibilidad de encontrar otra mejor. Está claro que no es posible conformarse con ninguna de estas alternativas, puesto que el Hijo tiene poder infinito e inteligencia plena; por lo tanto, María tuvo que ser santificada desde el primer instante de su existencia [213].

La piedad filial del Hijo con respecto a su Madre asegura el que la amabilidad de María a los ojos de Dios no sufriera ninguna interrupción ni dejara de ser posible. Si hubiera estado bajo mancha de pecado original, aunque fuera sólo por un momento muy breve, María no habría sido siempre amable a los ojos de Dios, sino todo lo contrario, se habría convertido en un objeto de su ira. El Verbo obedeció el mandamiento de Dios que dice «honra a tu madre», y no lo hubiera hecho si, pudiendo preservar a su Madre del pecado, no la preservara.

Cristo vino a salvar al mundo de sus pecados, y por ello estuvo separado absolutamente del pecado [214] y del deshonor que se desprende de una relación pers[illegible]al con los pecadores:

[211] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 3 q.27 a.5 ad 1.

[212] Cf. A. Martin, S. I., *Vida y misterios de la Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios* (México City 1950) p.17.

[213] Cf. Bishop [illegible]

«Porque convenía que tuviéramos tal Sumo Sacerdote, santo, inocente, sin mancha, separado de los pecadores...»[215]. Si su Madre hubiera sido pecadora, no se podría reconciliar la verdad revelada con la condición de su Madre, puesto que su mancha redundaría en deshonor del Hijo[216].

Cristo fue el Mediador perfecto que llenó hasta el más alto grado su papel de fiador y reconciliador asignado por el Padre: «Porque sólo hay un Dios y un solo Mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo»[217]. Cristo está físicamente entre los dos extremos, la divinidad y la humanidad: distinto de los dos y, sin embargo, con algo en común con cada uno. La perfección de la mediación se atribuye moralmente a Cristo, porque el Verbo se encarnó para reconciliar a la humanidad con Dios. Como hombre, los sufrimientos y la muerte de Cristo, el Hijo de María, merecieron reparación para todos, puesto que sus acciones y sufrimientos humanos tienen un valor redentor, como que proceden del Verbo, que sostiene y dirige la naturaleza asumida. Cristo es, por tanto, Mediador según su naturaleza humana, que recibió de la Virgen; pero no puede ser independiente de su divinidad. Esta mediación perfecta de Cristo exige que su Madre sea preservada de pecado, puesto que El haría cuanto fuera necesario para la excelencia de su persona: ella había de ser el primer fruto de su redención[218].

Otro argumento en apoyo de la doctrina de la Inmaculada Concepción lo encontramos en la propia vida corredentora de María. Como Madre del Verbo encarnado, ella participa de un modo subordinado en la mediación de Cristo con Dios y es también mediadora entre Cristo y los hombres. Aunque su mediación consiste principalmente en suplicar para que nos sean aplicados los frutos de la redención, sin embargo, no está restringida su actividad salvífica solamente a esto, puesto que, como asociada con Cristo, cooperó con El en el trabajo de la redención, contribuyendo, en la medida de la voluntad de Dios, a la adquisición de los frutos de la salvación[219]. Esta función, hablando en términos generales, pudo desempeñarse sin estar libre de pecado original, pero no es conveniente que hubiera sido así.

La prerrogativa de exención del pecado de Adán colocó a María en un plano de agradecimiento grande a Cristo, el Mediador, puesto que éste es el mayor beneficio que el Redentor

[215] He 7,26.
[216] Cf. San Pedro Damiano, *Homil. in Nativ. B. M. V.* serm.46: ML 144,755.
[217] 1 Tim 2,5. Cf. DB 790.

pudo hacerle. Si nadie hubiera sido así tan perfectamente redimido, no habría nadie que tuviera a Cristo esta deuda perfecta. María es deudora de Cristo más verdaderamente que el resto de la humanidad, porque es más perfectamente inocente que ningún otro [220]. Y, al mismo tiempo, ella es tan santa porque su redención, su participación en los méritos de Cristo es tan excelente. Los seres humanos se ven libres del poder de las tinieblas; ella no conoció sino la luz de la santidad suprema.

La unión íntima que existe entre María y el Espíritu Santo nos da otro argumento sobre la conveniencia del dogma de la Inmaculada Concepción. Por analogía, podemos compararlo a la unión de los esposos, puesto que El la cubrió con su sombra, concibiendo la Virgen por obra del Espíritu Santo [221]. Lo mismo que todo esposo espera encontrar una pureza sin mancha en la que ama, el Espíritu de Dios puso mucho cuidado en preservar a su Esposa de toda mancha espiritual, de todo pecado, y de ningún modo se podía manifestar mejor el amor de Dios que dando a María una gracia tan singular como es la de ser concebida plenamente en gracia. Ella es la Hija del Padre, la Madre del Hijo y la Esposa del Espíritu Santo, y, bajo este título, la conveniencia de que la Virgen fuera dotada de la mayor pureza, después de la de Dios, resulta una doctrina muy clara [222].

b) Por parte de María

Como dijo poéticamente Hugo de San Víctor, María fue la arcilla de la que fue modelado Cristo, el segundo Adán. Ella es el árbol en el que floreció ese fruto divino, y lo mismo que conocemos un árbol por sus frutos, la perfección del Salvador nos da la pauta, sin lugar a dudas, de la perfección que hay en la fuente de su vida humana [223]. La Madre y el Hijo deben ser tan parecidos como sea posible, y, si hubiera algún obstáculo para esta semejanza, debería ser eliminado. El pecado original sería un obstáculo para esta semejanza y, por lo tanto, es conveniente que nunca se haya interpuesto entre los dos.

Según el decreto eterno de Dios, María estuvo destinada a ser la nueva Eva, que, unida a Cristo y subordinadas debidamente sus actuaciones, los dos debían reparar la injusticia que pesaba sobre la raza humana por causa de los primeros padres [224]. Para llevar a cabo esta misión, para oponerse al de-

220 Cf. [illegible], o.c., p.51.
221 Lc 1,35.
222 Cf. SAN ANSELMO, *De Conc. Virg.* c.18: ML 158,151.
[illegible]

monio, a su maldad y a la consecuencia del pecado de Eva, la Virgen no podía, de ningún modo, estar sujeta al demonio y tampoco podía desagradar a Dios. Por el contrario, convenía que ella tuviera una parte plena en aquella gracia divina que, unida a Cristo, iba a ganar y a repartir al resto de la humanidad [225]. Este argumento en favor de la inmunidad de María de pecado original, que se basa en su misión como Madre del Salvador y Corredentora de la humanidad, es de los más poderosos que se pueden citar en apoyo de la doctrina de la Inmaculada Concepción. Se le concedió una gracia singular, porque, en el plan divino, su puesto era también absolutamente singular [226].

Si María no tuvo la santidad inicial que implica la inmunidad de pecado original, sería muy difícil, si no imposible, explicar adecuadamente sus otros privilegios en el orden de la gracia. La maternidad divina es el principio radical de todas sus otras gracias [227], y también lo es la Inmaculada Concepción a causa de su plenitud de gracia y de su total pureza. La gracia en María, considerada incluso de un modo general, es mayor que la de todas las demás criaturas, hasta el punto de que puede llamársele inconcebiblemente grande [228]. Pero si hubiera sido concebida en pecado original, los límites de su gracia estarían muy claros; de aquí que su exención de este pecado es, por lo tanto, una parte necesaria del gran océano de gracias que constituyen la santidad de la Madre de Dios. Sin esta prerrogativa de inmunidad, todos sus otros privilegios se nos presentan de un modo vago, desconectado y falso [229].

La santidad se puede considerar desde dos puntos de vista: el negativo y el positivo. Desde un punto de vista negativo sería la limpieza moral, ausencia de pecado que ofende a Dios, no caer en desorientaciones con respecto al último fin; en su aspecto positivo podemos definirlo como la unión firme entre el alma y Dios, esto es, la aplicación de las facultades propias encaminadas al amor y servicio de Dios [230]. En el caso del pecado original existe una privación de gracia santificante en el alma desde el momento de ser creada por la mano de Dios, puesto que está destinada a informar un cuerpo que desciende

[225] Cf. Francisco S. Ramón, *Teología Mariana* vol.1 (Guadix 1921) p.290-329.

[226] Cf. J.-B. Terrien, S. I., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* vol.1 (París 1900) p.365-383.

[227] Cf. D. Palmieri, S. I., o.c., p.225.

[228] Cf. A. H. M. Lépicier, O. S. M., o.c., p.227; Bozzola-Greppi, S. I., *Cursus theologicus* vol.3 (Nápoles 1948) p.102-103; Ed. Hugon, o.c., p.726; C. van Crombrugghe, *Tractatus de Beata Virgine Maria* (Gandae 1913) p.165.

[illegible]

de Adán por generación y, por lo tanto, carece de la gracia original, que estaría allí presente si no fuera por el pecado que cometió la cabeza física de la raza humana. Esta carencia de gracia habitual, esta negación de la participación de la vida divina y de la herencia de la persona humana, se llama «la mancha de pecado original». La esencia de este pecado no ha sido nunca definida [231], pero es doctrina católica defendida por los teólogos, siguiendo las enseñanzas de Santo Tomás de Aquino, que el pecado original es la privación de la justicia original [232] y que el hombre, como causa instrumental, lo transmite en la generación [233]. La Madre de Cristo estuvo libre de este pecado y de su mancha en virtud de la gracia santificante que inundó su alma desde el momento de su creación. No hay término medio entre el estado de pecado y el estado de gracia, puesto que el pecado queda directamente borrado por la gracia, y así, cuando se declara que María no tuvo ningún pecado, queda declarado el aspecto negativo de su santidad y, al mismo tiempo, implícitamente se declara el elemento positivo de la presencia de la gracia habitual en su alma [234].

Otro argumento que apoya la conveniencia de la Inmaculada Concepción de María es su realeza sobre el mundo angélico. El título de «Reina de los ángeles» que se le da es cierto en el orden de la gracia y no en el orden de la naturaleza, puesto que, naturalmente, María es inferior a ellos, aunque haya sido colocada sobre los ángeles de un modo sobrenatural. Dios preservó a los ángeles buenos de la rebelión del pecado, y es de suponer que del mismo modo y con mucha más razón preservaría a su Madre de la mancha de todo pecado. Si no hubiera estado inmune del pecado original, no podría ser superior a los ángeles buenos, que son impecables, y estaría sujeta al poder maligno del cabeza de los ángeles caídos. Esta conclusión sería una incongruencia de grandes proporciones [235].

Además, existieron otros seres humanos que nacieron sin pecado original, como Jeremías y Juan el Bautista. Pero la excelencia de María es de un orden más alto que la de estos dos, y, por lo tanto, es necesario que la manera de su santificación

231 Cf. Efrén Longpré, O. F. M., o.c., p.85.

232 Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 1-2 q.81 a.1.

Cf. ibid. q.83 a.1.

Cf. A. H. M. Lépicier, O. S. M., o.c., p.221. Este autor observa que es [illegible] ler [illegible] er la santificación en sí misma (bajo la gracia actual) que sim[illegible] iente proponer (como debiera ser de ordinario en el niño) que la Madre de [illegible] fue santificada por el hecho de «ser» en el momento de su concepción, siendo este privilegio fruto de la maternidad divina. Entonces esto debería ser simplemente un movimiento del querer de Dios, debería ser merecido. Santo Tomás de Aquino (S[illegible] Th. [illegible]

sea más alta que la santificación en el seno materno, es decir, que sea una preservación total del pecado por medio de su Inmaculada Concepción [236].

En el privilegio de la Concepción Inmaculada, y como un complemento de esta gracia, se fundan todos los otros maravillosos privilegios que presupone, en primer lugar, la maternidad divina: inmunidad de las consecuencias del pecado original, de movimientos desordenados de la carne [237] y de la menor falta deliberada; su maternidad sin angustia, la incorruptibilidad de su cuerpo después de la muerte [238] y su virginidad unida a la maternidad.

En cuanto a su virginidad, aunque no puede atribuirse directamente a la Inmaculada Concepción, sin embargo, tiene con ella relaciones de conveniencia. Su virginidad de alma es un eco de la virginidad de su cuerpo, y si Dios suspendió milagrosamente el curso de las leyes naturales de la generación humana, de tal modo que una virgen fuera madre, con mayor razón podemos suponer que haría una ley especial para ella en el orden de la gracia. Esta dispensación redunda en honra y gloria tanto de Dios como de María, y conviene de modo eminente que aquella que engendró al que es la misma justicia fuera también completamente justa [239].

c) Por parte de la humanidad

La conveniencia de la Inmaculada Concepción, por lo que se refiere a la humanidad, proviene de la afirmación de que esta gracia constituye la culminación de los favores de Dios hacia nuestra raza. Habiendo decidido dar a su Hijo unigénito como víctima por nuestros pecados y, al mismo tiempo, que su Hijo tomaría nuestra naturaleza pecadora, parece conveniente también la creación de algún ser humano que hubiera de ser perpetuamente inocente, nunca un cautivo del demonio. Esta persona sería la Madre inmaculada del Hijo, que cooperase con El en la obra sublime de redimir a sus hermanos de naturaleza. Esta persona serviría como modelo de santidad perfecta, siendo, al mismo tiempo, un ser humano. Así se convierte en un ejemplo para los que aún peregrinan en la tierra y, al mismo tiempo, aumenta la gloria de los bienaventurados en el cielo, puesto que la dignidad de su reina estaría

[236] Cf. ibid. 305.

[237] Cf. L. LERCHER, S. I., *Institutiones Theologiae dogmaticae* vol.3 (Oenipонte 1934) p.346.

[238] La cuestión de si María murió o no es muy os[illegible], por apoyarse sobre dos

adornada por una perpetua plenitud de gracia. Y así, toda la familia humana, la Iglesia militante, purgante y triunfante, pueden decir, con verdad, de esta mujer única: «Tú eres la honra de nuestro pueblo» [240].

POSICION DE LA SANTISIMA VIRGEN CON RELACION A LA LEY DEL PECADO ORIGINAL

Adán cometió un pecado grave de soberbia y desobediencia cuando faltó a la ley divina [241], y su culpabilidad se ha comunicado a toda su posteridad, que forma con la cabeza un solo cuerpo. Todos los hombres participan de este pecado común, porque el origen de la humanidad es uno solo, y lo mismo hubieran participado en la herencia de justicia si nuestros primeros padres no hubieran caído [242]. Adán es nuestra cabeza, y en él todos hemos pecado [243], renunciando a nuestro derecho a la gracia original y a los dones que la acompañaban: inmunidad de concupiscencia, de sufrimiento, de ignorancia y de muerte.

Con respecto a María y su Inmaculada Concepción, se presenta el problema de hasta qué punto está incluida en la obligación de incurrir en esta mancha de pecado. ¿Estuvo María sujeta a esta ley universal de la herencia del pecado? No se pregunta, naturalmente, si contrajo el pecado, sino, más bien, si debió contraerlo y en qué sentido puede entenderse esta posible deuda. La solución de este problema se relaciona con la dignidad de María y lleva a cabo una reconciliación lógica entre la doctrina de la Inmaculada Concepción y la universalidad de la redención de Cristo.

Debemos distinguir, por una parte, la «obligación» (débito) de contraer el pecado original, y por otra, el «hecho» de haberlo contraído, es decir, en otras palabras, la distinción entre lo que debió ser y lo que fue en realidad. Por ejemplo, decimos de una persona que ha estado expuesta al contagio de una enfermedad peligrosa, «que debería ponerse enferma»; pero, en realidad, no ha contraído la infección por mucho que se asombren los doctores. Por lo menos desde la definición de la doctrina de la Inmaculada Concepción, y aun antes de la proclamación de la bula *Ineffabilis*, todos los católicos estaban

[240] Cf. SAN ALFONSO M.ª DE LIGORIO, *The Glories of Mary* (Nueva York 1931) p.287-308.
[241] Gen 3,6

de acuerdo [244] en que María nunca se contagió de la mancha de ningún pecado. Sin embargo, el hecho de si debió contraer el pecado original ha sido por mucho tiempo una cuestión discutida entre los teólogos [245], que nunca ha sido resuelta oficialmente por la Iglesia e incluso ha quedado abierta a discusión a causa de los términos en los que se expresa la *Ineffabilis Deus*. Esta controversia comenzó al principio del siglo XIV, y en el siglo XVI hubo considerables discrepancias en la terminología relativa al *debitum*. Se llegaron a formar varias escuelas de pensamiento que diferían entre sí sobre este punto de vista. En el fondo de esta controversia se pueden distinguir dos problemas relacionados entre sí: la predestinación de Cristo y su Madre y la naturaleza del pecado original [246].

En un sentido general, la obligación de contraer el pecado original es una necesidad, una exigencia de la persona humana, que está sujeta a una privación inicial de gracia santificante. Esta obligación proviene de la ley universal de solidaridad que existe entre la cabeza de la humanidad, Adán, y cada uno de sus descendientes. A causa de este primer hombre, toda su posteridad [247] se ve destituida. Hasta aquí la doctrina es muy clara, pero no lo es tanto si consideramos precisamente cómo se contrae esta obligación. ¿Se contrae, sencillamente, por el mero hecho de la generación carnal? ¿Tiene su origen en la ley de Dios, operando directamente, de la cual la generación humana es, sencillamente, una *conditio sine qua non*? Digámoslo en otras palabras: ¿Es que la ley por la cual somos concebidos en pecado opera como causa de que incurramos en este pecado, incluyendo el hecho de la generación humana como condición necesaria? O ¿es más bien que la ley y el hecho de la generación humana forman una línea corrompida y constituyen la causa para la transmisión del pecado original?

La solución a estos problemas ha hecho que los teólogos distingan entre obligación «próxima» y obligación «remota». Si la ley de Dios que coloca a todos los hombres bajo la obligación de incurrir en el pecado original depende solamente de la generación como una *conditio sine qua non* para que se contraiga el pecado, entonces estamos obligados a decir que la Santísima Virgen tenía obligación remota de contraerlo. Y sería remota, en el sentido de que Dios, que excluía a María de

244 Cf. L. LERCHER, S. I., o.c., p.344.
245 Sobre un tratamiento interesante del tema, cf. J. PERLINUS, S. I., *Apolo-*

la ley del pecado, la dejaría, por otra parte, bajo la obligación condicionada de incurrir en pecado, por tener una naturaleza humana derivada de Adán por generación carnal.

Si, por el contrario, consideramos a la ley y a la generación carnal formando una sola unidad y siendo juntas causa para la transmisión del pecado, entonces María tendría una obligación próxima de contraerlo. Y sería próxima en el sentido de que Dios la habría incluido en la ley del pecado, pero excluyéndola de la aplicación de esta ley. La obligación remota se llama también condicionada, puesto que, en este caso, el pecado se serviría absolutamente de la ley y condicionalmente de la generación carnal, es decir, inmediatamente por causa de la ley y mediatamente debido a la generación humana. Se le llama también obligación potencial [248], porque, incluso si alguno se viera excluido de la ley de heredar el pecado—el hecho de la generación carnal que hace a la ley necesariamente operativa—, éste incurriría en el pecado, a menos que Dios le excluyera de los efectos de la ley.

La obligación próxima se llama también absoluta, puesto que la ley y el hecho de la generación carnal son una unidad, de tal manera que la generación no es solamente una condición para que actúe la ley, sino más bien es la ley en operación. De este modo, el pecado original se desprende absolutamente del hecho de la generación carnal, a menos que se impida a la ley operar por voluntad divina [249].

I. Opiniones de los teólogos sobre la «obligación» de pecado original en María

Algunos teólogos sostienen que la distinción entre obligación próxima y remota es inútil, puesto que, siendo María, ciertamente, hija de Adán y estando identificada la ley del pecado original con la naturaleza humana derivada de Adán, si excluyéramos a la Virgen de la ley, tendríamos que negar que es descendiente de Adán, y esto sería tanto como decir que no necesitó para nada de la redención, ni siquiera de un modo preservativo [250].

[248] Cf. C. Balic, O. F. M., *De debito peccati originalis in B. Virgine Maria* (Roma 1941) p.74.

[249] Cf. Evaristo de la Virgen del Carmen, O. C. D., *Sobre el débito del pecado original en María:* Estudios Marianos 5 (Madrid 1946) 293-308.

[250] Cf. A. H. M. Lépicier, O. S. M., o.c., p.134-135; D. Palmieri, S. I., o.c., p.334; Ed. Hugon, o.c., p.713.

a) **Obligación próxima**

Según la opinión que enseña que la Santísima Virgen tuvo obligación próxima de contraer el pecado original, María estuvo incluida en la ley de transmisión de pecado, de tal modo que debió contraerlo no sólo a causa de su naturaleza humana, derivada de Adán, sino también por una razón personal. Tuvo, según esta teoría, no sólo una obligación natural, sino también personal, de incurrir en el pecado de nuestros primeros padres [251]. Siguiendo esta teoría, la ley divina se decretó de tal manera que la justicia original se concedió a Adán con condición de que podía conservarla o perderla para él y su posteridad, incluyendo en ésta a María. De este modo, ella, como todos los demás seres humanos, debió quedar privada de la concepción en gracia a causa del pecado de Adán. No sufrió esta privación porque fue preservada por Dios; es decir, en su caso, la ley no se aplica [252]. Según este punto de vista, se llevó a cabo la exención de la Santísima Virgen, no excluyéndola de la ley universal sin excepción de la transmisión de la justicia original, sino de la aplicación de esta ley. La teoría de que María tuvo obligación próxima de contraer el pecado es defendida por un buen número de teólogos antiguos y contemporáneos [253].

b) **Obligación remota**

Según los teólogos que defienden esta teoría, María fue eximida enteramente de la ley universal de pecado, puesto que esta ley no fue hecha para ella [254]. María tuvo una obligación remota de incurrir en este pecado, en tanto en cuanto poseía naturaleza humana derivada de Adán, y, por tanto, esta obligación era natural y no personal por su parte, puesto que ella, como persona, nunca estuvo sujeta a la ley; por el contrario, fué preservada enteramente de estar sujeta a la ley en virtud de los méritos de Cristo Redentor. En esta teoría se defiende que la justicia original se concedió a Adán, de tal modo que, por la ley de su transmisión, él había de guardarla y transmitirla a todos sus descendientes, y, si la perdía por el pecado, perdida quedaba para él y toda su descendencia, excepto la Madre del Salvador [255]. En consecuencia, incluso después del pecado de Adán, María no pudo estar sujeta a la privación de la gracia. Esta teoría admite naturalmente que María, como

[251] Para una interpretación de la doctrina de Escoto sobre la clase de débito en María, cf. S. DUPASQUIER, O. F. M. Conv., o.c., p.251.

[252] Cf. J. DE ALDAMA, o.c., p.313-314.

[253] Cf. G. M. ROSCHINI, o.c., vol.2 pars 2 p.92; J. KEUPPENS, *Mariologiae*

hija de Adán, debió estar incluida en la ley, pero que, de «hecho», Dios la excluyó en virtud de los méritos anticipados de Cristo [256].

c) Carencia de esta obligación

Los teólogos que siguen esta opinión explican su posición declarando que María constituye un orden aparte del resto de la humanidad: María estuvo, sencillamente, fuera del orden del pecado original o actual. Muchos teólogos españoles han apoyado esta teoría [257], según la cual María no estuvo ni incluida en la ley de transmisión del pecado de Adán ni tampoco excluida de ella. Por participar con Cristo de una ley aparte, ella estuvo por encima y más allá del orden del pecado. Este decreto divino se refiere a la predestinación de la Madre del Mesías. anterior a la previsión de la caída de Adán por parte de Dios, y, de este modo, la ley no hizo referencia a la condición de los padres de los cuales había de nacer la Virgen. Esta escuela de pensamiento agrupa a estudiosos distinguidos de gran autoridad, que apoyan esta teoría porque parece aumentar la dignidad de la Virgen [258]. Dios previó la caída de Adán y, al mismo tiempo, quiso que Adán representara a toda la raza humana, incluso en su pecado, y, sin embargo, hizo una sola excepción, María. De aquí que la Santísima Virgen no sólo estuvo inmune del pecado mismo, sino también de toda obligación de caer en pecado [259].

San Alfonso de Ligorio calificó a esta opinión de probable, explicando que, puesto que Dios se había dignado distinguir a su Madre del resto de los hombres con tantas gracias, podía creerse correctamente que no estuvo sujeta a la voluntad de Adán como los demás [260].

Hay una teoría moderna en defensa de esta postura, que niega todo «débito» en María, y es porque considera el pecado como privación de algo que debería existir, la gracia santificante [261]. Si se considera una obligación o débito hacia algo

[256] Cf. CHRISTIANUS STAMM, *Mariologia* (Paderborn 1881) p.48-51; J. DE ALDAMA, o.c., p.313.

[257] Para un resumen esclarecedor de la posición de los teólogos españoles del siglo XVII, cf. J. M. DELGADO, O. F. M., *Exención del débito según los mariólogos españoles de 1600 a 1650:* Ephemerides Mariologicae 1 (Madrid, octubre-diciembre 1951) 301-326.

[258] En vista de esto es difícil interpretar el sentido de Van Noort sobre aquellos que niegan el débito. Cf. su *Tractatus de Deo Redemptore* (Hilversum 1925) p.172: «...omnes doceant, et docere debeant, Mariam habuisse debitum incurrendi peccatum originali.. Cf. tan l en POHLE-PREUSS, *Mariology* (San Louis 1926) p.40.

[259] Cf. F. X. DE ABÁZUZA, O. F. M. Cap., *Manuale Theologiae dogmaticae* vol.2 (Chile 1949) p.220.

[260] Cf. o.c., p.308-309; CLEMENTE DILLENSCHNEIDER, C. SS. R., *La Mariologie de S. Al* [illegible]

negativo, debe entenderse de forma diferente a como se haría de un débito u obligación a algo positivo. Considerando la obligación en su aspecto positivo, es decir, aquello que debió heredar la posteridad de Adán, esto es, la justicia original, porque, si Adán hubiera permanecido fiel al mandato divino, todos sus descendientes habrían recibido la gracia en el momento de la concepción en virtud de su carácter de descendientes de Adán, de este modo la justicia original es la verdadera obligación o *debitum*. La pérdida de este privilegio por culpa de Adán no es, en sí mismo, pecado original, que consiste más bien en la privación de la justicia original. El derecho a la santificación vuelve a ganarse a través de la redención de Cristo, porque El es el nuevo Adán. La frase «justicia original» puede ser, o bien gracia, en el momento del origen del alma, o puede entenderse como la justificación a causa del propio origen. Por tanto, el pecado original abarca una negación doble: primero, la pérdida del derecho a la gracia a causa de la descendencia de Adán; segundo, la ausencia de gracia en el momento de la concepción.

Según estos autores, la privación de gracia en la concepción de un ser humano es una privación y una falta, pero una falta por la cual la persona no puede ser culpada, sino más bien el culpable es Adán, puesto que, por su infidelidad, no está presente en el alma humana la gracia que debería estarlo. La redención no restaura la justicia original en el sentido de justicia, por razón de origen, ni siquiera en el caso de María. La justificación no se hace por la incorporación a Adán, sino por la incorporación a Cristo.

Aplicando lo dicho a la Madre de Cristo, se sigue que hay varios modos diferentes por los que Dios podía haber preservado a María de incurrir en el pecado original. Pudo darle la gracia, gratuitamente, en el momento de su concepción, o bien en virtud de algún «derecho», como, por ejemplo, por su divina maternidad. Si la gracia se le hubiera dado del primer modo, María no hubiera sido verdaderamente redimida, puesto que no se le hubiera dado en previsión de los méritos de Cristo.

Puede decirse que existió un débito en María si se verifican dos condiciones: una, que María hubiera perdido su derecho a la gracia por causa del pecado de Adán; otra, que Dios decretara no darle gracia en el momento de su concepción. El derecho perdido en Adán hace que el pecado sea para ella una posibilidad, no una necesidad, y, según esto, esta posibili-

de Adán en el momento de su concepción, sino por los méritos de Cristo, se sigue que la redención es necesaria de «hecho» para preservar de la contracción del pecado original.

Como hija de Adán, María había perdido su derecho a la gracia en el momento de la concepción precisamente en virtud de su origen, y, por tanto, aunque por voluntad de Dios el pecado no era necesario, la redención sí lo era.

María necesitó la gracia para que el pecado no manchara su alma, y esta santificación se la debe a Cristo; pero ¿tuvo también necesidad de incurrir en pecado por razón del pecado de Adán y su débito? Sin duda, estuvo obligada a su primer padre por la «posibilidad» de contraer pecados, puesto que El había renunciado al derecho que María podía haber tenido a la gracia original.

«María perdió un derecho a la gracia de una concepción inmaculada, pero ganó otro». El hecho mismo de que la *Ineffabilis Deus* cita la relación de María con Cristo Redentor como su título para obtener la gracia en el momento de su concepción, un título que Ella poseía con sincero amor, como si dijéramos, desde toda la eternidad, en el plan de la sabiduría divina, ¿qué necesidad hay de hablar de una obligación de contraer el pecado?... Parece que María nunca contrajo una obligación verdadera, porque lo que debió tener fue la gracia, no el pecado[262].

Resumiendo, debe señalarse con respecto a este tema que, en virtud de los méritos de Cristo, tanto María como todos los redimidos tienen un título para merecer la gracia en lugar del que perdieron por el pecado de Adán, y éste es el que procede de la redención del Salvador. Hay, sin embargo, una diferencia muy importante entre María y nosotros: nosotros tenemos el título, el derecho de ser restablecidos en gracia, en virtud de los méritos de Cristo; mientras que María, por especial providencia de Dios respecto de su Madre, tiene este título en virtud de los méritos de su Hijo, por el que fue preservada no solamente de incurrir en pecado original, sino incluso de la obligación o el débito de incurrir en él.

262 Ibid. p.69. Cf. J. B. Carol, O. F. M., *Recent Literature on Mary's Assumption*: The American Ecclesiastical Review 120 (1949) 381-385.

INMUNIDAD DE MARIA DE CONCUPISCENCIA

1. Naturaleza de la concupiscencia

Las consecuencias del pecado original, además de la pérdida principal, la de la gracia santificante, incluyen la pérdida de otras inmunidades de las que nuestros primeros padres disfrutaron, y que nosotros poseeríamos si Adán no hubiera pecado. Seríamos inmunes de la concupiscencia *(fomes peccati*, incentivo de pecado), de la muerte, de la malicia en la voluntad, de la oscuridad de la inteligencia ignorante y de toda clase de sufrimientos. El hombre está naturalmente sujeto a desventajas de esta clase, y la función de los dones preternaturales, unidos a la gracia santificante, estaba destinada a aliviar al hombre de estos impedimentos y a impulsarle a una vida totalmente feliz. Por el pecado de nuestros primeros padres tuvimos que sufrir las consecuencias de toda esta pérdida. Estos dones no se recobran cuando el alma vuelve a poseer la gracia santificante por medio de la justificación, sino que permanecen en la persona los impedimentos de que hemos hablado, con fuerza mayor o menor, a través de toda la vida [263].

La más importante de estas penalidades es la de la concupiscencia, que procede del pecado de Adán y nos inclina al pecado, de tal manera que Santo Tomás describe el pecado original como consistente materialmente en concupiscencia [264]. Por lo que se refiere a la santidad, la herida de la concupiscencia juega un papel mayor que los otros castigos, precisamente por su tendencia a hacer del pecado actual una realidad tremenda en la vida humana. No se asienta propiamente en el cuerpo, sino más bien en las facultades más bajas del alma, las que llamamos facultades sensitivas, que tienen una profunda influencia sobre el cuerpo; de aquí que, aunque la concupiscencia se asienta materialmente en el cuerpo, formalmente pertenece al alma. Toda la persona humana se encuentra infectada por la concupiscencia, puesto que hemos heredado de nuestros primeros padres una naturaleza corrompida y «la naturaleza inficiona a la persona» [265].

El movimiento de los apetitos sensitivos, que podía controlarse fácilmente y de una manera connatural—en el caso de nuestros primeros padres mientras fueron dueños de la gra-

Cf. P. Bardus, *De Immaculata Conceptione*, en *Monumenta antiqua* [illegible] ed. Pedro de Alba y Astorga, O. F. M. (Lovai-

cia y de los otros dones—, se hizo tan desordenado a consecuencia del pecado original, que las pasiones se encontraron después revueltas contra las facultades más altas del hombre Esta rebelión no lleva a una corrupción completa y, sin embargo, ayuda a los deseos sensuales a hacerse fuertes en sus peticiones que son contrarias a la voluntad del hombre racional. Esta tendencia inmoderada de las facultades más bajas del hombre a buscar sus objetos sensibles, en oposición a las más altas facultades, es lo que se llama concupiscencia. La concupiscencia puede serlo *in actu primo* o *in actu secundo*. La primera es el estado radical de los apetitos sensitivos y su condición por la cual están siempre dispuestos, de manera próxima, a actuar en contra de la razón. *In actu secundo*, la concupiscencia consiste en las mociones mismas de los apetitos [266].

El alma del hombre estaba esencialmente orientada a Dios por el don de la gracia santificante, y esta elevación sobrenatural del alma y de sus facultades se perfeccionaba en el orden preternatural por el don de integridad, que hacía que los sentidos se subordinaran al espíritu, lo mismo que el espíritu, por la gracia, estaba subordinado a Dios. Cuando el pecado deshizo la sujeción de la parte superior del ser humano, llevada a cabo por la gracia, se siguió, como parte necesaria del castigo del Creador, la pérdida de la sujeción de la parte inferior del hombre [267]. Así, en un sentido formal, la justicia original consistía en la gracia habitual, y, en un sentido material, consistía en la jerarquía de integridad dentro del hombre.

La inclinación inherente a la naturaleza humana hacia la satisfacción de toda clase de deseos sensibles, que los teólogos llaman concupiscencia *in actu primo*, puede quedar desatada, por permisión divina, cuando se deja que los efectos normales del pecado original sigan su curso en la persona humana; puede quedar contenida por una especial providencia de Dios, que preserva al sujeto de los actos de concupiscencia, aunque el *fomes peccati* siga existiendo; por último, puede extinguirse si Dios quiere quitarlo del sujeto. Cuando se extingue así la concupiscencia, existe habitualmente una disposición en el sujeto por la cual los poderes inferiores nunca luchan contra la razón, porque se les ha quitado su tendencia a hacerlo [268].

La concupiscencia *in actu secundo*, es decir, los movimientos del apetito sensitivo, pueden ser indeliberados, si la voluntad no ha consentido; estos movimientos y, por tanto, estas

mociones no tienen calificación moral. Pueden ser semideliberados, cuando la advertencia o el consentimiento fueron imperfectos, y, generalmente, son pecados veniales. Cuando a la concupiscencia *in actu secundo* se une la plena advertencia y el consentimiento, siendo la materia grave, el pecado cometido es mortal [269].

2. Relación de María con la concupiscencia

El principio fundamental que debemos tener en cuenta con respecto a la posición de María en relación con la concupiscencia es el siguiente: Nuestra Señora fue constituida en estado de gracia y, en virtud de esta condición tan especial, pudo disfrutar de todos los dones preternaturales característicos del estado de inocencia [270]. Los teólogos discuten hasta qué punto se puede considerar a María como libre de concupiscencia, según el texto de la bula *Ineffabilis Deus* [271]. No se discute si la Virgen estuvo sujeta en ningún momento a la concupiscencia *in actu secundo*, ya que tales mociones desordenadas están íntimamente asociadas con la mancha del pecado original y también al pecado actual. La concupiscencia actual es la «moción de pecado», según dice Santo Tomás [272].

Las sugerencias de movimientos espontáneos de la carne, nacidos de nuestra violenta inclinación a las cosas sensibles, se dan entre los santos, que fueron todos concebidos en pecado original. No hay en María ni insinuación de tales mociones, ni siquiera en un sentido material. No es suficiente asegurar escuetamente que María nunca consintió en actividad carnal desordenada, puesto que, de hecho, nunca experimentó la menor rebeldía en su naturaleza inferior [273].

No ha habido siempre la misma unanimidad de opinión en lo que se refiere al problema de la sujeción de María a la concupiscencia *in actu primo*, o por lo menos los teólogos difieren en cuanto al momento en que hasta la forma radical de concupiscencia fue quitada a la Madre de Dios. Según la doctrina escolástica, que prevaleció generalmente hasta la definición del dogma, en 1854, la naturaleza maravillosamente íntegra de la Santísima Virgen tenía una concupiscencia desde el momento de su primera santificación (en el momento de su

[269] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 1-2 q.73 a.6.

[270] Cf. M. Jugie, A. A., *L'Immaculée Conception dans l'Écriture sainte et dans la tradition orientale* (Roma 1952) p.VIII; L. Garriguet, *La Vierge Marie*

concepción o en el seno de Ana) hasta el momento de su segunda santificación (cuando el Verbo se hizo carne), en el que desapareció toda concupiscencia [274]. Esta es la postura de Santo Tomás de Aquino, el cual explica que el *fomes peccati* permaneció en María después de su justificación, pero sin poder actuar. En el momento de la encarnación del Hijo de Dios le fue quitada toda concupiscencia [275].

Los teólogos de épocas posteriores, por lo menos los que vivieron después de la definición del dogma de la Inmaculada, enseñan que no hubo nunca en María el menor desorden de apetito sensual, puesto que su plenitud de gracia fue tal que su vida de sentidos estuvo siempre perfectamente de acuerdo con el dictamen de su voluntad llena de gracia [276]. Esta interpretación parece más en consonancia con el honor de Cristo, cuya carne procede de la purísima carne de María. También está de acuerdo con el hecho de que, estando totalmente inmune de toda mancha de pecado original, debe, por tanto, estar libre de su más importante consecuencia. Y puesto que esta inmunidad era patrimonio de nuestros primeros padres, puede muy bien serlo también suyo [277]. Recordemos que la inmunidad de concupiscencia en María no es un resultado directo de su Inmaculada Concepción, sino más bien debe atribuirse a las gracias que acompañan al singular privilegio de la maternidad divina [278]. En cuanto a la relación entre la inmunidad de María de concupiscencia y su concepción en gracia, los teólogos modernos admiten que está más de acuerdo con la gracia inicial de María una extirpación de todas las tendencias sensuales. Es éste un elemento negativo en su santificación. Se le llama su «primera perfección», que consiste en la anulación de la mancha de pecado, efectuada por la infusión de gracia en su alma en el instante de su unión con el cuerpo. Su «segunda perfección» se hizo realidad en el instante de la encarnación, por la cual recibió gracia consumada capaz de gran aumento [279]. Su primera perfección. la Concepción Inmaculada, predispuso a María para la segunda, que sirvió como medio para que el Verbo habitara entre los hombres [280]. Y pués-

[274] Cf. BOZZOLA-GREPPI, S. I., o.c., p.103; A. MARTINELLI, O. F. M., *De primo instanti conceptionis B. V. Mariae* (Roma 1950) p.1-2.

[275] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, o.c., 3 q.27 a.3.

[276] Cf. I. KEUPPENS, o.c., p.65; LONGPRÉ, O. F. M., o.c., p.86.

[277] Cf. J. DE ALDAMA, o.c., p.315.

[278] Cf. A. KAPPES, O. M. I., *The Immaculate Conception and the Preternatural Gifts:* Marian Studies 4 p.198; ED. HUGON, *Tractatus dogmatici* p.723; GASTON DÉMAREST, *Marie de qui est né Jésus* (Paris 1937) vol.2 p.43.

[279] Cf. A. GORRINO, *Maria Santissima* (Torino 1938) p.42; H. DEPOIX, S. M., *Beata Maria Virgine* (Paris 1866) p.120; F. O'NEILL, *The Blessed Virgin Mary*

to que la carne del Verbo era la carne de María, todas las tendencias carnales desordenadas debieron serle borradas, y lo fueron incluso en un sentido radical, en el primer momento de la existencia personal de María [281].

En la bula *Ineffabilis Deus* se dice que la Madre de Dios estuvo libre «de toda mancha de pecado original» [282]. No se puede asegurar que la intención del papa fue declarar la inmunidad de María de concupiscencia; pero, sin embargo, podemos decir que la concupiscencia es verdaderamente parte del pecado original en aquellos que aún no fueron justificados, y así, en el caso de María, el uso de la palabra «toda», en la definición, puede tener un valor especial [283].

Dejando aparte la consideración de la cualidad de la concupiscencia en el estado de pura naturaleza en el hombre, lo cual tiene poca importancia para la economía actual de la naturaleza humana caída y redimida, puede afirmarse que nunca hubo en ella pecado original y tampoco concupiscencia. Esta misma fue la prerrogativa de María [284].

RELACION DE MARIA CON EL ESTADO DE JUSTICIA ORIGINAL

Dios dio a nuestros primeros padres un estado de inocencia, y esta condición existió probablemente en el momento de su existencia, aunque algunos teólogos afirman que no tuvo lugar en el principio, sino algún tiempo después de la creación del hombre [285]. Este estado de Adán y Eva en tan perfecta condición de ser natural y sobrenatural, en el que sus poderes naturales estaban perfeccionados por los dones preternaturales, se llama estado de justicia original. Esto implica la presencia de la gracia santificante en sus almas, por la que eran hijos de Dios y participantes en la naturaleza divina, y, al mis-

[281] Cf. A. PLESSIS, S. M. M., o.c., p.78; D. PALMIERI, S. I., o.c., p.338; A. H. M. LÉPICIER, O. S. M., o.c., p.195.

[282] DB 1641.

[283] X. LE BACHELET, en su artículo sobre la Inmaculada Concepción en DTC (7,845-846), no da especial importancia al *omni* de la definición en la *Ineffabilis Deus*. M. Jugie discrepa de esta posición en su libro *L'immaculée Conception dans l'Ecriture et dans la tradition orientale* p.11. Cf. también D. PALMIERI, S. I., o.c., p.221.

[284] Cf. L. LERCHER, S. I., o.c., p.347. Es necesario hacer notar que, estrictamente considerada, la ausencia de pecado original y la preservación de la concupiscencia son cosas distintas y donadas separadamente. Como persona humana, María debió estar sujeta a la degradación de la concupiscencia, pero fue exenta por estar llamada a ser Madre de Dios. Esta es la opinión de Van Hove en *De immunitate B. M. Virginis a concupiscentia*, en *Collectanea Mechli-* [illegible]

mo tiempo, las virtudes infusas de fe, esperanza y caridad. También poseían inmunidad contra ciertas desventajas naturales al ser humano: inmunidad de la muerte, de los apetitos sensuales desordenados, de enfermedades y penas de la vida, de oscuridad en la mente y de malicia en la voluntad [286]. Esta inocencia total y estos maravillosos dones les fueron dados gratuitamente por parte de Dios, puesto que no la merecieron de ninguna manera [287]. Dios pudo permitir al hombre que permaneciera simplemente en estado de naturaleza pura, con medios naturales para dirigirse a un fin natural. Pero El, en su liberalidad, dio a la naturaleza humana la gracia santificante como elemento formal de justicia original y añadió, además, el don de la integridad, completando y elevando así las perfecciones naturales del hombre. Todo esto debió transmitirse como herencia a la posteridad de Adán, si no hubiera renunciado a la justicia original por medio del pecado, que nos comunicó en forma de pecado original a través de la naturaleza humana [288].

La gracia extraordinaria concedida a María en el plan divino de nuestra redención, como a Madre del Mesías, nos presenta el problema de comparar su estado con el de justicia original que fue el de nuestros primeros padres. Se puede afirmar específicamente, a la luz de la Inmaculada Concepción, que quitó, como se dijo, toda mancha de pecado original, que María fue constituida en el mismo estado que Adán y Eva. Los teólogos no están de acuerdo sobre si esta condición fue de primitiva inocencia. Algunos dicen que la Madre de Dios fue por completo la nueva Eva, adornada con toda la gracia y los privilegios de una inocencia primitiva, incluso hasta tener derecho a la inmortalidad personal. Estos teólogos dicen que la muerte de María se debe únicamente a su papel de corredentora. Y si ella no hubiera muerto, resultaría que Cristo había pasado por una experiencia, característicamente humana, que su Madre no habría conocido [289]. Otros autores no están de acuerdo con esta teoría [290].

La determinación de la postura de la Santísima Virgen a este respecto se puede referir a su relación con el Hijo, como su Redentor, el cual la ha elevado a un nivel singular de santi-

[286] Cf. E. Doronzo, O. M. I., *De baptismo et confirmatione* (Milwaukee 1947) p.90.

[287] DB 1021 y 1026.

[288] Cf. Santo Tomás de Aquino, o.c., 1-2 q.82 a.4.

[289] A. H. M. Lépicier, O. S. M., o.c., p.358. En la bula *Ineffabilis Deus* se dice a continuación que María fue concebida [illegible]

dad porque estaba destinada a ser su Madre. María necesitaba los méritos de su Hijo para ser un receptáculo apto para la gracia de Dios, el elemento formal de su santidad [291]. De acuerdo con la opinión que sostiene que hubo un débito en María, se seguiría que la gracia que se dio a la Santísima Virgen no lo fue en virtud de la elevación primitiva del hombre, sino en virtud de una elevación nueva y especial por Cristo [292]. María no estuvo ni en estado de justicia original ni en estado de naturaleza caída y redimida. Su situación fue absolutamente única y singular [293].

Incluso si María hubiera sido colocada plenamente en estado de justicia original por un decreto especial de Dios, no sacaríamos necesariamente la conclusión de que, por esa razón, la Virgen tuviera que tener alguno o todos los dones que constituyen la integridad, ya que la posesión de la gracia santificante, por muy alta que sea, no lleva consigo la presencia de la inmunidad que constituye la integridad. La participación en la vida divina, que es la gracia, puede separarse perfectamente del don de la inmunidad de la muerte y del sufrimiento [294]. La gracia de la Inmaculada Concepción, gracia «de Cristo», en contraste con la gracia «de Dios», recibida por nuestros primeros padres, no constituyó a María en la condición de inocencia primitiva y tampoco le dio derecho a reclamar los dones preternaturales [295]. Después de su pérdida por la caída de Adán, éstos pudieron ser disfrutados por una persona cuyo papel en el plan de Dios fuera tal que la presencia de estos dones o, al menos, de algunos sería conveniente y casi necesaria, en vista del destino especial de aquel sujeto. Esta circunstancia se da en María a causa de su divina maternidad y de su oficio de corredentora [296]. Del mismo modo, por estar ella tan cerca de Cristo, la fuente de la gracia eficiente, según su divinidad, e instrumentalmente, según su humanidad, y puesto que María había dado a Cristo esa humanidad, su gracia había de ser suprema, comparada con la de todo hombre o ángel [297]. Al mismo tiempo que la gracia, María recibió todas las virtudes teologales, puesto que, a pesar de su oficio, la Virgen era todavía peregrina en la tierra, reci-

[291] Cf. D. Palmieri, S. I., o.c., p.222.
[292] Cf. J. de Aldama, o.c., p.316.
[293] Cf. ibid. p.317; B. H. Merkelbach, o.c., p.111.
[294] Cf. A. Kippes, O. M. I., a.c., p.197.
[295] Cf. ibid. Pero M. Jugie, A. A. (o.c., p.VIII), por otra parte, intenta mantener al menos una mirada a la concupiscencia.
[296] Cf. [illegible]

biendo al tiempo las virtudes morales, excepto la penitencia, que se refiere al dolor por los pecados. Tuvo también, como es natural, los dones del Espíritu Santo, y con ellos gracias actuales por encima de toda ponderación [298]. Pero todas estas manifestaciones increíbles del interés de Dios por la santidad de su Madre no le quitaron aquellas debilidades humanas que su Hijo había de sufrir [299]. Lo mismo que El, María estuvo en contacto con el sufrimiento y la muerte y con todas aquellas pruebas de alma y cuerpo a las que están sujetos todos los seres humanos en tiempo de prueba; pero todo lo que disminuye la dignidad de la Madre de Dios o conduce al pecado está fuera de lugar y debe ser excluido de ella rigurosamente. Por lo tanto, debemos añadir a su inmunidad de concupiscencia la inmunidad de ignorancia y de cualquier debilidad en los apetitos irascibles, de toda malicia de la voluntad o de error en la inteligencia [300]. María es, después de Cristo, la graciosa obra maestra de Dios. Con las palabras del doctor franciscano San Buenaventura decimos:

> María virgen es la abogada de los pecadores,
> la gloria y la corona del justo.
> Es la Esposa de Dios y la morada de la Trinidad
> y un lugar de reposo especial para el Hijo [301].

[298] Cf. Bozzola-Greppi, S. I., o.c., p.102-103; J. B. Petitalot, *La Vierge Mère d'après la Téhologie* (Paris 1904) p.85-88; Chan. J. Mahieu, o.c., p.50.
[299] Cf. A. Kippes, a.c., p.199.
[300] Cf. B. H. Merkelbach, O. P., o.c., p.141.
[301] III *Sent.* d.3 p.1 a.2.

INMUNIDAD DE PECADO ACTUAL EN MARIA

POR SALVATORE BONANO, C. M. F.

La santidad implica una transformación interior y positiva del alma, y supone también un aspecto negativo, limpieza de pecado. La justificación contiene dos actos simultáneos: la remisión del pecado y la infusión de la gracia. En el alma de Nuestra Señora no era necesario el primero de estos dos actos, porque ella fue concebida sin pecado y así continuó durante toda su vida. Puesto que el dogma de la Inmaculada Concepción ya ha sido estudiado en otro artículo, nos limitaremos aquí a estudiar la verdad de su perfecta inmunidad de pecado.

He aquí nuestra tesis: Nuestra Señora, por privilegio especial, no cometió durante toda su vida ningún pecado personal, ni mortal, ni venial, y estuvo libre, además, de toda imperfección voluntaria. Decimos aún más: María fue, por manera singular, impecable.

DEFINICION DE TERMINOS

IMPECABILIDAD.—Entendemos por esta palabra la indefectibilidad en el orden moral o la imposibilidad de pecar. Puede ser directa, cuando se deriva inmediatamente de la perfección absoluta y esencial de un ser; indirecta, cuando se basa sobre alguna cualidad del sujeto a quien se atribuye o sobre un estado o condición en el que éste se encuentra. La primera forma es sólo aplicable a Dios, que es la santidad subsistente y el supremo principio de toda santidad. El segundo, según dice la definición, admite varios grados, determinados al mismo tiempo por la dignidad de la persona y por los principios que son causa de la anulación de una posibilidad de pecado [1]. Así podemos distinguir:

a) *La impecabilidad propia de Cristo, como hombre, a causa de la unión hipostática.* En Cristo hay solamente una persona, la del Verbo, a la que se atribuyen todas las acciones, tanto divinas como humanas. Si hubiera el más leve pecado en esta

humanidad sagrada, la mancha tendría que ser atribuida al Verbo divino, al que pertenece esa humanidad, lo cual sería absurdo. A esto llamamos una impecabilidad metafísica [2].

b) *La impecabilidad que pertenece a los ángeles y a los bienaventurados*, que están confirmados en gracia y no pueden escapar de la visión inmediata e intuitiva de la esencia divina. Esta visión intuitiva se hace posible a la inteligencia de los bienaventurados por medio del *lumen gloriae*, un poder sobrenatural infundido por Dios. Tiene como consecuencia una adhesión permanente a Dios, como el Bien supremo, y, puesto que el pecado consiste en colocar nuestro último fin en los bienes creados, hace del hombre un enemigo de Dios; la visión beatífica da como resultado un estado de impotencia respecto al pecado. A esto se llama impecabilidad física [3].

c) *La impecabilidad de la Santísima Virgen* es llamada por un gran número de autores impecabilidad moral. A causa de su título personal y de su dignidad de Madre de Dios, María no puede cometer pecado. No es que sea intrínsecamente impecable, puesto que la maternidad divina no es una forma física que afecta y transforma intrínsecamente su alma. Todos los teólogos admiten en María la existencia de una relación predicamental, que define su maternidad *in facto esse*, es decir, desde el momento en que concibió a Cristo. Existió, además, una relación cuasi transcendental de María con el Verbo, en virtud de la cual la única razón de su existencia, desde toda la eternidad, fue la de ser Madre de Dios. Esto determina su maternidad solamente *in fieri*. Es una relación basada en la predestinación infalible de María a la divina maternidad [4]. Así, desde el primer momento de su existencia, hay una incompatibilidad moral con el pecado, puesto que, si se hubiera manchado con el menor pecado, esto sería en detrimento del honor que se debe a Jesús. Suárez mantiene la posibilidad de la maternidad divina en estado de pecado [5], puesto que no hay entre los dos oposición ni física ni metafísica.

[2] Causa de la impecabilidad de Cristo fue la plenitud de gracia habitual y la visión beatífica.

[3] La posesión de Dios en la visión beatífica es un estado de perfecta santidad, que excluye todo pecado, tanto mortal como venial. Cf. P. RICHARD, art. *Impecabilité:* DTC 7,1275.

[4] Cf. G. ROZO, C. M. F., *Sancta Maria Mater Dei* (Mediolani 1913) p.66.

[5] *De mysteriis vitae Christi*, en *Op. omnia* (Parisiis 1860) vol.19 q.38 a.4 disp.22 sect.2 p.327. Todo el artículo está dedicado a precisar la naturaleza de la maternidad divina y si es o no una *forma ex se iustificans*. Para Scheeben, la gracia de la maternidad de María implica una impecabilidad análoga a la que poseyó la humanidad de Cristo *(Handb* [illegible]

Finalmente, dividimos la impecabilidad en antecedente y consecuente. La primera exige a la persona una oposición directa al desorden del pecado por medio de algún derecho o de la adición de un principio intrínseco de los actos morales deliberados. La última incluye la infalible previsión divina de que un hombre o un ángel nunca pecará *de facto*. Nuestro Señor, los ángeles, los bienaventurados en la gloria y la Madre de Dios consiguieron todos inhabilidad antecedente para pecar y no solamente la inhabilidad debida a la previsión divina.

Ausencia de pecado.—Se define como la exención real de todo pecado personal. Es distinta de la impecabilidad en un aspecto que la relaciona con el orden de los hechos, porque una persona puede evitar el pecado *de facto*, por causa de la abundancia de gracia, del don de integridad o de una asistencia especial de la divina Providencia; ninguna de estas razones puede negar el poder mismo de pecar. Esta falta de pecado abarca la inmunidad solamente de todo pecado mortal, por el que se perdería la gracia santificante, o también de todo pecado venial [6].

Privilegio.—La limpieza absoluta de pecado en María es un privilegio especial, puesto que es de fe [7] que ningún justo es capaz de evitar todos los pecados durante una vida. Si María lo hizo así, nos encontramos con una clara excepción a la ley y, por tanto, con un privilegio. Esto quiere decir que no le eran suficientes a María los auxilios ordinarios ni especiales que se dan gratuitamente a los que perseveran hasta el fin, sino que era necesario un don verdaderamente único, que consiste en una asistencia constante de la Providencia divina y una influencia continua sobre la voluntad para hacer el bien. La caída de nuestros primeros padres es una prueba muy clara de que el estado de inocencia, por sí mismo, no confirma al alma en la bondad. Se le ha llamado un privilegio especial, porque nadie lo ha tenido ni tan extenso ni en tan alto grado. Los apóstoles fueron confirmados en gracia [8] después de la venida del Espíritu Santo, de tal modo que pudieron evitar todo pecado mortal y, en opinión de algunos teólogos, también todo pecado venial deliberado. Sin embargo, experimentaban

nidad divina según Silvestre de Saavedra: Estudios Marianos 4 [1945] 521; J. Alonso, C. M. F., *Gracia de María: naturaleza y fundamentos:* Estudios Marianos 5 [1946] 101). De Rhodes sostiene que la divina maternidad excluye el pecado en María más eficazmente que la gracia habitual, pero que de sí no es una forma de santificación *(Disputationes Theologiae Scholasticae* vol.2 [Lyón 1661] tr.2 q.1).

la rebelión de la carne y una influencia engañosa sobre el espíritu. En realidad, consiguieron reprimir estos movimientos desordenados del apetito sensual por medio de la abundancia de gracia y de auxilios especiales, pero siempre estaba presente la concupiscencia como tal, como efecto del pecado original, y, por tanto, existía la posibilidad de cometer actos desordenados. En cuanto a San José, los teólogos discuten especialmente sobre este punto: si estuvo libre de todo pecado actual y fue confirmado en gracia durante toda su vida o solamente desde el momento de sus esponsales con María [9].

ERRORES

Los luteranos y los calvinistas protestaron contra la actitud católica sobre la limpieza de pecado de María. Erasmo [10] había preparado ya el camino para los reformadores con la introducción de su humanismo religioso y sus ataques contra la devoción mariana. La imputación de pecado a Nuestra Señora se debió, entre otros factores, a concepciones falsas de los reformadores sobre la naturaleza de la teología, ciencia a la que consideraban como una serie ilegítima de deducciones de la Escritura. Para ellos solamente la Biblia era la expresión literal de la palabra de Dios a los hombres. La Escritura, decían, contiene muy poco sobre la Santísima Virgen, y lo que contiene no autoriza la creencia católica en la santidad extraordinaria y en los grandes dones atribuidos al cuerpo y alma de María.

Además, sus opiniones sobre el pecado original, sobre la corrupción intrínseca de la naturaleza y sobre la justificación les llevaron lógicamente a una negación de la limpieza de pecado de María, sosteniendo que solamente Cristo fue puro y perfecto Hombre-Dios.

Turmel, bajo el seudónimo de Herzog, trató de probar que las enseñanzas tradicionales de la Iglesia anteriores al siglo XIII dicen que María había pecado lo mismo que cualquier otro ser humano. La Sagrada Escritura y la comunidad cristiana primitiva, en su opinión, enseñaron lo mismo [11].

[9] GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *The Mother o the Savior* (S. Louis, Mo., 1948) p.326; A. MICHEL, art. *Joseph:* DTC 8,1518; LÉPICIER, *Tractatus de Sancto Joseph* (Paris 1908) a.2 p.153-161; ALASTRUEY, o.c., p.254. Pienso en una gracia particular como la que tuvieron algunos santos, por la que se libraron de todo pecado contra alguna virtud; p.ej., Santo Tomás en castidad y humildad, San Juan Bautista en la prudencia de las palabras. Cf. *Breviarium Ordinis Praedicatorum*, fiesta del 7 de marzo, segundo nocturno, primera antífona.

[10] ERASMO, *Oeuvres* vol.1 (Basle 1540) p.663. Cf. también A. Novos, S. I.

Los jansenistas, al rechazar el culto a María como un efecto de la superstición y una rémora para la verdadera piedad interior, enseñaron que María necesitó purificarse al presentar a Jesús en el templo, y que su Hijo había contraído mancha por su causa [12]. Muy contrario a la perfección moral de Nuestra Señora fue la obra de A. Widenfeld *Monita salutaria D. Mariae ad cultores suos indiscretos*, incluida en el *Indice* en 1676 [13]. El papa Pío V condenó la proposición de Bayo que sostenía que la muerte de la Santísima Virgen debe atribuirse a que estaba sometida al pecado original [14].

EL MAGISTERIO

El concilio de Trento declaró solemnemente que María, por privilegio especial, estuvo libre de todo pecado mortal y venial durante toda la vida. «Si alguien dijera que el hombre, una vez justificado..., puede evitar durante toda su vida todo pecado venial excepto por privilegio divino especial, como la Iglesia lo enseña de la Santísima Virgen, sea anatema» [15]. Según Merkelbach, este decreto no define la inmunidad de María de todo pecado, puesto que usa el verbo *tenere* y no el *credere*. Por lo tanto, no es un artículo de fe, sino sencillamente doctrina católica [16]. El jesuita P. Aldama sostiene que el concilio define la creencia de la Iglesia en este privilegio de María: *definitur fides ecclesiae circa hoc privilegium* [17]. Roschini tiene un estudio excelente sobre los estudios previos para la formulación del canon 23, y sus conclusiones son que en Trento se definió no solamente este privilegio mariano, sino también la ley general, de la cual es una excepción [18].

El alma en estado de gracia puede evitar todo pecado venial considerado separadamente, pero no puede evitarlo en un sentido acumulativo. El concilio añade las palabras «du-

[12] DB 1314.

[13] Ibid. 1316. Cf. GRENIER, *Apologie des Dévots de la Sainte Vierge* (Bruselas 1675) p.3. El *Monita* influyó en la reforma de la liturgia galicana. Se opusieron al jansenismo mariológico de Monfort (1716) A. Liguori (1787), G. Crasset, S. I. (1618-1692); Bossuet (1628-1704), Th. Raynaud (1583-1632), G. de Rhodes (1661), Contenson (1611-1674), P. Poire (1581-1637).

[14] DB 1073.

[15] Ses.6 c.23: DB 833.

[16] O.c., p.143.

[17] *Sacrae Theologiae Summa* vol.3 (Madrid 1953) p.363. Cf. también *El valor dogmatico sobre la inmunidad de pecado venial en Nuestra Señora:* Archivo Teológico Granadino 9 (1946) 53-67.

[18] O.c., p.110-111. El P. Aldama, S. I., enseña que los verbos *tenere* y *credere* tienen el mismo valor para los Padres de Trento (l.c., p.58). Sobre la interpretación de las frases *auxilium speciale, magnum perseverantiae donum*, y expresiones

rante toda la vida», para no excluir así la posibilidad de estar inmune de pecado durante un período de tiempo dado.

El papa Pío IX, en su bula *Ineffabilis Deus*, declara que Dios otorgó a María, «mucho más que a todos los espíritus angélicos y a todos los santos, una abundancia de los dones celestiales del tesoro de su divinidad, de una manera tan maravillosa que siempre se vería libre de toda mancha de pecado» [19].

PRUEBA DE ESCRITURA

El privilegio de la absoluta impecabilidad de María está revelado implícitamente en el Génesis, en las palabras que Dios dijo a la serpiente (Gen 3,15): «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya. Ella aplastará tu cabeza y tú acecharás su calcañar». La enemistad entre la mujer y la serpiente, según este texto, debe ser absoluta [20]. Si María, aunque fuera solamente por un momento, hubiera sido esclava del pecado, no habría participado en la victoria total de su Hijo sobre el demonio. Todo pecado, tanto original como actual, mortal o venial, es incompatible absolutamente con este estado de enemistad [21].

El privilegio de su impecabilidad está también contenido implícitamente en las palabras del ángel a María: «Ave, llena de gracia... Bendita eres entre las mujeres» (Lc 1,28). La enseñanza tradicional sobre este punto es que las palabras expresan una plenitud de gracia que se extiende hasta el primer momento de su vida, plenitud que la libró de todo contacto con el pecado [22]. El participio de perfecto griego κεχαιτωμένη significa estado totalmente realizado y que conserva todavía los efectos; un modo de estar «dotado de gracia» o, con «aprobación divina», de un modo extraordinario. El equivalente latino sería *tota gratiata*. La frase «el Señor es contigo» debe entenderse como una afirmación y no como la indicación de un deseo: *Dominus est* y no *Dominus sit tecum* [23].

[19] Cf. *Ineffabilis Deus:* Col. Lac., vol.6 p.836. Cf. también Pío XII, *Mystici corporis:* AAS 35 (1943) 247.

[20] Pienso que el pronombre «ella» en el texto hebreo es masculino y posteriormente se empleó para designar a la mujer; no hay, pues, una diferencia esencial entre éste y el «ipsa» de la Vulgata, para el que la mujer obtuvo una victoria perfecta en asociación con su descendencia.

[21] J. B. TERRIEN, S. I., *La Mère de Dieu et la Mère des hommes* vol.3 (Paris) vol.1 p.26-49; F. PEIRCE, S. I., *Mary Alone is «the Woman» of Genesis 3,15:* The Catholic Biblical Quarterly 2 (1940) 245.

[22] Cf. *Ineffabilis Deus.* La Iglesia le aplica como *Sponsa Christi* el texto del Cantar de los Cantares 4,7: «Toda hermosa eres, María, ¡oh mi amada! y mancha

Dificultades.—Algunos Santos Padres, al explicar ciertos pasajes de la Escritura que se refieren a la Santísima Virgen, afirmaron que María pecó venialmente o por lo menos demostró cierta debilidad [24]. Los reformadores del siglo XVI se apoyaron en estos pasajes para desprestigiar a la Madre de Cristo a los ojos del pueblo. Los textos bíblicos a que nos referimos son los siguientes:

1) Lc 1,34: «Pero María dijo al ángel: ¿Cómo se hará esto, puesto que yo no conozco varón?» María demuestra así su incredulidad en el mensaje del ángel [25].

Respuesta: Nuestra Señora sabe, por una parte, que su voto de virginidad es la expresión de la voluntad de Dios sobre ella, y, por otra, piensa que el mensaje del ángel quiere decir que el Niño tendrá a José por padre. No hay conflicto entre su voluntad y la voluntad de Dios, sino entre una voluntad divina antecedente, que aprobaba su virginidad, y la manifestación de una segunda voluntad de Dios a través de Gabriel, que le revela un plan aparentemente incompatible con un estado de virginidad. María está perpleja sobre el modo de reconciliar ambos planes y, no deseando contradecir la voluntad de Dios, pregunta qué es lo que debe hacer [26].

2) Lc 2,35: «Y una espada traspasará tu alma». Orígenes, con San Cirilo de Alejandría y otros, interpreta la espada como símbolo de la incertidumbre de la incredulidad y del escándalo que sufrió María al pie de la cruz.

Respuesta: No hay datos para tal interpretación ni en la Escritura ni en las enseñanzas de la tradición. La espada de dolor, vista a la luz de su permanencia cerca de la cruz, revela su compasión y su corredención. La pasión de Cristo y la com-

[24] Los Padres y escritores primitivos contienen en sus escritos este error. 1) Tertuliano dice que María, por un tiempo muy corto, falló en creer en Cristo. Con «los hermanos de Jesús», María no cree en El, y esto repercutió en la fe de Marta y María» (*De Carne Christi* 7: ML 2,766). 2) San Basilio, *Epistola* 260,9: MG 32,965. 3) San Juan Crisóstomo parece pensar que la segura afirmación de Nuestra Señora en las bodas de Caná fue un acto de vanagloria (*Homilia* 44 *in Matthaeum*: MG 57,463). 4) Máximo de Turín: *Homilia in Epiphania Domini* 1: ML 57. San Cirilo de Alejandría interpreta el dolor de la espada como el escándalo que Nuestra Señora experimentó en el Calvario (*In Ioannem* 19,25: MG 74,661). Orígenes dice que el dolor de la espada fue la duda y el escándalo del choque de la fe de María durante la pasión (*In Lc homil.* 17: MG 13,1845). Cf. Biblica 29 (1948) 226. Este influyó extraordinariamente en los escritores de su tiempo.

[25] Harnack, *Zu Lc 1,34-35*: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 2 (1910) 55. Hace un paralelo entre Lc 1,34 y [illegible] 1,18. Pero hay una gran diferencia entre los dos pasajes. Zacarías dudó de [illegible] palabras del [illegible]ngel y pidió una señal para creer. De aquí el castigo que se siguió. María cree, y solamente inquiere qué *camino* habrá de seguirse para su cumplimiento (Suárez, o.c., q.27 a.6 disp.4 sect.3); Zacarías preguntó: ¿Cómo podré con[illegible] esto? María: ¿Cómo se hará?

[26] Cf. [illegible] Joüon, S. I., *Note d'Écriture Sainte*: Nouvelle Revue Théologique [illegible] ella interpretó las pala-

pasión de María forman una unidad que revelan su destino de asociación y comunión con el Cristo moribundo. La palabra griega que significa espada, ῥομφαία, nunca se usa con el significado de «duda» [27], ni siquiera simboliza inquietud o desazón [28]. Su sentido metafórico real y verdadero es profundo dolor [29].

3) Lc 2,44: Al perder al niño Jesús, María fue: *a)* negligente; *b)* se entregó demasiado al dolor; *c)* se turbó de un modo excesivo, según lo demuestran las palabras que dijo a Jesús.

Respuesta: *a)* Los padres de Jesús abandonaron Jerusalén con otros peregrinos de Galilea el día tercero de la solemnidad pascual. Los niños mayores podían unirse libremente a cualquiera de los distintos grupos que se formaban. María y José, por tanto, no estaban preocupados por el paradero de Jesús, porque creían que iba con la caravana y, por consiguiente, fueron viajando solos todo un día. Por la noche, al darse cuenta de que Jesús no estaba entre los amigos y parientes, sufrieron un gran disgusto, y por la mañana salieron a buscarle [30].

b) Era natural su ansiedad de madre. María amaba a su Hijo con el amor tierno de un alma purísima, y, si su dolor fue muy profundo, no fue en ningún modo desordenado.

c) Las palabras de María: «Hijo, ¿por qué has hecho esto con nosotros?», expresan no tanto impaciencia como amor, dolor de madre y autoridad maternal. La respuesta de Jesús no es un reproche, puesto que sus padres no eran culpables; es más bien la respuesta de un maestro que quiere darles a entender que su sujeción debe estar siempre condicionada por la voluntad del Padre en aquello que se refiere a su papel mesiánico. María no se oponía de ninguna manera a esta voluntad, pero incluso, aunque supiera de un modo general que Jesús debía ocuparse de las cosas de su Padre, pudo muy bien ignorar el tiempo, el lugar y el modo de esta realización [31].

[27] C. Estius, *Annotationes in praecipua ac difficiliora S. Scripturae loca* (Antwerpiae 1652) p.349.

[28] T. Zahn, *Das Evangelium des Lucas* (Leipzig 1813) p.157.

[29] W. Bauer, *Wörterbuch zu N. T.* (Berlin 1937) p.284; Zorell, *Novi Testamenti lexicon graecum* (París 1931). Hace notar también que el texto dice διελεύσεται, cuya interpretación no merece un golpe que la hiriese, sino que recorriese todo el camino, produciendo ciertamente la muerte, hasta el punto que, en relación con el dolor, se interpretase la muerte. Cf. T. Gallus, S. I., *De sensu verborum Lc [illegible] eorumque momento mariologico*: Biblica 29 (1948) 220-239.

[30] Fonck, S. I., *Duodennis inter doctores*: Verbum Domini 2 (1922) 21.

[31] Cf. B. Bartmann, *Christus ein Gegner des Marienkultus?* (Freiburg 1909) p.47-52; *Maria im Lichte des Glaubens und der Frömmigkeit* (Paderborn 1922) p.123-126; Lagrange, *L'Evangile selon saint Luc* (París 1948) p.94. Sobre la interpretación del «oficio de su padre», cf. F. Fields, *Notes on the Traslation of N. T.* (Cambridge 1880) [illegible]

4) Jn 2,4: «¿Qué quieres que haga yo, mujer? Todavía no ha llegado mi hora». Literalmente: «¿Qué nos va a ti y a mí?» El tono de la respuesta parece que es de reproche y una admisión implícita de que la petición de su Madre era inoportuna.

Respuesta: Nuestro Señor usa la palabra «mujer» en seis lugares diferentes, y en todos quiere decir lo mismo que en este texto. Se usa en frases en las que Cristo se compadece, cura, consuela, afirma o alaba, pero nunca en sentido de reproche [32]. Tanto en griego como en semítico, no indica familiaridad, sino un modo de dirigirse honroso, lleno de sentimientos de piedad y amor filial, como está claro cuando lo usa al pie de la cruz [33].

Las palabras «¿Qué nos va a ti o a mí?» se han de tomar en un sentido bíblico, no moderno. La frase no quiere decir: ¿Qué nos importa?; ni tampoco: ¿Qué tienes en contra mía? En todos los pasajes bíblicos donde se encuentra expresa, según el contexto, una mayor o menor divergencia de punto de vista entre las distintas partes. Podemos traducir estas palabras, con Ceuppens [34], de este modo: ¿Qué tenemos tú y yo en común? La respuesta debe ser negativa, y, por tanto, es una negación condicionada, puesto que Nuestro Señor añade inmediatamente: «Mi hora no ha llegado todavía». No había llegado la hora de empezar su obra mesiánica, su carrera pública, el momento de probar con sus milagros que era el Hijo de Dios. Esta hora debería reservarse para más tarde. María confía en obtener respuesta favorable a su petición, y así dice a los criados: «Haced lo que El os diga». Está muy claro, pues, que Jesús no hizo a su Madre ningún reproche ni le negó su petición, sino más bien demostró que solamente una petición de su Madre es para El algo de capital importancia.

5) Mt 12,48: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?» Al comentar este texto, primero San Jerónimo y más tarde los reformadores, se dice que Nuestra Señora demostró un sentimiento de vanidad en presencia del pueblo, y las palabras de Nuestro Señor son una corrección.

Respuesta: Esta es una afirmación completamente gratuita,

[32] E. Power, S. I., *Quid mihi et tibi, mulier? nondum venit hora mea:* Verbum Domini 2 (1922) 129; P. Gächter, *Maria in Kana:* Zeitschrift fur Katholische Theologie 77 (1931) 351-402; E. Zolli, *Quid mihi et tibi, mulier?:* Marianum 8 (1946) 3-15; E. di Cristo Re, *Che significa «quid mihi et tibi»:* Scuola Cattolica 75 (1947) 137-142; P. Vanutelli, *Alle nozze di Cana:* Marianum 10 (1948) 72; G. Roschini, O. S. M., *La vita di Maria* (Roma 1945) p.245.

[33] Cf. *A Catholic Commentary on Holy Scripture. The Gospel According to* [illegible]

como lo demuestra un estudio detallado del contexto. María es su Madre y quiere estar cerca de El, como lo estuvo en el Calvario. El verdadero significado de las palabras es que Cristo no debe descuidar el cumplimiento de la misión para la que ha venido al mundo y, por tanto, debe dar ejemplo de completo desprendimiento en favor de los intereses de su Padre. Recordemos las palabras de San Lucas 2,44, en las que se refiere a los «asuntos de su Padre». La afinidad espiritual es superior a los lazos naturales. Pero su Madre debe contarse entre aquellas personas que le estaban unidas espiritualmente [35]. El texto de San Marcos 3,21 no nos autoriza a asegurar que María opinaba con otros que Jesús «se había vuelto loco», puesto que no es cierto que las palabras griegas οἱ παῤ αὐτοῦ necesariamente significan parientes o amigos [36]; y aun si lo entendemos así, no es cierto que las personas a las que se refiere sean las mismas que la «madre y los hermanos» del verso 31 [37]. De todos modos, admitimos el hecho de que su Madre estuviera preocupada, pero no encontramos ninguna indicación, por pequeña que sea, de un deseo de aprovecharse de su condición de Madre para recibir la adulación del pueblo.

Resumimos diciendo, como contestación a los Padres que atribuyen a Nuestra Señora pecado venial o imperfección: *a)* Que no hablan como testigos de una tradición, sino que presentan explicaciones potenciales para resolver una dificultad exegética. *b)* Que no interpretan un texto común. *c)* Que no hablan del pecado en un sentido estricto de la palabra, sino más bien se refieren a fragilidades femeninas [38].

TRADICION

a) En los primeros cuatro siglos encontramos la tradición de la impecabilidad de María en un estado implícito, contenida especialmente en la doctrina de que María es la segunda Eva. Se la compara también con la Iglesia, y de ambas se dice que están sin mancha ni arruga (Eph 5,27); es decir, sin pecado y toda santa. En la liturgia oriental, que, según parece, se em-

[35] Cf. F. FRIEDEL, S. M., *The Mariology of Cardinal Newman* (N. Y. 1928) p.281-282; M. SCHEEBEN, *Mariology;* J. DE ALDAMA, S. I., *Sacrae Theologiae Summa* p.365-366.

[36] *La Sainte Bible*, de L. PIROT-A. CLAMER, v.9, *Évangile selon S. Marc* p.438-439. El término griego ἐξέστη, tomado de la Vulgata, ha sido interpretado como loco, pero la verdadera interpretación es «estuvo cerca de El».

[37] J. STEINMUELLER, *Exegetical Notes:* The Catholic Biblical Quarterly 4 (1942) 354-359.

[38] C. BOYER, S. I., Syn...

pezó con Santiago y fue confirmada por el sexto concilio ecuménico, se habla de Nuestra Señora con las palabras «purísima, inmaculada y por todos conceptos irreprochable» [39].

La Tradición se hace explícita con San Efrén el sirio. Sus obras, tanto las auténticas como las atribuidas, están llenas de textos que alaban la impecabilidad de María: «No hay en ti, Señor, falta, y en tu Madre no hay mancha» [40]. Es clásico un texto de San Agustín, tan universal que excluye de la Santísima Virgen todo pecado de cualquier clase. En la controversia con Pelagio, que había apelado a los santos de la ley antigua como ejemplo de impecabilidad, San Agustín afirma enfáticamente que todos los santos deben decir a una sola voz que todos han pasado por la vergüenza del pecado, y sigue el Santo: «a excepción de la Virgen María, de la cual, por respeto al Señor, no puedo dudar, ni por un momento, sobre materia de pecado» [41].

b) El segundo período comprende desde el siglo V al XIII. Este período revela una profesión explícita de fe en la inmunidad de María de todo pecado y durante toda su vida. También nos encontramos con una interpretación más exacta de los textos de la Escritura que en los siglos III y IV habían ofrecido alguna dificultad con respecto a esta doctrina.

La santificación o purificación de Nuestra Señora, que, según algunos autores, tuvo lugar en el momento de la encarnación, no fue para librarla del pecado actual, sino para extinguir completamente la concupiscencia *(fomes peccati)*, a la que hasta entonces solamente había estado sujeta *(ligata)*. San León Magno y San Juan Damasceno [42] se refieren a la acción purificadora del Espíritu Santo en su alma en el momento de la encarnación [43]. Estas palabras deben interpretarse a la luz de las enseñanzas generales de los escritores de este período, y significan que, antes de la concepción de Cristo, María no

[39] J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio* vol.2 (Florencia 1775) can.32 col.958. La universal tradición de las iglesias orientales atribuyó esta liturgia a Santiago, en la que había muchas oraciones e invocaciones a Nuestra Señora. La liturgia jacobina tiene la siguiente oración: «El Padre envió al Verbo..., y Gabriel, como un esposo, sembró el seno de María, que, como buena tierra, recibió...» (J. COMPER, *A Handbook of Liturgies* [Edimburgo 1898] p.74).

[40] *Carmina Nisibena*, ed. BICKEL (Leipzig 1866) p.28-29. San Ambrosio describe cómo la dotó, la llenó de gracia, con una integridad que incluyó la ausencia de pecado» (*Expositio in Ps.* 118 serm.22 n.30: ML 15,1521).

[41] *De natura et gratia* c.36 n.42: ML 44,267. La opinión de San Agustín dominó en toda la tradición. Cf. LE BACHELET, art. *Marie-Immaculée Conception*: DTC 3,210-275.

[42] *Serm.* 22: ML 54,196; *De fide orthodoxa* 1,3: MG 94,986; *In dormit. B. Mariae Virginis* 1,3: MG 96,701.

estaba libre de la concupiscencia desordenada *in actu primo*, un hábito o tendencia que de sí mismo inclina al mal y retrae de la práctica de las virtudes. Sin embargo, este hábito estaba sujeto y no aparecía en actos contrarios a la recta razón. Después de la concepción del Salvador se vio enteramente libre de esta tendencia o esencia de concupiscencia.

A principios del siglo XII, Eadmero e Hildeberto de Mans afirman explícitamente que María estuvo libre de toda mancha en cuerpo y en alma durante toda su vida [44]. En una carta a los monjes de Lyón, San Bernardo escribe que María tuvo un privilegio que no se concedió a ninguna otra criatura, el de estar exenta de toda mancha tanto en el cuerpo como en el alma durante toda su vida [45].

c) En el período que se extiende del siglo XIII al XVI existe un intento de determinar el principio inmediato o la causa de la impecabilidad y limpieza de María. Para San Alberto Magno, este principio es la plenitud de gracia [46]. Santo Tomás de Aquino no está de acuerdo, y sostiene que es preciso suponer una asistencia especial de la Providencia para que la Virgen pudiera mantenerse libre de la ocasión de pecado y para inclinar su voluntad en dirección del bien moral. Su razón es que la voluntad humana no está suficientemente confirmada en el bien antes de gozar de la visión beatífica [47]. En esta vida no se da a nadie esta visión de un modo permanente, salvo en el caso del privilegio concedido a la sagrada humanidad de Cristo. La abundancia de gracia, dice, hace difícil la comisión de un pecado a causa de las virtudes infusas, que dan al alma una fuerte inclinación al acto de amor de Dios, y al estado constante de contemplación, que aleja al alma del pecado [48]. Pero, antes de la encarnación, esta gracia concedida a la Santísima Virgen, aunque contribuyó a la supresión de actos desordenados que se anticipan a la actuación de la razón, no hizo

[44] *De excellentia B. V. Mariae* 3: ML 159,560; HILDEBERT, *Serm.* 69: ML 171,677.

[45] San BERNARDO, *Epist.* 147,5: ML 182,334; RICARDO DE SAN VÍCTOR, *Explicatio in Cant. Canticorum* 26,29: ML 116,482 y 416; *De Emmanuele libri duo* 1: ML 196,660.

[46] *Mariale* q.134, en *Opera omnia* (París 1898) vol.20 p.91; A. DE HALES, *Summa Theologiae* (Venecia 1575) p.3.ª q.8-9 m.3 a.2 p.32. San Buenaventura sostiene que Nuestra Señora fue libre de pecado en el momento de la encarnación, y da la razón de que la que había de guardar la fuente de la gracia debió recibir el más alto grado de sobrenaturaleza y no podía tener la más remota posibilidad de pecado. María, como Madre de Dios, entró en contacto directo con la persona divina y con la sagrada humanidad de su H[illegible], y recibió la plenitud de gracia, [illegible] la confirmó en el bien, al extinguir la concupiscencia en ella (*De Purificatione B. V. M.* serm.1 (IX 63ab); *In 3 Sent.* d.3 p.1.ª q.2 q.ª3. Cf. E. CHIETTINI, O. F. M., *Mariologia S. Bonaventurae* (Roma 1941) p.150. Como argumento corroborativo, al final da el siguiente: su absoluta virginidad, la imposibilidad de pecar y la santidad sobre los ángeles

imposibles los movimientos del apetito sensitivo [49]. La Virgen necesitó, además de la gracia, una protección especial de Dios para mantener a raya la concupiscencia, es decir, para evitar que surgieran actos desordenados. Después de la encarnación recibió María la plenitud de gracia, que la confirmó en el bien por la completa extinción de la concupiscencia y por el don de la perfecta perseverancia, por medio de una asistencia especial de la Providencia divina [50].

d) Después de la declaración del concilio de Trento sobre la perfecta inmunidad de María del pecado actual, la discusión teológica se centra principalmente en la búsqueda de soluciones a las objeciones de los protestantes. Se destaca, en este campo, San Pedro Canisio, que escribió su monumental *Opus Marianum,* dirigido contra los centuriadores de Magdeburgo [51]. En el libro primero estudia la niñez y la vida limpísima de María, y en el cuarto examina e interpreta de un modo ortodoxo varios textos de los Evangelios, los llamados *loci communes* de los protestantes, tales como las palabras del Señor a su Madre en el templo y en las bodas de Caná [52]. En defensa de la mariología tradicional hace un estudio maestro de la antítesis patrística de las dos Evas [53].

Suárez tiene el gran mérito de haber estudiado por primera vez sistemáticamente y de haber usado el método escolástico en el desarrollo de la doctrina de la maternidad de Nuestra Señora con todas sus eminentes prerrogativas. En sus *Disputationes de mysteriis vitae Christi* nos ha dado una teología mariana, en el sentido más estricto de la palabra, en la que se expone de un modo brillante no sólo la limpieza de pecado de María, sino también su impecabilidad [54]. La raíz principal de la impecabilidad de María, en opinión de estos teólogos, es la ausencia de concupiscencia, la plenitud de gracia, una

[49] *S. Th.* 3 q.27 a.4 ad 9.

[50] *Contra gentiles* l.3 c.155. El dogma de la Inmaculada Concepción deja claro que María estuvo libre de concupiscencia *in actu primo et secundo,* desde el primer instante de su existencia.

[51] *Opus Marianum, De Maria Virgine incomparabile et Dei Genitrice sacrosancta libri quinque, Secundus Commentariorum de verbi Dei corruptelis* (Ingolstadt 1583) l.1 c.10; l.4 c.1: vol.2 p.73.386.

[52] BOURASSÉ, *Summa aurea de laudibus Beatissimae Virginis Mariae* vol.8 col.1210. Cf O. BRAUNSBERGER, *B. Petri Canisii Societatis Iesu epist[illegible] et acta* (Fribu[illegible] Br. 1896-1923) 8 vols. vol.7 p.392.

[53] Scu[illegible], o.c., 9,488.

[54] *Opera [illegible]ia* vol.19 (Parisiis 1860). Cf. MANATEAU-BONAMY, O. P., *Maternité divine e[illegible] Incarnation* (Paris 1949) p.175; J. BOVER, S. I., *Suárez Mariólogo:* Estudios Eclesiásticos 22 (1948) 311-337. Otro de los teólogos marianos más importantes de este periodo es San Lorenzo de Brindisi. Su *Mariale* desarrolla los principios fundamentales de mariología, mientras que en su *Lutheranismi* *l*[illegible] 3 vols.) traza la génesis histórico-doctrinal del luteranismo (*Opera*

protección especial de la Providencia divina y una corriente constante de gracias eficaces que mantuvo sus facultades libres de toda falta.

El movimiento mariano nacido en este período continúa avanzando. Basado en una exposición más correcta de la teología de Cristo y de su Iglesia, nos presenta a María, la Madre de Dios, tan limpia y perfectamente santa como el Cuerpo místico.

PRUEBA TEOLOGICA

1) Santo Tomás da como razón fundamental para este privilegio la siguiente: «Dios prepara y dispone a los que El ha elegido con un propósito especial, de tal modo que los hace capaces de llevar a cabo la tarea para la que han sido elegidos» (3 q.27 a.4). Ahora bien, Dios había elegido a María para que fuera la Madre de su Hijo. Si en algún momento hubiera estado bajo el dominio del pecado, sería poco digna de su alta misión, y de aquí deducimos que Dios tuvo que darle gracia suficiente para que fuera digna Madre de Jesús.

2) Si ella es la Madre de Dios, entonces «por el honor del Señor» debió ser absolutamente pura, puesto que la deshonra de los padres se refleja en la deshonra de los hijos. Santo Tomás hace notar que el Verbo, que es Sabiduría y Luz, sólo pudo encarnar en un seno sin pecado (3 q.27 a.4).

3) María fue elegida por Dios para estar asociada con Cristo en la obra de la redención. Ahora bien, el pecado, ciertamente, no contribuye a la mediación corredentora, y todavía menos tiene un valor satisfactorio.

4) Donde no ha habido pecado mortal no puede haber pecado venial, puesto que éste nace de una rebeldía del apetito sensitivo contra la razón, mientras que el primero es una protesta de la razón contra Dios. Ahora bien, el apetito sensitivo está perfectamente sujeto a la razón mientras la razón permanece unida a Dios. Por tanto, el primer pecado de Adán y Eva tuvo necesariamente que ser mortal, y es absurdo admitir ni siquiera la posibilidad de pecado mortal en la Madre de Dios, de donde se deduce que estuvo libre de pecado venial.

Esta inmunidad de todo pecado mortal fue debida seguramente a la posesión de un altísimo grado de gracia habitual y de caridad, que da al alma una fuerte inclinación al acto de amor de Dios, mientras la libra de la atracción del pecado. La inmunidad de pecado de Nuestro Señor

vina Providencia que, por medio de auxilios actuales y especiales, produjera en ella un estado de alma dispuesto y generoso. La Virgen fue de este modo confirmada en el bien y se hizo incapaz de cometer pecado alguno. De esta forma, aunque nuestros primeros padres, en estado de justicia original, fueron incapaces de pecar venialmente, pudieron cometer pecado mortal, porque no estaban confirmados en gracia.

Existen tres razones que se desprenden, en último caso, de su dignidad como Madre de Dios, y que demuestran no solamente su impecabilidad *de facto*, sino también su absoluta imposibilidad de pecar: 1) la extinción de la concupiscencia; en cuanto a su esencia; 2) la abundancia de gracia; y 3) una asistencia especial de la providencia de Dios [55].

LA VIRGEN NO COMETIO IMPERFECCION

Discuten los teólogos si existe una distinción real entre imperfección moral positiva y pecado venial. La opinión más probable declara que la imperfección difiere del pecado venial en que éste, por ser un acto desordenado, no puede ordenarse a la caridad, mientras que la imperfección es moralmente un acto bueno que puede ordenarse a ese fin, aunque le falte una cierta perfección [56]. Lo que se ha dicho sobre la inmunidad de María de pecado venial puede también decirse de la falta de imperfección en María. «La respuesta que se suele dar a este problema—dice Garrigou-Lagrange—es que no existió ninguna imperfección, ni siquiera pequeñísima, que fuera voluntaria, en las vidas de Jesús y María, puesto que nunca cesaron de tener una obediencia inmediata a cualquier inspiración divina aun de consejo» [57].

[55] Cf. SANTO TOMÁS, *Scriptum super Sententias* l.3 d.3 q.1 a.2 sol.2.

[56] GARRIGOU-LAGRANGE, *Christian perfection and Contemplation* (St. Louis, Mo., 1944) p.430. Cf. A. SCHELLINCKX, *Autour du problème de l'imperfection morale:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 4 (1927) 195-207. Para la negación, cf. E. RANWEŻ, *Péché veniel et imperfection:* ibid. 3 (1926) 177-200; HUGUENY, *Imperfection:* DTC 7,1286; PRÜMMER, *Manuale Theologiae Moralis* vol.1 (Friburgi im Br. 1915) p.81.

[57] GARRIGOU-LAGRANGE, *The Mother of the Saviour* p.75.

APÉNDICE

EL SANTO NOMBRE DE MARIA

POR RICHARD KUGELMAN, C. P., S. T. L., S. S. L.

La etimología y el significado del nombre de María ha fascinado a sus hijos espirituales desde tiempos de los Santos Padres. Muchos de los títulos con los que los cristianos alaban a María tienen su origen en las especulaciones que se hicieron sobre este nombre desde los primeros tiempos. La historia del significado del nombre de María provee al estudioso de abundante material para hacer la historia de la devoción mariana [1].

Habrá quien piense que un estudio de este tipo es una pérdida de tiempo o por lo menos un entretenimiento inútil, aunque piadoso. Después de todo, los nombres no son sino distintivos que nos permiten diferenciar una persona de otra. El lugar que los individuos ocupan en la historia no está determinado por el nombre que unos padres amantes de aquel hijo le dieran al nacer, sino por su carácter y actividades. Este punto de vista estaría justificado si no se tratara de Nuestra Señora, la Mujer victoriosa de la profecía bíblica, la Madre de Dios nuestro Salvador.

Leyendo la Biblia, aunque sea de un modo superficial, es fácil darse cuenta de la importancia que los hebreos daban al significado de los nombres. Se creía que existía una relación íntima entre el nombre y la persona que lo llevaba, y así los hebreos usaban los nombres en este sentido, casi como un equivalente de la personalidad, el carácter o la naturaleza de la persona o cosa nombrada. Veamos como confirmación de lo dicho cómo los profetas, cuando querían expresar con energía el carácter de una persona o de un lugar, decían que «su nombre será tal» o «será llamado de esta manera». Isaías nos indica la personalidad y dignidad del futuro Mesías diciéndonos que será llamado Emmanuel (Dios con nosotros) (Is 7,

[1] Cf. la monografía *Vorwort* de O. BARDENHEWER, *Der Name Maria, Biblische Studien* vol.1 p.1-161 (Freiburg im Breisgau, Herder, 1896). Con paciencia, Bardenhewer recogió y criticó todas las etimologías propuestas acerca del nombre de María por Philo a principios del siglo XIX [illegible]

14; 9,6). La nueva Jerusalén, nos dice Ezequiel, llevará el nombre de *Yahweh Shamah* (Dios está aquí) (Ez 48,35) [2].

Los contemporáneos de Nuestra Señora habían heredado la cultura y también los conceptos del Antiguo Testamento, y por ello no es sorprendente que esta idea hebrea de la relación existente entre el nombre y la persona se diera también entre los personajes del Nuevo Testamento. Para expresar la fe en la misión o en la persona de Jesucristo, se dice simplemente «en su nombre», como vemos en San Juan 1,12 y 2,23. En los Hechos de los Apóstoles, los nombres (ὀνόματα) sustituyen a la idea de persona.

Cuando Dios habla a los hombres a través de otros hombres se acomoda al modo de pensar y hablar tanto del que habla como de los que escuchan. La misión de los héroes en la historia de la salvación se indica, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, por medio de los nombres que Dios da a cada uno (véanse ejemplos en Gen 17,5; 17,15; 35,10). El ángel dice a Zacarías que el niño que había de nacer de Isabel debía recibir el nombre de Juan, «Yahvé es propicio» (Lc 1,13). A José se le manda poner al hijo de María el nombre de Jesús, «Yahvé salvador», porque «El salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,20.21). Nuestro Señor indica el lugar que ocupará en la Iglesia el Príncipe de los Apóstoles, cambiando su nombre por el de Pedro (Cefas), que quiere decir «Roca» (Jn 1,42; Mt 16,18). Por lo tanto, podemos deducir, como dice San Lorenzo de Brindisi, que «sería equivocado pensar que este nombre glorioso de María no está lleno de misterios o que no está divinamente inspirado, como lo estuvieron los de Jesús y Juan Bautista» [3].

No es necesario, como decía San Pedro Canisio, que existiera una revelación especial a los padres de la Virgen para dar a ésta el nombre de María, como existió para el nombre de Jesús (Mt 1,20) [4]. Fue bastante que los padres de Nuestra Señora llamaran a su hija María [5], inspirados por Dios de un modo natural, del que ellos posiblemente no se darían cuenta.

[2] Muchos ejemplos se podrían citar. Cf. el artículo *Name* de G. B. GRAY HASTINGS, *Dictionary of the Bible* vol.3 p.478-481; también *Nom* de H. LESÊTRE, *Dictionnaire de la Bible*, Vigouroux, vol.4 col.1669-1677.

[3] La tesis expresada anteriormente por Roschini es común a los mariólogos: «Mariae nomen ab aeterno, ab ipso Deo, praefinitum fuit, tanquam expressivum dignitatis ad quam praedestinata fuit» (o.c., p.58). Cf. M. J. SCHEEBEN, *Mariology* vol.1 p.6; B. MERKELBACH, O. P., *Mariologia* (Paris, Desclee, 1939) p.103. Cf. SAN LORENZO DE BRINDISI, *Marial* (Patavii 1928) p.177.

[4] SAN PEDRO CANISIO, *De Maria Virgine Incomparabili et Dei Genetrice Sacrosancta libri quinque* (Taurini 1934) p.1.

[5] Cf. ROSCHINI, o.c., p.58.

FORMA DEL NOMBRE DE MARIA

María es nombre propio femenino con el que sólo se había llamado una persona en el Antiguo Testamento, la hermana de Moisés y de Aarón (Ex 15,20; Num 12,1-5.10.15; 20,1; Mich 6,4)[6]. En el texto masorético, este nombre se escribe *Miryām*. La versión de los Setenta lo da como *Mariám* (Μαριάμ). El cambio en la primera vocal representa probablemente la pronunciación corriente, la del arameo, que se hablaba en Palestina durante los dos siglos anteriores al nacimiento de Cristo[7]. En el texto de la Vulgata, el nombre se ha convertido en el de María.

Al considerar la importancia de la profetisa María en la historia del Exodo, parece extraño que los hebreos del Antiguo Testamento no la honraran poniendo este nombre a sus hijas. Pero veamos cómo la hermana de Moisés no es la única que sufrió este aislamiento. Los nombres de Abrahán, Isaac, Jacob, Moisés y Aarón no volvieron a repetirse tampoco, según parece a causa del respeto que inspiraba al pueblo el nombre de los héroes de la Biblia. Algo parecido inspira a los cristianos el nombre de Jesús, por lo cual (a excepción de los católicos de habla española) no ponen este nombre a sus hijos. Tampoco los cristianos de los primeros tiempos llamaron a sus hijas María[8].

En los tiempos del Nuevo Testamento se modificó un tanto esta actitud. Los contemporáneos de Nuestra Señora honraron a los grandes hombres de su historia llamando a sus hijos con los mismos nombres. Quizá también querían demostrar así su gran esperanza en la proximidad de la era mesiánica. Ya en el Nuevo Testamento encontramos varias veces el nombre de Jacob (Santiago) y de María.

En el texto griego del Nuevo Testamento, en la versión de los Setenta, la forma del nombre de la Santísima Virgen es la del nombre de la hermana de Moisés *Mariám* (Mt 13,55; Lc 1,27.30.34.38.39.46.56; 2,5.16.34; Act 1,14). Sólo hay aquí

[6] El texto masorético (1.ª p., 4,17) menciona a *Miryām* como descendiente de Esra de Judá. El texto es falso. Los LXX, en lugar de este *Miryām*, un hijo de Jefté llamado *Marón*, de acuerdo con la mayoría de los códices y preferido por Ralphs; o *Maión*, de acuerdo con el Vaticano y Alejandrino, preferido por Swete, o *M*[illegible], de acuerdo con el Colberto Sarravianus y Vindobonensis, preferido por Lagarde. Es cierto que en el Antiguo Testamento sólo aparece el nombre de María llevado por la hermana de Moisés.

[7] La forma *Targu* del nombre de María fue *Maryām*. Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash* vol.1 p.36.

[8] No está claro que ninguna mujer cristiana de los primitivos tiempos del crist[illegible]nismo [illegible]

una excepción. Ediciones más críticas del texto (Tischendorf, Westcott-Hort, Merk y Bover) lo interpretan, con la autoridad del códice Vaticano y del códice de Baeza, *María*, en Lc 2,19. Cuando el nombre de Nuestra Señora no es indeclinable aparece expresado en los casos oblicuos Μαρίας y Μαρίᾳ, y en una ocasión Μαρίαν en acusativo (Mt 1,20). La forma *María* se emplea para la Magdalena y para María la madre de Santiago y Cleofás (Mt 26,56; Mc 15,47; 16,1 y 9; Lc 8,2; 24,10; Jn 19,25; 20,1). La hermana de Lázaro recibe el nombre de *Mariám* tanto en el evangelio de San Lucas como en el de San Juan (Lc 10,39.42; Jn 11,2.19.20, etc.). En una ocasión aparece en el evangelio de San Juan el nombre *Mariám* para la Magdalena (Jn 20,16; y quizá también en 20,18). Josefo usa la forma Μαριάμμη tanto cuando se refiere a la hermana de Moisés como cuando habla de las mujeres de la familia de Herodes que llevaron este nombre (*Ant. Jud.* II 9,4; III 2,4; IV 4,6).

W. Smith (*A Dictionary of de Bible* vol.2 [Londres 1853] p.255) opina que María es una forma distinta, apocopada, de un nombre arcaico, *Mariám*, algo así como lo es Natán, derivado de Jonatán. En general, los autores coinciden en decir que *María* es sencillamente la forma helenizada de la palabra semítica *Maryām*. *María* es una forma griega femenina regular de la primera declinación. El vocablo *Mariamme* de Josefo ha sido denominado una «traducción elegante» [9]. Es muy posible que Mateo y Marcos, al reservar la forma semítica *Mariám* solamente para Nuestra Señora, trataran de distinguirla aun de los nombres de las demás mujeres, insinuando así que ella es la *Miryām* de la gran revelación que fue prefigurada y prometida en el Exodo [10]. La Vulgata admite sólo el nombre *María* tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

ETIMOLOGIA DEL NOMBRE DE MARIA

No se ha encontrado argumento convincente contra la afirmación de que *Miryām* es la más antigua y probablemente la formal original del nombre de María (texto masorético). Esta opinión es la más extendida, pero los autores, en cambio, no están de acuerdo en cuanto al significado del nombre. Existen más de 70 etimologías, y solamente la lista de Bardenhewer (1885) contaba 67 (!). Esta confusa variedad se debe a que no se

[9] Cf. DEISSMANN, *Urgeschichte* p.22, citado por MOULTON-MILLIGAN, *The Vocabulary of the Greek New Testament Illustrated from the Papyri and Other*

sabe de cierto el origen del nombre, ni siquiera a qué lengua pertenece. También se debe a la confusión originada por predicadores piadosos, que quieren ver en el nombre de María reflejados sus privilegios. Algunos lo hacen nacer del egipcio, otros del siríaco, y la mayoría de los autores han dado por supuesto que procede del hebreo... En los tiempos antiguos y durante la Edad Media, los autores concluyeron que la palabra era compuesta, derivada de dos raíces hebreas. En la actualidad se cree que se trata de un nombre simple, no compuesto [11].

LOS CUATRO PRIMEROS SIGLOS

El primero que se preocupó de escribir sobre el significado del nombre de María fue Filón († 50), el sabio judío alejandrino. Al considerar las palabras del Exodo 2,4, con las que se describe a María la hermana de Moisés «de pie, a lo lejos, vigilando lo que pasaba», mientras el cestillo donde iba su hermano se detenía a las orillas del río, Filón atribuye al nombre de María el significado de «esperanza». En un comentario sobre Números 12,1-3, que cuenta cómo «María y Aarón murmuraban de Moisés por causa de su esposa la etíope», el sabio le da el significado de «sensualidad fuerte y descarada» [12]. De aquí resulta evidente que Filón no estudia en realidad el significado del nombre de María, sino que trata de acomodar un significado alegórico y arbitrario al nombre, según las acciones de quien lo lleva.

Los antiguos rabinos veían en el nombre de María el símbolo de la amarga esclavitud de Israel bajo los egipcios. María querría decir, por lo tanto, «amargura» (del hebreo *Mèrûr)*, y este nombre le fue asignado, decían los rabinos, porque su nacimiento coincidió con el momento en que los egipcios empezaron a maltratar al pueblo de Dios [13].

El antiguo *Onomastica sacra* ha conservado los significados atribuidos al nombre de María por los primitivos escritores cristianos y perpetuados por los Padres griegos: «Mar amargo», «Mirra del mar», «la que difunde la luz», «la Iluminada», «Se-

[11] Bardenhewer (o.c., p.16) apunta la composición del nombre de María ... *Mirjām*. Tres radicales y la terminación denominadora *Am*, como Shephupham y Hupham, hijos de Benjamín; *'amram*, padre de Moisés. La raíz que él defiende es la de MR'*Mārā'*.

[12] PHILO, *De somn.* II 20, citado por BARDENHEWER, o.c., p.17.

[13] Los lugares de la literatura rabínica [illegible]

ñora», «Sello del Señor» y «Madre del Señor» son las interpretaciones principales [14].

Influidos por el significado y etimología que da la versión de los Setenta a *Mariám*, estas etimologías suponen que la forma hebrea del nombre es *Maryām* y no *Miryām*: «Mar amargo». Este nombre quiere derivarse de *Mar* (amargo) y *Yām* (mar). Pero tenemos que decir que esta forma de derivación no explica cómo ha llegado a formarse la primera sílaba del nombre de Nuestra Señora, *Mir*, de «mar»; al mismo tiempo hay que tener en cuenta el orden de las palabras en hebreo, donde el adjetivo se coloca generalmente detrás del nombre. En cuanto a la significación «Mirra del mar», tendría que venir de *Mor* (mirra) y *Yām*, y también aquí nos encontramos con que falta la explicación de cómo se deriva la primera sílaba. Además, ¿qué puede significar «Mirra del mar»? Mirra es en realidad una resina y, por tanto, un producto vegetal difícil de coordinar con el mar. En cuanto a la acepción «la que difunde luz» (φωτίζουσα), considera la palabra *María* como un participio del verbo *ôr* (iluminar) o del verbo *rā'āh* (ver), pero es necesario retorcer un tanto las palabras para derivar *Miryām* de *Mē'îr* o de *Mar'eh*.

Los que derivan la palabra del arameo dan la siguiente interpretación: de la palabra Señor, *Mār'ē* (mar) saldría *María*. Sin embargo, el femenino sería de un modo absoluto *Mar'ā*, y *Marth'ā*, de modo enfático, como lo vemos de hecho en el Nuevo Testamento en el nombre de Marta, la hermana de Lázaro. La interpretación «Madre del Señor» nos parece absolutamente imposible *(Deus ex genere meo)*, ya que tendría que derivarse del hebreo *Yāh* (Dios) y de *Hārāh* (concebir). En cuanto a la traducción «Sello del Señor», supone una combinación arbitraria de la palabra persa *muhur* o *muhr* (sello) con la hebrea *Yāh*.

Los Santos Padres griegos, entre todas estas interpretaciones de *Onomastica*, prefirieron los de «Mirra del mar» y «Señora» [15].

[14] *Onomastica Sacra*, Paulus de Lagarde (Gottingae 1870) s.v. Μαρία 176,49; 179,31; 183,34; 195,66; κυριεύουσα, πικρὰ θάλασσα, κυρία ἡμῶν, ἀπὸ ἀοράτων, φωτίζουσα; s.v. Μαριάμ 173,22; 179,32; 195,66; 203,17 φωτίζουσα, φωτιζομένη ἡ φωτίζουσα αὐτούς, ἡ κύριος ἐκ γένους μου, ἡ σμύρνα θαλάσσια, κυρίου σφραγίς.

[15] Cf. MG 43,488 (atribuido a Epifanio); 94,1157 (Juan Damasceno); también MG 96,689. J. Knabenbauer, S. I., *Evangelium secundum S. Matthaeum* p.1.ª, Cursus Scrip. S. 1892, p.41, es uno de los pocos, quizá el único, que prefiere la interpretación *myrrha*: «Nomen myrrhae ex eo multum commendatur, quia puellarum nomina ex arboribus plantisque deprompta revera in usu erant».

DE SAN JERONIMO AL SIGLO XVI

Hacia el 390, San Jerónimo puso al alcance de los cristianos de Occidente el *Onomastica* de los griegos. Traduce además del latín el *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, un libro de Orígenes similar al anterior, que a su vez se basaba en una obra de Filón [16], el judío alejandrino. San Jerónimo escribe en el *Liber interpretationis*, comentando el evangelio de San Mateo: «Mariam plerique aestimant interpretari, illuminant me isti, vel illuminatrix, vel smyrna maris, sed mihi nequaquam videtur. Melius autem est, ut dicamus sonare eam stellam maris, sive amarum mare: sciendumque quod Maria, sermone syro, domina nuncupetur» [17]. Si exceptuamos la de *Stella maris*, todas estas interpretaciones aparecen en *Onomastica*. Es posible que también la de «Stella maris» estuviera en la copia del libro de Orígenes que usara San Jerónimo, pero parece más probable que ésta fuera sencillamente una aportación del autor al tesoro de etimologías marianas... Las preferencias de San Jerónimo se verán reflejadas después en los demás escritores latinos posteriores. Las interpretaciones más comunes en Occidente desde este momento hasta el siglo XVI [18] son las de «Señora», «Mar amargo», «la que difunde luz» y, sobre todo, la de «Estrella del Mar».

Se ha planteado el problema de si San Jerónimo escribió *Stilla maris* (*Stilla* = gota) en vez de *Stella maris*. En primer lugar no encontramos en hebreo ninguna palabra que signifique «estrella» y se parezca, ni remotamente, al nombre de Nuestra Señora. Hay, sin embargo, una palabra hebrea que significa «gota», la palabra *mar* (cf. Is 40,15). Cuando San Jerónimo escribió el *Liber interpretationis*, ya conocía muy bien la lengua hebrea, y, además, el empleo de la conjunción «sive» nos hace pensar que el autor está dudando entre dos significaciones de la palabra *mar*, una «gota» y la otra «amarga» (*Melius autem est, ut dicamus sonare eam stellam maris, sive amarum mare*).

En el texto del *Liber* que aparece en el códice de Bamberga, del siglo IX, aparece la palabra *stilla*. *Stella* parece ser un error, muy fácil de explicar, por parte del copista, especialmente si

[16] Cf. JERÓNIMO, en el prólogo de este artículo (ML 23,771); también A. PENNA, *S. Girolamo* (Roma 1949) p.151.

[17] *Liber interpretationis hebraicorum nominum*: ML 23,841-842.789.

[18] PEDRO CRISÓLOGO, ML 52,79; ISIDORO DE SEVILLA, 82,289; BEDA EL VENERABLE, 92,316; WALAFRIDO STRABÓN, 114,859; RÁBANO MAURO, 111,75; NOTKER BALBULUS, 131,1005; FULBERTO DE CHARTRES, 151,322; H. CONTRACTUS, 143, 443; PEDRO DAMIÁN, 144,508; RUPERTO DE DEUTZ, 168 [illegible]61; [illegible]

se piensa que en el lenguaje común se confundían frecuentemente las vocales *e* y la *i*. La gente del pueblo decía *vea* en lugar de *via*, *vella* por *villa*, *speca* por *spica*, *leber* por *liber* [19]. En el comentario de San Gregorio Magno sobre el texto del libro de Job 36,27: «qui aufert stillas pluviae», transcribe «stellas pluviae». Las *stillas pluviarum* de Jerónimo 3,3 se convierten por mano de San Gregorio en *stellae pluviarum* [20].

Es, por tanto, muy probable que la «Estrella del mar» del texto de San Jerónimo se deba a un *lapsus* de uno o varios de los primeros copistas al sustituir *stilla* por *stella*, ya que, en realidad, la pronunciación de las dos palabras era muy semejante. Después se perpetuó el error, en gracia a su bello significado, sobre todo aplicado a Nuestra Señora. Con todo, sería injusto acusar a los copistas medievales de haber cambiado deliberadamente el texto de San Jerónimo en favor de la devoción mariana. Dice Bardenhewer con mucha prudencia que, si los devotos de Nuestra Señora, en la Edad Media, hubieran interpretado el *stilla maris* en las obras de San Jerónimo, hubieran encontrado una relación simbólica entre María y las gotas del mar, del mismo modo que lo encontraron para la *stella maris* [21]. Esta equivocación involuntaria de San Jerónimo se puede llamar en realidad una *felix culpa*, puesto que gracias a ella poseemos algunos de los más bellos elogios que la cristiandad ha tributado a María. Para probarlo recordemos solamente el himno del siglo IX *Ave, maris stella* y la segunda homilía de San Bernardo sobre las palabras de San Lucas 1,26, *Missus est*.

Los grandes maestros de la escolástica, Santo Tomás, San Alberto Magno y San Buenaventura, aceptaron sin discusión las interpretaciones corrientes en su época, derivadas de las obras de San Jerónimo. Así, Santo Tomás, en su *Expositio super angelica salutatione* (c.6.7.8), da como significados al nombre de María los de *illuminatrix*, *domina*, *stella maris*. San Buenaventura, a su vez, da los de *mare amarum*, *stella*, *domina* (ej., *Comment. in Lc* 1,17).

EPOCA MODERNA: SIGLO XVI Y SIGUIENTES

Al resurgir los estudios de hebreo durante el Renacimiento, se hizo una revisión de los significados que tradicionalmente se atribuían al nombre de María. El autor del *Lexicon* de

nombres propios en la *Biblia Políglota Complutense* daba dos interpretaciones nuevas: *magistra sive doctrix maris* y *exaltata* [22]. La primera, derivada de la palabra *Môreh*, participio del verbo *yārāh*, que en este tiempo tiene el significado de «enseñar», y *yām*. Nos encontramos primero con la dificultad de derivar *Mir* de *Môr* y, por otra parte, nos parece que este significado no tiene mucho sentido; nos referimos a «Maestra de los mares».

Angel Caninio se adhiere con entusiasmo a la significación de *exaltata*. Considera la palabra *Miryām* como un nombre formado con el verbo *Rwm* (estar colocada en lo alto) y el prefijo común [23]. M. Cornelio a Lápide hace suya esta interpretación en su *Comentario sobre el Eccl.* (43,7), y el gran exegeta Estius lo encuentra «aceptable» [24]. Con todo, la mayoría de los autores y filólogos la rechazan especialmente, razonando que un sustantivo formado por la raíz *Rwm* tendría que resultar *Mārôm*, no *Miryām*, ni siquiera *Maryām*, lo mismo que el nombre *Mākôm*, bastante frecuente en el Antiguo Testamento, se deriva de *Qwm* [25]. De hecho *Mārôm* (altura) es un nombre que aparece con frecuencia en el Antiguo Testamento. Sin embargo, en 1948, E. Vogt, S. I., rector del Pontificio Instituto Bíblico, apoyó por su parte con buenos argumentos esta etimología. De la raíz *Dyn* (juzgar) se derivan dos nombres que significan «lucha»: *Mādôn* en su forma corriente y otra más rara, *Midyān*, y, por tanto, filológicamente no hay razón para rechazar *Miryām* como derivado de *Rwm*. También las famosas tablillas ugaríticas, descubiertas en Ras Shamra desde 1929 al 1936, ofrecen nuevas pruebas en favor de esta derivación [26]. En esta antiquísima literatura canaanita, compuesta por trozos épicos de tipo mitológico, poemas religiosos y un ritual sacrifical escrito en un idioma muy parecido al hebreo, se encuentra una palabra *Mrym*, usada como nombre y como adjetivo, y que es idéntica, tanto en significado como en manera de derivación, a la palabra hebrea *Mārôm*, «altura». Según C. H. Gordon, que elaboró con mucho interés una gramática de esta antigua len-

[22] En el apéndice del quinto volumen se contienen «*interpretationes... nominum N. T.*», citado por Bardenhewer, o.c., p.122; también por E. Vogt, S. I., *De nominis Mariae etymologia:* Verbum Domini 26 (1948) 164.

[23] *De locis S. Scripturae hebraicis, Angeli Caninii commentarius* (Antverpiae 1600) p.63-64. Roschini (o.c., p.64), quien, como el presente autor, probablemente dependiente de Bardenhewer en esa cita, atribuyó erróneamente este trabajo a San Pedro Canisio.

[24] *Annotationes in praecipua ac difficiliora S. Scripturae loca* (1261), p.479b, en Lc 1,27, citado por Vogt, a.c., p.164.

[25] Bardenhewer, o.c., p.125. Merkelbach (o.c., p.101) [illegible] Hoonacker [illegible]

gua canaanita, *Mrym* debe vocalizarse como *Maryām(u)* o *Miraym(u)* [27]. Las tablillas de Ras Shamra son del siglo XIV antes de Cristo y, por tanto, contemporáneas de Moisés y de su hermana María.

Podemos observar que los nombres del Antiguo Testamento expresan muchas veces el júbilo de los padres hebreos por el nacimiento de sus hijos; así, por ejemplo, *Kelāl*, «perfección» o «el perfecto» (1 Esdr 10,30), y *Mibḥār*, «elección», «el elegido» (1 Par 11,38). Desde este punto de vista se puede decir que el significado de «alteza» o «la enaltecida» es muy propio para el nombre de Nuestra Señora, que ha sido ciertamente levantada por la gracia sobre todas las criaturas, incluso sobre los más altos serafines.

San Pedro Canisio da un número de significados entre los que se cuentan el de *exaltata* y *rebellio* (de la raíz *Mārāh)*. Además y sobre todo, se dedicó a buscar base filológica al título favorito, *Stella maris*. Canisio deriva el nombre de María del verbo *Hēîr* y *Yām*, según parece a partir del participio *Mē'ir* del verbo *ôr*. Esta etimología no tuvo más éxito que la antigua φωτίζουσα [28].

En el comentario de Cornelio a Lápide sobre Ex 15,20 se rechaza la vocalización masorética. *Maryām*, según él, es la forma original del nombre, y significa «amaritudo maris» (de *Mar*, del nombre *Mārāh* y *Yām)*, o bien «Magistra aut Domina maris».

Cristóbal Vega, S. I., dio una interpretación muy original, «Domina diei» o «Domina cribri», derivando la palabra *María* del arameo *Mar* (Señor) y *Yām (Yôm*, el día) o *Yām* (criba) [29].

En los comienzos del siglo XVIII, Mateo Hiller propuso la interpretación de «rebelde» o «contumaz», derivando María de *Merî* (rebelión) del verbo *Mārāh* [30]. La terminación *Am* del nombre de Nuestra Señora es para él sencillamente una terminación que se usa para la formación de los nombres, y a la que llamó «Mem intensivum». No se puede hacer ninguna objeción en el terreno de la etimología a este significado. El significado va muy bien con la figura de María hermana de Moisés, que en el desierto murmuró contra su hermano. Sin embargo, no parece que pueda aplicarse a Nuestra Señora [31].

[27] G. H. GORDON, *Ugaritic Grammar* (Roma 1940) p.41 y 103.
[28] SAN PEDRO CANISIO, o.c., p.2-5.
[29] CRISTÓBAL DE VEGA, S. I., *Theologia Mariana* p.2.ª (Lugduni 1653) p.85-114.
[30] M. HILLER, *Onomasticum Sacrum* (Tubinga 1706) p.173 876 886. Tanto

Gesenio, el maestro de los lexicógrafos hebreos, en su primera edición del *Neus hebräisch-deutsches Handwörterbuch*, identificó el nombre de María con la forma *Miryām* de Neh 9,17 (su rebelión). La palabra estaría compuesta del nombre *Merî* y el tercer sufijo pronominal en el plural *am*. En las ediciones posteriores, Gesenio adoptó silenciosamente la interpretación de Hiller, explicando *am* como una terminación del sustantivo *(Ein Bildungszusatz)* [32].

P. Schegg, en su comentario al evangelio de San Mateo, en 1856, propuso el verbo *Mārā* (ser grueso) como raíz del nombre de María, diciendo que podía dársele el significado de «la bella», puesto que todo ser bien desarrollado puede ser llamado bello. Siguiendo a Hiller y a Gesenio, considera la terminación *am* como una sencilla terminación nominal [33]. Esta etimología, como la de Hiller, es correcta desde un punto de vista filológico. Sin embargo, normalmente un nombre formado por la raíz *Mārā* con la terminación *am* daría por resultado *Mir'ām* y no *Miryām*. Y mientras que *aleph* puede convertirse en *yod* en ciertos casos, no tenemos prueba de que *aleph* con pronunciación consonántica, precedido de consonante y delante de una vocal, puede cambiarse para ser *yod* con pronunciación consonante [34]. Además, no sabemos hasta qué punto es cierto que la idea de corpulencia iba unida a la de belleza, según el pensamiento semítico. En la literatura hebrea no existen ejemplos en los que la raíz *Mārā* quiera decir «belleza». A pesar de ello, hay varios autores que han aceptado la etimología de Schegg (como Fürst, Gildmeister, Bardenhewer, Lesêtre, Jaussens, Scheeben) [35]. «La Bella» es ciertamente un nombre muy apropiado para aquella que fue concebida inmaculada y llena de una gracia y santidad que sobrepasa la de los más altos ángeles y que muy probablemente sería la más bella de las hijas de Eva. *Tota pulchra es, Maria!* En esta interpretación de la salutación del ángel a Nuestra Señora Χαίρε, κεχαριτωμένη, *Ave, gratia plena*, expresaría con toda certeza la significación de su santo nombre (Lc 1,28).

¿Es María un nombre egipcio? Es muy posible que María, al nacer en Egipto, recibiera un nombre propio del país, como

[32] Cf. GESENIO, *Neues hebräisch-deutsches Handwörterbuch;* también *Thesaurus philologicus criticus linguae hebreae et chaldeae veteris Testamenti* ed.2.ª (Lipsiae 1835-1839) vol.2 p.819.

[33] P. SCHEGG, *Die heiligen Evangelien übersetzt and erklärt* vol.1, *Evangelium nach Matthäus* (München 1856) p.419; también *Jacobus der Bruder des Herrn* (München 1882) p.56.

[34] VOGT, a.c., p.167.

sus hermanos Moisés y Aarón. El P. Francisco Zorell, S. I., proponía la hipótesis de que el nombre *Miryām* sea una palabra compuesta del participo pasivo perfecto del verbo egipcio *mr* (amar), es decir, *merí(t)* y el nombre divino hebreo *Yām* (Yahweh, como, por ejemplo, Abiam en lugar de Abiyahu). El santo nombre de María tendría aquí un significado muy apropiado: «la amada de Dios» [36].

El P. Roschini, O. M. S., apoya la etimología de Zorell como «probabilísima, por no decir cierta» *(probabilissima, ne dicamus certa)* [37]. Moisés es ciertamente un nombre egipcio, y el nombre Aarón, que no puede explicarse como de origen hebreo, probablemente es también egipcio, y no es imposible que su hermana recibiera igualmente un nombre egipcio. No estamos de acuerdo, sin embargo, con el argumento del mismo Roschini de que el nombre de María se encontraría frecuentemente usado en el Antiguo Testamento si éste fuera de origen hebreo. Existen nombres típicamente hebreos, como el de Jacob, que se usa una sola vez en el Antiguo Testamento. Aun concediendo que María sea un nombre egipcio, no resulta satisfactoria su derivación de *Merí-Yām*. La hermana de Moisés recibiría este nombre seguramente poco después de nacer, y en aquel tiempo Dios no había revelado a los judíos, en Egipto, que su nombre era Yahvé, puesto que esta revelación se hizo por vez primera muchos años después del nacimiento de María, cuando habló a Moisés desde la zarza ardiendo (Ex 6, 2-3). El mismo Zorell, más tarde, dijo que su hipótesis era dudosa [38], y, en nuestra opinión, lo es, puesto que *merí*, transcrito al asirio, que es una lengua semítica, se convierte en *mai*, mientras en griego pierde también la *r* y aparece como *Mi*.

Conclusión: Los estudios hechos hasta hoy nos dan como más cierto el significado de «Alteza», y también «la Ensalzada». *Miryām* aparece como un nombre genuinamente hebreo, y no se han presentado razones sólidas que nos convenzan de que no es de origen semítico. Si el P. Zorell intentó derivarlo del egipcio, fue solamente porque no pudo encontrar una explicación satisfactoria de acuerdo con las reglas conocidas de morfología hebrea. Si los gramáticos y exegetas hubieran conocido entonces la literatura del Ras Shamra, con su formidable argumento en favor de la derivación de *Miryām* de la palabra *Rum*, no hay duda de que se hubieran adherido por completo a esta

[36] F. ZORELL, S. I., *Was bedeutet der Name Maria?*: Zeitschr. für Kathol. [illegible]

etimología, que aparece por primera vez en la *Poliglota* [39] del cardenal Jiménez de Cisneros. Los estudios arqueológicos del siglo XX han proporcionado una solución satisfactoria a este viejísimo problema. El dulce nombre de María expresa adecuadamente la dignidad y la gloria de la Madre de Dios y la Reina de la Creación. Ella es «Alteza», «la Ensalzada».

Sería bueno que los mariólogos no buscaran las razones que Dios tuvo para elegir el nombre de María en la etimología de la palabra, sino más bien en la relación que tiene la Virgen como antitipo de la hermana de Moisés. La historia de esta mujer en el libro del Exodo es muy notable si consideramos la posición inferior que tenían las mujeres en la sociedad antigua. María aparece como una profetisa que ayuda al Libertador en su gran obra de libertar a Israel del yugo egipcio. Recordemos las palabras de Dios en Mich 6,4: «Porque te he sacado de la tierra de Egipto y te he librado de las casas del esclavo y he puesto ante tu vista a Moisés, a Aarón y a María». La hermana de Moisés es una figura adecuada de María, la *Alma Socia Redemptoris*, la coadjutora de su Hijo divino en la liberación de la humanidad de la esclavitud del pecado y de Satanás [40]. Quiso Dios inspirar a los padres de Nuestra Señora para que, llamando a su hija María, como la hermana de Moisés, se trasluciera su participación en la redención de la humanidad.

[39] Cf. VOGT, a.c., p.167.

[40] Las murmuraciones de María hermana de Moisés no la descualifican como tipo de Nuestra Señora. La relación entre tipo y antitipo nunca es perfecta. David y Salomón son tipos de Cristo Nuestro Señor, a pesar del adulterio y el homicidio de uno y del libertinaje del otro.

TOMO II

TEOLOGIA MARIANA

INTRODUCCION

Al presentar esta obra, un tanto ambiciosa, suponemos que los lectores conocen ya el origen, el fin primordial y el plan general de nuestra mariología, según se adelantó en la introducción al primer volumen de la serie.

Esta antología, de acuerdo con el plan previsto por el editor, quiere contribuir a una exposición sistemática de la mariología como tal. Decimos *como tal* porque la mariología no es un conjunto incoherente de datos doctrinales referentes a Nuestra Señora, que encontraríamos esparcidos en la Escritura bíblica, patrística, litúrgica o pontificia.

La mariología es una parte integrante de la sagrada ciencia de la teología, y debe, por tanto, seguir la línea clásica de la investigación teológica. Dicho en otras palabras: debe recoger los múltiples aspectos de la doctrina cristiana relativa a la misión sublime y a las extraordinarias prerrogativas de Nuestra Señora, establecer su fundamento teológico, explorar las relaciones existentes entre dichas verdades, deducir de ellas otras conclusiones y ordenarlas todas en un conjunto sistemático y orgánico. Esto es precisamente lo que han intentado, siguiendo la metodología propia de esta sagrada materia, los autores de la presente antología.

Innumerables esfuerzos, más o menos coronados por el éxito, se han hecho desde el momento histórico en que la mariología se desgajó, con vida propia, del árbol de la teología, para presentar lógica y ordenadamente las diferentes cuestiones mariológicas; prueba de lo cual es la publicación de los numerosos tratados marianos, que en estas últimas décadas han sido una de las notas características del vigoroso movimiento mariológico. No hay duda que dichas obras son testimonio elocuente del notable progreso realizado a este respecto; sin embargo, es igualmente innegable que la lengua en que casi todas éstas están escritas las hace prácticamente inaccesibles a la mayoría de los lectores de habla española.

En cuanto a los pocos tratados de mariología que existen ya en nuestra lengua, si bien es verdad que les reconocemos sus muchos méritos, juzgamos que han sido concebidos y elaborados menos ambiciosamente, siendo, por el contrario, el [illegible]

demuestran sus citas bibliográficas; estos rasgos por sí solos, reveladores de la vasta perspectiva y solícita estudiosidad que caracterizan la obra, justifican sobradamente su publicación.

La presentación de una obra de esta naturaleza al público exige normalmente algunas observaciones preliminares del editor sobre las consabidas cuestiones, como el derecho de la mariología a constituir de suyo un tratado dentro del sistema teológico, su lugar exacto en la serie de tratados dogmáticos, su estructura interna, fundamentada, a la vez que originada, en el principio básico que le presta cohesión lógica y orgánica. Estas observaciones introductorias que son de rigor en proyectos semejantes, sirven para orientar al lector a lo largo del inmenso campo explorado en las sucesivas disertaciones, colocando, al propio tiempo, las diversas secciones y detalles del complejo cuadro mariológico en su recta perspectiva.

Por fortuna para todos y para descanso del editor, estas y otras cuestiones con ellas relacionadas han sido ya esclarecidas con mano maestra por el insigne teólogo jesuita P. Cyril Vollert en los dos primeros capítulos de este libro. El P. Vollert, gracias a los inmensos recursos de su extraordinario haber teológico, no se ha contentado con decir cuanto puede decirse sobre estos asuntos, sino que lo ha dicho con aguda penetración y con incomparable brillantez. Sobra, pues, en este lugar, toda alusión a esos temas, que, a más de ser reiterativa, no haría sino estorbar a la lucidez de su exposición.

Al publicar este segundo volumen, el editor aprovecha de nuevo la ocasión para hacer patente su profunda gratitud a todos los que de algún modo han contribuido a la preparación y publicación de este humilde tributo que él ofrece a Nuestra Señora. En particular agradece a sus superiores le hayan permitido continuar sus empresas mariológicas; a sus diferentes colaboradores, por haber contribuido con tanta sabiduría y erudición, y a la editorial, por su generosa ayuda y sus muchas amables atenciones.

REV. DR. J. B. CAROL, O. F. M.

LA ESTRUCTURA CIENTIFICA DE LA MARIOLOGIA

POR CYRIL VOLLERT, S. I., S. T. D.

La *teología* puede definirse como la sabiduría discursiva acerca de Dios y de todas las demás cosas en relación con Dios, adquirida a la luz de la divina revelación, tal como lo enseña la Iglesia.

Dios mismo es el objeto de la teología, la realidad que investigan los teólogos. Es Dios mismo a quien estudian los teólogos y, en último término, a El solo, tal como El se conoce a sí mismo, sin que nadie pueda así conocerle si no es por revelación divina. Pero los teólogos dedican gran parte de sus energías intelectuales a las criaturas: a la Iglesia, los sacramentos, los ángeles, el hombre y su vida moral, la Santísima Virgen y muchas otras cosas. Sin embargo, como observa Santo Tomás, la teología trata de estas realidades «mirando a Dios... en cuanto que están relacionadas con Dios como su principio y fin» [1]. No es, ni mucho menos, la teología un conglomerado de la angelología, la antropología, la eclesiología, la soteriología, la escatología, etc., en sí mismas consideradas, no; es un estudio de Dios en cuanto Dios, *sub ratione Dei*. Puesto que todo el universo procede de Dios como de causa eficiente y ejemplar y debe volver a Dios como a su causa final, la teología considera todas las cosas desde el punto de vista de su referencia a Dios.

De acuerdo con esta verdad se han establecido las líneas generales de la investigación teológica. Siendo el fin primordial del teólogo la adquisición y exposición del conocimiento de Dios, no sólo en sí mismo, sino en cuanto que es la causa primera y el fin último de todos los seres, y en particular de las criaturas racionales, deberá tratar en primer lugar de Dios; luego, del progreso de la criatura racional hacia Dios y, finalmente, de Cristo, que, como hombre, es nuestro camino para Dios [2].

Tanto el misterio de Cristo como su vida son inconcebibles sin María, puesto que la encarnación se efectuó por su medio; el teólogo no puede, pues, reflexionar sobre el Verbo

de Dios y elaborar su ciencia sin tener en cuenta a la Santísima Virgen. Entre las criaturas innumerables salidas de la mano creadora de Dios, la revelación coloca a María en un lugar preeminente, que no será alcanzado por ninguna otra criatura, y la teología la designa con un título que jamás ha sido ni será otorgado a ningún otro miembro de la raza humana; y en torno a la persona de la Madre de Dios y de su función extraordinaria en la economía de la salvación giran muchas verdades y conceptos de la tradición cristiana. Estos elementos, explorados y organizados de una manera científica, se combinan, formando la mariología, que es parte de la teología y debe ser insertada, engarzada en la reina de las ciencias, a la vez que es llamada a favorecer el progreso de la labor teológica, contribuyendo a realizar el alto fin de la teología: el conocimiento de Dios, esclarecido, confirmado, acrecentado por el estudio de sus palabras, acciones y obras. Luego la teología trata de María.

En los alrededores del cincuenta aniversario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción, es decir, hacia principios del siglo XX, la teología mariana tomaba renovado incremento; ya para el año 1930 este movimiento tenía una fuerza impresionante, y, en muchos aspectos, principalmente en la precisión y en la eficacia de las discusiones, sobrepasaba todos los anteriores intentos. El ideal de este nuevo movimiento, que progresa rápidamente sin mostrar señales de declive, es nada menos que la consecución de una mariología netamente científica.

I. ¿ES LA MARIOLOGIA UNA CIENCIA?

El objetivo que persigue el teólogo es el *intellectu fidei*, el entendimiento de la fe. Como es natural, Cristo y el misterio de su persona fueron las primeras verdades que hubieron de ser esclarecidas; de ahí que la teología nació siendo cristología. Siguiendo las huellas de los dos apóstoles teólogos, San Pablo y San Juan, los Padres primitivos reivindicaron triunfalmente la divinidad de Jesucristo.

Poco después, los Santos Padres volvieron sus ojos hacia María, ya que, cuando llegó la plenitud de los tiempos, el Salvador, engendrado por Dios antes que el mundo fuera creado, había nacido de mujer. Ya estaba puesta la piedra fundacional de la mariología: María es la Madre de Dios. Con el tiem-

cuyo paralelismo llevó, extendiéndolo, a la conclusión de que María es la nueva Eva. Pero hay más: aunque María fue realmente Madre de Dios, concibió y dio a luz a Jesús sin mengua de su virginidad, perfección que nunca perdió; el ángel había proclamado que ella era la llena de gracia y que Dios estaba con ella por especial manera. Pues bien, las implicaciones hondísimas del anuncio de Gabriel vinieron lentamente a ser comprendidas; al contemplar la santidad de María, los teólogos entendieron con más y más claridad que había sido exenta del pecado original y que, al final de su vida terrena, la Madre de Dios fue gloriosamente asunta a los cielos en cuerpo y alma.

Las lucubraciones teológicas continuaron y, al correr de los siglos, se fue progresivamente acumulando gran copia de doctrina sobre la Santísima Virgen. Como ha ocurrido con otras disciplinas teológicas, no podía hacerse una mariología organizada sino después de largos años de investigación, formulación, inferencias y especulaciones; mas, ya en la cumbre del anterior proceso, se hace urgente la necesidad de una organización sistemática. ¿Se ha llegado a dicha cumbre en cuanto a la mariología se refiere? ¿Es la mariología un tratado científico dentro de la teología?

La teología empieza cuando la mente cristiana en tensión aplica los recursos de la razón humana a los datos sobre Dios, las criaturas y sus relaciones con Dios. Desde los tiempos primitivos de la Iglesia ha sido característica del pensamiento católico el intenso esfuerzo por penetrar la verdad revelada; durante muchos cientos de años, vigorosas inteligencias se han concentrado en este empeño; la ingente masa de ciencia, amasada trabajosamente, ha sido ordenada y agrupada por los grandes estudiosos del cristianismo en torno a algunas verdades cardinales, que actúan como centros de atracción. Así se ha llegado a una ordenación y división lógica y conveniente de la teología para facilitar su estudio y enseñanza; las divisiones ideadas son ya tradicionales e incluso clásicas; se llaman tratados teológicos. Tales tratados no son simples segmentos aislados y desgajados del conjunto orgánico de una manera arbitraria, sino que son partes integrantes de ese todo que manifiestan con particular aptitud el valor de una determinada clase de verdades en los designios de Dios en orden a la salvación del [illegible]mbre. [illegible] serie completa de estos tratados, sistemática y [illegible]nicamente ordenada, forma el gran acervo de saber teológico y, en cuanto es posible, según el nivel de evolución [illegible]

La forma científica de esta doctrina cristiana es lo que llamamos teología. Desde el principio de este siglo, los teólogos han dedicado madura reflexión a la naturaleza de la teología, su objeto, métodos y cualidad científica; han sondeado nuevamente las bases de sus síntesis teológicas y están volviendo a una nueva valoración y entendimiento de la doctrina de Santo Tomás, un tanto tergiversada por las teorías que falsamente le habían sido atribuidas.

Santo Tomás contesta afirmativamente a la pregunta de si la noción de ciencia conviene o no a la doctrina cristiana, entendiendo la ciencia en el sentido aristotélico, hasta tal punto que tal concepto es aplicable a la teología. Según Aristóteles, ciencia es el conocimiento de una realidad por otra que la explica; ciencia es el conocimiento de las cosas por sus causas o principios. Tal conocimiento es discursivo, no intuitivo; no es que veamos las consecuencias en sus principios ni las propiedades en la esencia, sino que tenemos que deducirlas de sus orígenes y conectarlas de nuevo con ellos por medio de raciocinios; la ciencia es el conocimiento de los principios y por los principios. El objeto de la ciencia, así concebida, es descubrir, por medio de razonamientos, las relaciones ontológicas entre causa y efecto (las relaciones ontológicas por las cuales lo que es derivado y subsiguiente se funda en lo que es primario y se explica por ello).

Santo Tomás no juzgó necesario cambiar radicalmente el concepto de ciencia para trasladarlo al dominio del conocimiento sobrenatural. También en este orden la ciencia es el conocimiento por medio de las causas que explican por qué las cosas son como son y no de otra manera [3]. La gran dificultad que se ofrecía de que, pese a la luz infusa de la fe, los principios de la teología o artículos de la fe no se nos presenten con evidencia, quedó resuelta al aceptarse que la teología es una ciencia subordinada que toma sus principios de una ciencia superior; puesto que la teología es ciencia subordinada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados, toma sus principios de aquella ciencia más alta, en la cual los principios son intrínsecamente evidentes [4].

Está, pues, en lo cierto Santo Tomás cuando no sólo identifica la teología con el concepto de ciencia descrito por Aristóteles, sino que además se pregunta: En la doctrina cristiana, ¿se verifica el concepto y la función de la ciencia? Y afirma que la teología llena la doble misión exigida por toda ciencia: pri-

mero, la doctrina cristiana nos proporciona verdades intrínsecamente evidentes a Dios y a los bienaventurados, que son origen de otras verdades; la fe se adhiere sin reservas a ambas categorías de verdades. Mas, cuando descubrimos los valores y las relaciones que gobiernan las verdades cristianas, nos encontramos con que dichas verdades se ordenan según una jerarquía perfecta, por la cual aquellas que representan realidades derivadas y secundarias se unen, en relación de consecuencia a principio, de efecto a causa o de propiedad a esencia, a las verdades que representan realidades principales y primarias [5]. Y así queda cumplido el segundo requisito de la ciencia.

Según esto, existe una ciencia cuando, partiendo de verdades conocidas en cualquier campo abierto a nuestra investigación, llegamos al conocimiento de cosas que no habíamos comprendido antes. De modo semejante, cuando partimos de verdades primarias que sabemos por la fe y como consecuencia de nuestro asentimiento a la Verdad primera y llegamos, según nuestro método racional, procediendo de principios a conclusiones [6], al conocimiento de otras verdades, entonces la doctrina cristiana toma la forma de ciencia. Este conocimiento es discursivo; sobre la base de las verdades reveladas por Dios, a las cuales nos adherimos por la fe, nos esforzamos por relacionar lo menos con lo más claramente percibido, y, en último término, relacionamos todas las verdades, en orden jerárquico, con Dios, Verdad primera. Es, pues, el estudio teológico un esfuerzo que hace el creyente para llegar al conocimiento de toda realidad tal como Dios la conoce, no al modo del sencillo asentimiento de la fe, sino al modo del razonamiento discursivo y empleando todos los recursos y procedimientos de la investigación científica [7].

La teología se inicia con un conocimiento de todo un mundo nuevo de hechos y sucedidos cuya existencia nos atestigua la revelación, y, al contemplar esos nuevos datos, busca esta ciencia, a fin de entenderlos, descubrir las causas que los originan y que los unen. El teólogo estudia la naturaleza divina tal cual la revelación se la manifiesta, a fin de encontrar la razón de la enseñanza de Dios acerca de sí mismo y de sus obras; desea descubrir por qué las realidades que Dios nos enseña son lo que son y por qué, según los designios de su providencia, no pueden ser de otra manera; se esfuerza por encontrar una explicación [illegible] cuanto las fuentes de la revelación atribuyen a Dios, considerado en sí mismo y en relación con las criatu-

[5] Cf. M. J. Congar, T[illegible] DTC 15 450

ras [8]. Intenta el teólogo comprender la gradación y subordinación existente entre todas las realidades que conoce, a fin de construir un cuerpo orgánico de doctrina y patentizar todos los factores que contenga. Ninguna de las verdades que le ocupan alcanza pleno valor separada del todo, del cual es elemento, ni fuera de la cadena de causas, de la cual es eslabón que une todas las realidades sobrenaturales con el último principio de su inteligibilidad; la misma divina esencia en su perfección infinita [9].

Siendo el del teólogo un procedimiento científico, necesariamente ha de emplear el razonamiento silogístico que conduzca a las conclusiones. Mas, puesto que su meta es penetrar en la fe, adentrarse en las relaciones mutuas de los misterios revelados y en la relación de éstos con el fin último del hombre [10], su propósito principal, al deducir conclusiones, no es descubrir remotas implicaciones contenidas en las verdades reveladas, sino una inteligente comprensión de esas verdades. El concepto de una teología que avanzase a costa de apartarse de las verdades de la fe, desorientándose más y más hacia regiones ajenas, ha cedido al concepto tomista de la teología, que lleva al conocimiento de Dios [11].

El método deductivo es indispensable en teología ciertamente, y los teólogos infieren, con todo derecho, conclusiones que no han sido reveladas. Sin embargo, la función primordial de la deducción en la teología no es el derivar verdades desconocidas, sino llegar a una más perfecta inteligencia de las verdades ya poseídas con la certeza de la fe. El teólogo razona y entiende, y su mismo razonar es entender, ya que procede de principios a conclusiones, a fin de abarcar unos y otras en un solo y amplio panorama [12].

No obstante, en la mente de Santo Tomás el carácter científico de la teología no se mide por la deducción de nuevas verdades no reveladas, sino que la teología, como ciencia, es la organización racional de la doctrina cristiana, conseguida a base de conectar las verdades deducidas con los principios revelados [13]. Del argumento de adecuación a la derivación de

[8] Cf. M. R. Gagnebet, O. P., N[illegible] *spéculat*[illegible] II. *La théologie de saint Thomas:* Revue Th[illegible]).

[9] Cf. E. Marcotte, O. M. I., *L*[illegible] Revue de l'Université d'Ottawa 16 (1946) 166[illegible]

[10] Cf. Concilio Vaticano, *Const. de fide catholica* c.4: DB 1796.

[11] Véase B. Lonergan, S. I., *Theology and Understanding:* Greg[illegible] 35 (1954) 630-648. Este artículo es una crítica favorable de J. Beumer, *Theologie als Glaubensverständnis* (Würzburg 1953), con una corrección necesaria a [illegible]

consecuencias pasa Santo Tomás a la contemplación de la verdad revelada, siendo su meta el conocer y elaborar, a través de los complicados procesos del razonamiento discursivo, lo que Dios conoce con la infinita simplicidad de la intuición [14]. El objetivo final de la investigación teológica no es el conocimiento de las conclusiones, sino el conocimiento de Dios tal como El mismo se ha revelado a nosotros.

Según esto, y dentro de los límites de la actividad racional humana, la teología imita e intenta reproducir el conocimiento que Dios tiene de sí mismo, y, como dice Santo Tomás, es una especie de impronta del conocimiento de Dios mismo, *impressio divinae scientiae*, que es una y simple y, sin embargo, lo abarca todo [15].

El esfuerzo general de autoanálisis llevado a cabo por la teología tiene particular significación cuando se aplica a la mariología. Es notable la prisa del siglo xx por lograr a la perfección un tratado especial de la Santísima Virgen; la teología mariana está lanzada a un rápido progreso. Si bien el contenido de la revelación sobre María se ciñe a unas pocas frases de la Biblia y unos breves pasajes de los Padres antiguos referentes a la mujer que es Madre de Dios y nueva Eva, se han extraído de estas fuentes, bajo la dirección del Espíritu Santo, incalculables riquezas; y así, en verdad, lo que hoy se puede saber de María y su oficio de corredentora es tan abundante que ha dado lugar a incontables obras escritas a ese propósito. Pero, pese al avance logrado, la mariología no ha llegado aún a su pleno desarrollo. El esfuerzo de la labor teológica se encuentra con extensas posibilidades de trabajo a fin de construir, a fuerza de investigación, reflexión y razonado discurso, un cuerpo de doctrina mariana ordenado y coherente, que sea digno y capaz de ocupar un lugar de distinción entre los tratados de la ciencia teológica y que, integrado como parte en un todo, contribuya a su vez al fin de todo estudio teológico: al conocimiento más seguro y perfecto de Dios en sí mismo, en sus acciones y en sus efectos.

Dos aspectos, uno teórico y otro metodológico, tiene la pregunta que se hacen los teólogos de si la mariología puede ser rectamente considerada como tratado especial dentro de la teología. La cuestión lleva ya mucho tiempo prácticamente resuelta en sentido afirmativo: los teólogos posteriores a Suárez han construido de hecho tal tratado, del mismo modo que sus predecesores compusieron tratados de la Trinidad, de cristo-

logía y de los sacramentos; y tenían todo el derecho a hacerlo así, pues que poseían copia de material clasificable y de principios que permitieran una síntesis.

No obstante, la pregunta se ha repetido: ¿Tenemos razones válidas y medios suficientes para lograr una doctrina católica sobre la Santísima Virgen que constituya por sí una disciplina de carácter genuinamente teológico y que forme parte de la sagrada teología? [16] ¿Es la mariología un tratado diferenciado, con derecho propio, dentro de la teología dogmática? ¿Puede y debe el estudio de cuanto nos ha sido revelado sobre la Santísima Virgen dar lugar a una serie de temas conectados orgánicamente, de modo que formen un conjunto doctrinal tal que exponga el valor de un elemento básico de nuestra fe, irreductible a ninguna otra clase de verdades reveladas? [17]

La respuesta a tales interrogantes depende del lugar y de la función asignados por Dios a María en la economía de nuestra salvación. Solamente en este contexto en el que María es la Madre del Salvador, junto al cual ocupa ella su puesto y desempeña su oficio particular en nuestra salvación, puede discernirse una razón que justifique a la mariología como tratado distinto y como parte integrante de la teología. Aun cuando es labor de siglos de contemplación, aún no completada, el percibir los detalles de la cooperación mariana, los Santos Padres, sin embargo, así como los teólogos que les sucedieron, poseyeron ya un *substratum* de doctrina en este sentido: los Santos Padres vieron en María no sólo la Madre de Cristo, sino a la socia que compartió la actividad redentora del Salvador; desde los primeros tiempos se reconoció en María, aunque no con la clara intuición de los modernos teólogos, a la mediadora de nuestra salvación, y, en este sentido general, al menos, su oficio de mediadora es una verdad enseñada por la Iglesia. Con sólo esta herencia recibida tienen los teólogos riqueza suficiente para afirmar el derecho de la mariología a formar por sí un tratado dentro de la teología.

Pero no todas las exposiciones de doctrina mariana son tratados de mariología: es corriente encontrar algunas páginas referentes a la Santísima Virgen completando alguna discusión cristológica o soteriológica en algunos de los manuales escritos hace una generación; sin embargo, la mariología no es un simple apéndice al tratado de la encarnación ni una colección de verdades sueltas sobre María en relación con el naci-

[16] J. Lebon, *L'élaboration d'un traité théologique de mariologie est-elle pos-* [illegible] (Dinant 1952) p.15.

miento de Cristo. Menos satisfactoria aún es la situación que revelan otros libros de texto; en diferentes lugares, e incluso en diferentes volúmenes de los cursos de teología dogmática, se presentan verdades acerca de la Santísima Virgen como meras excepciones a los designios generales de la divina Providencia; así, la Inmaculada Concepción se introduce como excepción a la ley universal del pecado original; la Asunción se toma como un adelanto a la ley de la resurrección universal, y así sucesivamente. Si estas tesis dispersas se reunieran en un libro bajo un mismo título, no constituirían por eso un verdadero tratado de mariología, ya que no serían una exposición sistemática de temas unidos orgánicamente para poner de relieve un factor vital en la economía de la salvación.

Un tratado de mariología no es una mera serie de capítulos o tesis sobre un solo asunto; para que constituyan un tratado, todas las verdades posibles sobre determinada materia deben unificarse por medio de un principio básico que domine todo el sistema y nos permita apreciar en su recta perspectiva la importancia de cada uno de los aspectos necesarios a la inteligencia del conjunto; debe profundizarse hasta los últimos cimientos que sirven de base al edificio y deben sostener la estructura completa, como unidad y en cada una de sus partes. En resumen, el tratado debe ser científico, porque un tratado teológico es parte integrante de la teología, la cual tiene su función y responde a la noción de ciencia.

Que todos los libros escritos de la Santísima Virgen sean científicos, nadie lo afirma; para ser tales sería preciso que todas las verdades mariológicas se conectaran formando un sistema coherente de principios y conclusiones, todo ello gobernado por un principio fundamental; que las fuentes sean cuidadosamente investigadas, su autenticidad se establezca después de madura labor de crítica y que los textos se interpreten según rigurosas normas exegéticas. Pero no bastan estas medidas positivas de teología; es preciso que toda la materia se organice, unificándola en torno a un principio único que sostenga, ligue e ilumine todas las verdades de cuya certeza nos garantiza el estudio de las fuentes, todo ello a fin de dar una visión clara y amplia de la función de María en el misterio de la salvación.

Ningún teólogo duda de que la mariología sea o pueda ser científica; que es susceptible de constituir un sistema orgánico de verdades lógicamente articuladas a la luz de principios revelados por Dios, nadie lo niega; es parte de la ciencia de la

lada por Dios; nos enseña también como hace la teología, nos ilustra sobre Dios, pues no hay criatura que iguale a Nuestra Señora en el darnos a conocer a Dios; y, por fin, nos lleva a Dios, ya que María, asociada a su Hijo, de quien es inseparable, es el camino que a todos nos conduce a Dios.

En estos últimos tiempos, gracias a las repetidas directrices de la Santa Sede y a los intensos estudios de los teólogos, se han abierto grandes horizontes en cuanto al conocimiento de la Madre de Dios; y su misión extraordinaria en la economía de la salvación se percibe ahora con una mayor claridad. Es verdad que aún quedan graves cuestiones por resolver, varios aspectos de la asociación de María al Salvador por aclarar; aspiraciones de nuestro entendimiento por satisfacer. Es tarea de la teología el proporcionarnos respuestas que nos permitan conocer mejor la perfección de Dios, estudiando el trabajo que El realiza en la más grande de sus criaturas. La materia para un tratado especial de mariología existe en abundancia y está a nuestro alcance; es más, Dios conoce, y nosotros podemos llegar a conocer, las muchas verdades referentes a la Santísima Virgen, no aislada y desconectadamente, sino unificadas en lógica y armonizada síntesis; luego este tratado especial puede ser científico.

A fin de llenar en toda su plenitud las potencialidades de su ciencia, tiene el mariólogo que cumplir ciertos requisitos [18]. Se han logrado notables progresos, es verdad; mas la teología jamás ha dejado de acariciar la posibilidad de seguir progresando. La mariología debe continuar interrogándose, contrastando sus propios fundamentos, examinando sus fuentes, sondeando la calidad de los argumentos que emplea para desarrollarlos y explorar de antemano futuras posibilidades. No debe nunca perder de vista el mariólogo la realidad de que su profesión está íntimamente unida con la misión que del magisterio ha recibido, y que aquélla implica serias responsabilidades.

Sin embargo, no es la principal tarea del teólogo dirigir la piedad cristiana; su labor constructiva pertenece al dominio del saber, no al de la edificación ni conversión; puede, es verdad, después que ha cumplido con su misión, adoptar otra actitud más apostólica, pero su interés primordial ha de estar en la investigación del depósito de la revelación [19].

Dicha revelación ha sido confiada al magisterio de la Iglesia, del cual la recibe el teólogo, garantizado por el sello de la

autoridad divina, pues la teología sin el magisterio de la Iglesia es tan inconcebible como el cristianismo sin la Iglesia. Y puesto que Cristo ha entregado a la Iglesia todo el depósito de la revelación, es decir, la Sagrada Escritura y la Tradición, para que lo conserve, defienda e interprete, ese mismo magisterio constituye la norma próxima y universal de verdad, en materia de fe y costumbres, para todos los teólogos [20]. Una vez en posesión de dicha norma y fortificado con todos los recursos de la razón iluminada por la fe, se encuentra el teólogo bien equipado para el trabajo.

Después que ha investigado y explicado las enseñanzas actuales del magisterio de la Iglesia, está el teólogo bien dispuesto para dar un paso más y estudiar las fuentes remotas, las cuales encomendó Dios al magisterio eclesiástico, que las entrega al teólogo a la vez que le facilita su interpretación auténtica. A la teología le compete la noble tarea de demostrar cómo las verdades enseñadas por el magisterio de la Iglesia están explícita o implícitamente contenidas en la Sagrada Escritura y en la Tradición [21]. Esta es la labor de la teología positiva, que emprende su investigación según la mente de la Iglesia y no persigue magníficas fantasías sin más cuerpo de realidad que la propia imaginación creadora del investigador.

Naturalmente, la razón desea sondear el contenido de la revelación comunicado por la fe, y en este campo es donde cobra importancia la teología científica en el sentido escolástico de ciencia. La especulación consigue su objetivo, explotando todas las posibilidades de razonamiento para llegar a alguna comprensión de la realidad revelada. A la luz de la fe, el teólogo debe interrogar a los testimonios antiguos y deducir de la intuición de aquéllos sus propias especulaciones.

El mariólogo debe cumplir con los mismos requisitos, ya que la mariología es verdadera teología; su tarea es el estudio científico de la revelación relativa a la Santísima Virgen. Dios nos ha descubierto el misterio necesario de su vida trinitaria y el misterio gratuito de la salvación del hombre, efectuado a través de la encarnación y redención. El descubrimiento primordial que persigue la mariología es el del lugar y la función de María en el divino programa de la redención, empresa esta que constituye la salvaguardia del carácter teológico de la mariología, es decir, su constante referencia a Dios. Es asunto propio del teólogo investigar hechos, no posibilidades, y en los dominios de la mariología estos hechos tienen su origen en

los sabios designios libremente planeados por Dios, que no puede saber el hombre si no es por revelación divina. Por consiguiente, no podemos nosotros elaborar esos planes mediante un proceso deductivo, como ocurre, por ejemplo, en la ciencia de la geometría [22].

Por lo tanto, el mariólogo «debe siempre volver a las fuentes de la divina revelación», y esas fuentes «contienen tesoros de verdad tan ricos y abundantes que jamás se agotarán» [23]. La Escritura y la Tradición son las fuentes remotas del mariólogo; las enseñanzas de la Iglesia, su fuente próxima. De aquí que deba el mariólogo, antes que nada, examinar el magisterio eclesiástico con el fin de hacer un inventario metódico de sus enseñanzas, valorando su sentido y su grado de certeza; y como la liturgia es uno de los órganos de aquel magisterio, puede ésta proporcionar testimonios y pruebas utilísimas a la mariología [24].

La doctrina del magisterio es el punto de partida y la guía para ulteriores investigaciones de la Escritura y de la Tradición, que siguen siendo necesarias para precisar y realizar la inteligencia de una doctrina aun cuando ésta haya sido ya definida. La Iglesia es la primera en favorecer y alentar estas investigaciones y en asignar a la teología el deber de demostrar que los dogmas definidos como tales se encuentran en el depósito de la revelación [25]. Su Santidad Pío XII da de ello ejemplo en la constitución apostólica de la Asunción: después de afirmar que la unanimidad de la Iglesia docente en cuanto a la verdad que le ocupa es criterio suficiente, apela a los testimonios de Tradición, que ocupan una extensa parte del documento.

La especulación, que comienza donde acaba la teología, debe proceder *sedulo*, con industria y agudeza, pero al mismo tiempo *sobrie*, con el debido tacto y prudencia. El teólogo especulativo no debe perder contacto con sus fuentes; no debe anticiparse a la investigación del teólogo práctico, sino que debe seguirla y apoyarse en ella; así, la verdad revelada regula todas las fases de la actividad teológica. Los métodos que han de emplearse en la especulación teológica han sido ya indicados por el concilio Vaticano I [26]. Para llegar a una más perfecta comprensión de la revelación, la razón debe buscar la luz que se desprende de las semejanzas que descubre entre las cosas

[22] A. Mouraux, a.c., p.45.
[23] Pío XII, *Humani generis*: AAS 42 (1950) 568.

naturalmente conocidas y las realidades del mundo sobrenatural. El conocimiento de las relaciones entre los seres humanos, como la que existe, por ejemplo, entre madre e hijo o entre el mediador y el pueblo que quiere reconciliar, puede guiar a nuestra inteligencia a una mejor comprensión de las relaciones existentes en el orden sobrenatural. Así, por ejemplo, las ideas obtenidas de la consideración de una realeza humana nos ayudan a describir la realeza divina de Cristo y la de su Madre. Otras comparaciones que nos presentan la teología práctica y la liturgia son también utilísimas a nuestro propósito. El paralelismo entre Eva y María es especialmente fecundo; así como Eva contribuyó a nuestra caída, así María ha cooperado a nuestra redención. Los puntos de contacto entre María y la Iglesia están siendo ampliamente estudiados por los mariólogos de nuestro tiempo.

El concilio Vaticano I alienta también al teólogo a que favorezca una mayor inteligencia de las verdades, descubriendo las relaciones existentes entre los misterios revelados, y en especial sus conexiones con el fin último del hombre; estas relaciones son reales, porque el plan de Dios es uno, y tienen particular importancia en la mariología, como señala la *Munificentissimus Deus* en los pasajes que ponen de relieve la perfecta armonía que, por voluntad de Dios, prevalece entre los privilegios y los oficios de María [27].

Una mariología que estuviera construida de acuerdo con estos ideales, debe ser verdaderamente científica. Es una ciencia subordinada que recibe sus principios—los artículos de la fe—de la más alta ciencia divina; llena los dos requisitos de la ciencia, porque posee verdades que son origen de otras verdades y eslabona verdades derivadas o conclusiones a verdades o principios de orden primario, relacionando lo que se percibe menos claramente con aquello que es clarísimamente vislumbrado, y, en último término, con Dios, Verdad suprema. Lo que explica estas realidades es el conocimiento exacto de los principios y de las conclusiones, unificados en un amplio panorama. Su fin último es alcanzar con nuestra inteligencia el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y de sus obras, aunque fuera débilmente, ya que se trata de una ciencia discursiva que no sufre comparación con la intuición divina, infinitamente perfecta.

Según todo lo que precede, puede definirse a la mariología como una parte determinada, aunque ni separada ni [illegible]

de la ciencia de la teología que trata de la Santísima Virgen María, Madre de Dios, desde el punto de vista de su posición y de su función en la economía divina de la salvación.

II. ESTRUCTURA INTERNA DEL TRATADO

Los mariólogos contemporáneos están dedicando muchas reflexiones al problema de la estructura de su ciencia; es verdad que se han logrado progresos y que éstos continuarán; sin embargo, aún no se ha llegado a escribir un tratado del todo satisfactorio. Existen dos corrientes, que han sido sucintamente descritas por M J. Congar. De las dos maneras de elaborar un tratado teológico sobre la Santísima Virgen, una es la frecuentemente adoptada, y que sigue este plan: partiendo de la base de que María es la Madre del Verbo encarnado, y que, por serlo, goza de excepcionales privilegios, los teólogos de la primera corriente la consideran tal cual es en sí misma, elaboran una especie de metafísica en torno suyo, deduciendo una serie de atributos atemporales, y descubren más y más consecuencias de dichos privilegios. Su sistema es parecido al del filósofo o teólogo, que en el tratado de Dios deduce los atributos divinos del principio de la absoluta perfección de Dios. Para ello se emplean principios muy discutibles, como el axioma «María posee por gracia todo lo que Dios tiene por naturaleza y que es compatible con su condición de criatura». Congar considera que éste es un método de deducción teológica sobre la doctrina mariana que deja bastante que desear, y no comprende cómo los mariólogos que se ciñen a él pueden reconciliar sus métodos con la libertad de Dios al dispensar la gracia, y la manera positiva y gratuita de todo lo que depende de su elección.

Por fortuna, esta tendencia va desapareciendo. Hay otros teólogos mucho más interesados en investigar las fuentes bíblicas y en explayar una teología mucho más sólidamente enraizada en la tradición. Los mariólogos de esta segunda corriente, cuyo número ha de ir probablemente en aumento, consideran la mariología a la luz de la economía de la salvación, del libre designio de la gracia de Dios, según nos lo atestigua la Sagrada Escritura, interpretada de acuerdo con la tradición de la Iglesia [28]. La favorable recepción tributada al aforismo de R. Laurentin: «Todo puede relacionarse con el

misterio de la maternidad de la Santísima Virgen, casi nada puede deducirse de él», es una muestra de este cambio de actitud [29]. Dicho aforismo es tal vez una exageración, pero la línea que marca es aceptable.

Sea lo que fuere, debemos subrayar la necesidad de construir la mariología sobre la roca de la fe, ya que la teología debe apoyarse en la revelación. Pero la teología especulativa no puede separarse de la teología práctica: si la teología no vuelve constantemente a sus orígenes, si no busca renovarse en las fuentes de la revelación, está a punto de firmar su propia sentencia de muerte; esto es así con respecto a toda la teología y lo es respecto a la mariología. Los pasajes del Nuevo Testamento que nos enseñan formalmente verdades relativas a María deben ser concienzudamente investigados por todos los exegetas; otros textos bíblicos en los que no se la nombra expresamente, desde el capítulo 3 del Génesis, pasando por los Salmos, los libros Sapienciales, los Profetas, hasta llegar al Apocalipsis, con su visión de la mujer vestida del sol, deben sondearse, clarificarse, interpretarse y ser aplicados. Asimismo, la tradición es indispensable: es necesaria como guía en el conocimiento de la Escritura y como testigo en el creciente aumento de comprensión de la mente eclesiástica en lo que concierne al lugar de la Santísima Virgen en la economía de la salvación [30]. El estudio de estas fuentes debería realizarse a la luz de las enseñanzas del magisterio de la Iglesia; si así se hace, estará asegurada la fecundidad de la especulación teológica [31]. El teólogo, dirigido por el magisterio, puede decidir hasta qué punto deben conservarse o abandonarse los esfuerzos mariológicos del pasado, preparando a la vez el terreno para los progresos mariológicos del futuro.

Estos progresos se realizarán si el mariólogo tiene constantemente ante sus ojos las varias normas que deben presidir en la estructura del tratado; en primer lugar, es esencial la unidad. El principio básico del tratado debe controlar todo el desarrollo del mismo, debe marcar el nivel de exactitud en la apreciación de la importancia relativa de las distintas partes y dirigir la organización de todas las verdades marianas, formando una ciencia articulada y sistemática. Además, la mariología debe estar íntimamente unida a la cristología: María existe para Cristo; la cristología y la mariología deben encontrarse

[29] *Le movement mariologique à travers le monde:* La Vie Spirituelle 86 (1952) 183.

[30] Cf. E. Druwé, S. I. *Position* [illegible]

en nuestro estudio, porque Cristo y María caminan juntos en la realidad. Finalmente, el verdadero lugar de la mariología en el conjunto de la teología debe ser claramente discernido y correctamente asignado; debe reconocérsele la debida preeminencia y salvaguardarse todo su valor; no debe omitírsela de la síntesis teológica ni relegarla a un lugar inferior.

Hay autores que, percibiendo la necesidad de asociar a María con Cristo en la empresa que les es común a ambos, quisieran desarrollar la cristología y mariología en líneas paralelas y modelar la segunda en la primera. El P. Bonnichon llega a sugerir una «reforma», consistente en dividir el curso *De Beata Maria Virgine* y distribuir sus tesis entre otros tratados de teología. Ya que el misterio de Jesús y el misterio de María se iluminan mutuamente, ¿por qué no unirlos del principio al final en cada uno de los pasos de su estudio? Así, pues, la tesis de la Inmaculada Concepción se insertaría en el tratado *De peccato*; el estudio de la maternidad divina formaría parte del *De Verbo incarnato* y se continuaría con la tesis de la perpetua virginidad de María; la consideración de la gracia de Cristo precedería a la tesis correspondiente a la santidad de María, y la maternidad espiritual de Nuestra Señora complementaría las tesis sobre la gracia capital de Cristo. La sección de María corredentora se agregaría al tratado *De Christo Redemptore*, añadiéndosele la Asunción. En el tratado *De Ecclesia* encontraría lugar la realeza de María, a la vez que en el *De gratia* se colocaría su mediación universal [32].

Cree el autor que este plan tiene la ventaja de esclarecer la unión íntima existente entre el misterio de Jesús y el de María, que pone de relieve el plan divino en toda su misericordia, de la cual la constante cooperación de la Santísima Virgen es una de las principales causas. Sólo percibe una desventaja digna de tenerse en cuenta: quedaría destruida la unidad de la mariología y la fuerte cohesión del tratado se debilitaría sin remedio; pero contesta a esta objeción con la afimación de que dicho plan de integrar la mayor parte de la mariología en la cristología más bien asegura que pone en peligro su unidad.

A la lectura de la conferencia de Bonnichon en la reunión de la Sociedad Mariológica Francesa, en 1936, siguió una discusión en que el «abbé» Petit aseguró que había enseñado la mariología diez veces al correr de los años. Había empleado los dos métodos, el de fusionar la mariología con otros tratados

y el de presentarla como materia distinta, y su experimento le había convencido que las ventajas del segundo método eran muy superiores [33]. F. J. Connell expresa su asentimiento a esta opinión: el hecho de presentar la teología de Nuestra Señora como un tratado separado subraya la importancia de la mariología y pone de relieve el hecho estupendo de que el papel de María en el plan divino de la salvación fue muy superior a la simple provisión de un cuerpo para el Verbo encarnado en el cual El padeciera [34].

J. Thomas, pese a las afirmaciones de Bonnichon, ve la existencia misma de la mariología amenazada por aquella sugerencia de «reforma»; admite que, puesto que Jesús y María constituyen un solo principio de vida para la humanidad, el ideal sería que las dos ciencias, cristología y mariología, no fueran más que una; sin embargo, esta fusión daría un golpe mortal a la claridad de las ideas. Opina el autor que la mejor estructuración para un tratado de mariología sería agrupar todas las verdades de la Santísima Virgen, pero al mismo tiempo conectarlas con Cristo, a semejanza de lo que sería un gran fresco cristológico que pusiera de manifiesto la realización de los designios de Dios para nuestra salvación, realizado en forma de díptico, en el cual Cristo ocupara el lugar primordial y María un lugar subordinado. Una pintura así concebida pondría de relieve la unidad de la mediación y la dualidad de los mediadores [35].

A fin de asegurar esta unidad en la dualidad, debe preceder a las dos divisiones de este único tratado un capítulo preliminar sobre la predestinación de Cristo y de María; dicho capítulo demostrará que es la voluntad de Dios que María sea la co-mediadora con Cristo Mediador, y el tratado mismo desenvolverá una especie de díptico en el cual Cristo y María se estudien paralelamente; tendrá el tratado tres partes y cada una de ellas se dividirá en dos secciones. La primera parte trata de la persona del Mediador y está seguida por el estudio de la persona de la Mediadora. La segunda parte estudia la obra del Mediador, para continuar con la obra de la Mediadora, y la tercera parte considera la gloria del Mediador y se completa considerando la gloria de la Mediadora [36].

Por medio de esta industria queda la mariología como una parte integrante de la teología, pero no estudiada por sí mis-

[33] Ibid. p.82.
[34] *Toward a Systematic Treatment of Mariology:* Marian Studies 1 (1950) 57; cf. 58.

ma. Se resuelven las dificultades considerando a Cristo y a María *per modum unius* en el capítulo preliminar y a continuación se desarrolla la cristología y la mariología en un lienzo de dos cuerpos. Thomas cree que su plan pone de relieve el verdadero sentido de la mediación de María, que, aunque subordinado, es esencial y está modelado en el de Cristo, porque en realidad los dos son uno solo. Existe una única mediación, llevada a cabo por dos agentes asociados eternamente por la voluntad de Dios [37].

Ya el R. Bernard, O. P., había intentado establecer un paralelo entre la cristología y la mariología; había querido derivar una teología completa de la Santísima Virgen de la teología del Verbo encarnado, de tal manera que la primera siguiera exactamente, paso a paso, a la segunda [38]; pero la idea no fue muy bien recibida. M. Becqué, C. SS. R., opinaba que el intentar armonizar los dos tratados en todos sus detalles daría un resultado defectuoso [39]. En proyectos de este género, el tratado del Verbo encarnado, que generalmente se divide en dos partes: cristología y soteriología, se continúa en un apendice de segundo orden, de mariología y soteriología mariana; los capítulos que tratan de Jesucristo y su oficio de Mediador y su glorificación se reeditan con títulos marianos, pero la claridad de este sistema es sólo ilusoria: no hemos sido redimidos dos veces, primero por Cristo y luego por María, Mediadora de todas las gracias; nadie lo piensa, pero debe evitarse incluso la apariencia de caricatura [40]. La verdad es que María no es una mera copia de Cristo; sus misiones respectivas quedarían falsificadas si tratáramos de condensarlas en un solo esquema; no puede sustituirse la realidad viviente de un misterio por un sistema rígido [41].

M. M. Philipon, a la luz de la experiencia ganada en la enseñanza de la mariología, idea un plan amplio: en la ciencia mariológica, la maternidad divina ocupa el mismo lugar central que en la cristología la unión hipostática; el tratado se divide en cuatro secciones principales, que distinguen, como en el tratado del misterio de Cristo, entre el orden del ser y el del obrar.

La primera parte es un estudio científico fundado en las causas. La divina maternidad de María, percibida frente al

[37] Ibid. p.124.

[38] *La maternité spirituelle de Marie et la pensée de Saint Thomas:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 1 (1935) 105-114.

[39] *Que penser des essais modernes de réalization d'un traité de mariologie?*, en *Journées Sacerdotales Mariales* (Dinant 1952) p.102.

horizonte de la encarnación redentora; es el tema constante; la naturaleza esencial de la divina maternidad y su relación al orden hipostático debe ser determinada. Es preciso deducir las consecuencias de la maternidad divina, que son: *a)* con relación a Dios, relaciones especiales respecto a la Santísima Trinidad; *b)* por lo que respecta a Cristo, la asociación de María a Cristo como nueva Eva, corredentora del mundo; *c)* en relación con la humanidad, la maternidad espiritual; *d)* en sí misma, la plenitud de gracia y todos los privilegios personales de María. Concluye la primera parte con un estudio de María como Mediadora universal, que resume todo el misterio, así como el nombre de «Mediador» resume todo el misterio de Cristo.

En la segunda parte se investigan los grandes actos de mediación en la vida de María. A la mención de las profecías del Antiguo Testamento que se refieren a María, sigue la consideración de los actos de la Madre de Dios en favor de la humanidad: su cooperación en la encarnación, su compasión corredentora al pie de la cruz y su actividad mediadora en el cielo. Como conclusión general se estudia el culto a María, que comprende el culto de hiperdulía y las devociones marianas que practica la Iglesia [42].

La elaboración de un tratado de mariología que sea en verdad orgánico, requiere un minucioso análisis de la divina maternidad de la Santísima Virgen y de las analogías con la maternidad humana para ilustrarlo; todo ello considerado con la riqueza de los elementos espirituales [43]. La divina maternidad, raíz de todas las prerrogativas sobrenaturales de María, explica perfectamente su colaboración en la obra de nuestra redención en la tierra y de nuestra santificación en el cielo, así también como su propia glorificación; es suficiente estudiar la maternidad divina para explicarse todos los dones de María, que son los principios que la capacitan para cumplir su misión [44].

Podrían evitarse los efectos destructores del plan de Bonnichon, que propone una fusión de la cristología y la mariología, así como también la artificialidad del «fresco» ideado por Thomas, que concibe la mariología paralela a la cristología, sin atacar en absoluto la estructura de la teología mariana. En

[42] M. M. PHILIPON, O. P., *The Mother of God* (Westminster, Md., 1953) p.132.

[43] Ha sido hecho con notable acierto por M. J. NICOLAS, O. P., *Le concept intégral de maternité divine:* Revue Thomiste 42 (1937) 58-93.230-272. Véase también

realidad, la integridad de ambos tratados exigen que se preserve la unidad de cada uno como partes de la teología con derecho propio.

El lazo eterno que une a María con Cristo, y, por tanto, la mariología con la cristología, es la maternidad divina [45]. De un modo semejante, la maternidad divina tal como Dios la ve en su sabiduría infinita, no como la vemos nosotros, en abstracto, es la base de la unión permanente de María con su Hijo en vida, de su actividad mediadora en la tierra y en el cielo y de su eterna glorificación. A la cabeza de todas las creencias católicas acerca de María se levanta el hecho de que es la Madre de Jesús y, por tanto, la Madre de Dios. Su maternidad la compromete en el misterio de la encarnación, asociándola con Cristo en su misión y en su obra.

Para entender la divina maternidad debemos recordar que las criaturas se dividen en tres grandes órdenes, según su relación con Dios [46]. Si las criaturas son simplemente efectos de Dios hechos a su imagen y reunidos en un mundo ordenado a su semejanza, tenemos el orden de la naturaleza; si, además, están unidos a Dios por un conocimiento y un amor sobrenaturales, tenemos el orden de la gracia, que todas las criaturas espirituales son invitadas a compartir. Si una naturaleza creada asume una unión personal con Dios tenemos el orden hipostático, que ocupa el Verbo encarnado, y que atrae hacia sí a los órdenes de la naturaleza y de la gracia. María pertenece al orden hipostático porque es la Madre de Dios; no está sustancialmente unida a Dios, pero tiene con la segunda persona de la Trinidad una relación de afinidad real única [47]. Su divina maternidad la eleva por encima de todas las criaturas; ocupa el orden hipostático, como inseparable que es de su Hijo, junto a la naturaleza humana del Verbo, por encima del universo entero y del mundo de la gracia [48].

Ya que el orden de la gracia está enteramente orientado hacia el orden hipostático, que es su fundamento, su causa ejemplar y su fin, debe encontrar su cumbre y su plenitud en

[45] Desde toda la eternidad, la Madre de Dios está unida al Verbo encarnado *uno eodem decreto*, en uno y un mismo decreto de predestinación. Cf. Pío XII, *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 768.

[46] Cf. M. J. Nicolas, O. P., *Essai de synthèse mariale*, en *Marie. Etudes sur la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, S. I., vol.1 (París 1949) p.707-741. El trazado de la estructura interna de la mariología, que se intenta en las páginas siguientes, toma algunas de las ideas expresadas en este excelente artículo, que, a su vez, lo hace del estudio previo del teólogo dominico mencionado en la nota 43.

[47] Cf. Santo Tomás, *S. Th.* 3 q.27 a.4.

[48] [illegible]

aquellos que ocupan el orden hipostático, es decir, en el alma humana de Cristo y en el alma de su Madre. La persona más cercana a Cristo, fuente de la gracia, recibe la gracia de esa fuente en toda la plenitud: esta persona es su Madre, puesto que de ella recibió El su naturaleza humana; luego la Santísima Virgen es «la llena de gracia»[49]. La plenitud de gracia de María comprende a su vez su Inmaculada Concepción, su exención de pecado personal a lo largo de su vida y su total consagración a Dios sin reserva. Todos estos grandes dones han sido revelados y son perfectamente inteligibles a la luz de la maternidad divina.

Lo mismo podemos decir de la perpetua virginidad de María. En abstracto, se podría considerar su maternidad sin esta prerrogativa, mas en el orden físico se encuentra alguna repugnancia entre la maternidad y la virginidad[50]. Sin embargo, con la revelación ante nuestros ojos podemos fácilmente comprender por qué el seno de la Madre de Dios, fecundado por la acción del Espíritu Santo, debía conservar su virginidad intacta en el nacimiento de Cristo y para siempre.[51]

El oficio de mediación de Nuestra Señora es también inteligible. Su maternidad divina la coloca en el orden hipostático; en estrecha proximidad a Dios, que emplea los seres más perfectos y más próximos a El como intermediarios suyos con los seres menos perfectos. Por consiguiente, la Madre de Dios, junto con Jesucristo hombre y en total dependencia de El, está llamada a participar en las obras de la misericordia divina. Y es más, María llevó a cabo una verdadera obra de mediación por el hecho mismo de haber sido hecha Madre de Dios, porque por su acción personal reunió dos extremos que habían sido separados, y para siempre, rebosante del mismo amor y deseo de servir que animó su alma en la encarnación, no pudo dejar de promover la unión entre Dios y el hombre; su mediación continuada no es más que una prolongación de su maternidad divina.

El carácter mediador de la maternidad de María se ha venido poniendo de relieve tradicionalmente con el antiguo tema de la nueva Eva. Por su obediencia, su *fiat* libremente pronunciado, dio acogida en sí misma a la encarnación de Aquel que es la fuente de la vida, y de esta manera dio vida al mundo. Cristo es el nuevo Adán, el nuevo primer hombre, en quien la humanidad recibe nuevo origen y nueva vida. La obediencia de Cristo nos salva, así como la desobediencia de Adán

nos perdió. María es la nueva Eva, la nueva primera mujer en esta reasunción del plan creador, en esta regeneración de la raza humana. Ella es la Madre de los nuevos vivientes a través de la íntima asociación con Aquel que es su cabeza.

La mujer fue creada para ser compañera del hombre, su asociada en la vida y muy particularmente en la transmisión de ésta; esto se cumple en la creación primera e igualmente en el plan regenerador de Dios Nuestro Señor. Dios se hace hombre y es el nuevo prototipo de la raza humana; por su maternidad, la mujer se asocia a El en la más íntima comunidad de vida. El hombre es Dios, la mujer es la Madre de Dios. Llamarla nueva Eva es llamarla su compañera. Es su socia en la divina vida de la gracia y en la propagación de esta misma vida divina.

Su asociación con Cristo es consecuencia de su maternidad divina. En realidad, una madre no es socia de su hijo durante la vida entera; ciertamente el hijo se independiza más y más de ella a medida que el tiempo pasa y él madura; él tiene su propio trabajo y su vida propia y encuentra su complemento en otra mujer. Pero la maternidad divina no es una maternidad corriente; el Verbo existía eternamente antes que María naciese; El la escogió por Madre suya y, al encarnar en ella, se unió a ella en un grado que no tiene equivalente en la maternidad ordinaria y que recuerda, aunque superándola incomparablemente, la unión que existe entre los esposos. Así, pues, la asociación de María a Cristo brota de la encarnación del Verbo en su seno, es decir, de su maternidad divina.

Al cooperar María a nuestra redención no hace sino poner en práctica esta asociación con su Hijo. La mediación de Cristo se realiza en tres tiempos: en la encarnación, en la redención, por la cual el Dios-Hombre consumó el acto sacrifical que reunió al hombre con Dios, y en la vida gloriosa, por la que Cristo comunica a los hombres uno a uno las gracias y dones que les ha merecido por su pasión y muerte. ¿Sería posible que la nueva Eva, asociada al nuevo Adán en la primera y tercera fase de nuestra redención, estuviera disociada de El en la segunda? Estaría esto en desacuerdo con la trabazón orgánica de las tres fases de la redención; María no participaría en la dispensación de las gracias si no hubiera tenido parte en su adquisición, y no la habría tenido si ella no hubiera sido la *Socia Christi* por su maternidad. No le bastaba darnos al

na, ella tenía que aceptar su muerte y ofrecerlo a Dios en sacrificio.

¿Qué más podíamos esperar? María es Madre perfecta, Madre total, pues El es su vida y fuera de El no tiene ella vida propia. Madre perfecta, existe enteramente para El; es ella la única madre del mundo que puede existir exclusivamente para su Hijo, porque El es el único Hijo del mundo que es Dios—su Hijo y su verdadero fin; el fin de su persona y de su actividad. La voluntad del Hijo es la de ella y, por tanto, ella coopera con El en todos los detalles de su vida y de su muerte: si sufre, ella se une a sus sufrimientos; si acepta voluntariamente la muerte, ella acepta que El muera; si desea sacrificarse en la cruz por la salvación de los hombres, ella está de acuerdo con el deseo del Hijo y con todo su corazón lo ofrece al Padre por la redención del mundo [52].

Asociada así a su Hijo en el acto del sacrificio redentor, se asocia María a El, una vez más, en el cielo para distribuir las gracias de salvación y santificación merecidas en el Calvario. Aquí también la acción principal pertenece a Cristo, y, totalmente de acuerdo con El y dependiendo de El, la Madre contribuye al nacimiento de los hijos de Dios y a su crecimiento en la vida de la gracia.

La victoria completa de Cristo sobre el pecado implica su total victoria sobre la muerte, pena del pecado, por su gloriosa resurrección. La contribución maternal de María a la victoria sobre el pecado explica y justifica su anticipada glorificación en cuerpo y alma por su asunción a los cielos. La relación entre la asunción y la maternidad divina es aún más directa. El sagrado cuerpo del Verbo encarnado no podía experimentar la corrupción de la tumba; ¿cómo podría, pues, permitir que el cuerpo que había formado el suyo y con el cual tendrá, en cuanto a su naturaleza humana, para siempre una relación de origen y dependencia, se convirtiera en polvo?

Finalmente, María es Madre universal: la razón de su existencia es ser Madre de Dios, del Dios-Hombre, Jesucristo; mas Jesucristo es la Cabeza a la cual se unirán muchos miembros, formando su Cuerpo místico, la Iglesia, y de los dos, Cabeza y Cuerpo, resultará una sola persona mística: el Crist total. Luego la que ha dado a luz a la Cabeza no puede de r de dar a luz a los miembros. Siendo Madre del Cristo histórico, abarca con su maternidad al Cristo total.

En la encarnación nos concibió espiritualmente, inaugu-

rando, con su acción maternal, la generación del Cristo místico; en el Calvario nos dio a luz espiritualmente, cooperando allí con su maternidad a nuestro renacer en Cristo y ganándonos, sometida a El, las gracias de incorporación a su Cuerpo. Su mediación en el cielo es maternal, no sólo por el amor que la anima, sino por el efecto que produce: el nacimiento sobrenatural del hombre y su crecimiento en la vida divina. Esta maternidad es la causa ejemplar y final de toda maternidad terrena, ya que la naturaleza se ordena a lo sobrenatural y todos los hombres nacen a fin de que renazcan mediante la incorporación al cuerpo del Hijo de María.

Construida sobre estas líneas, la síntesis mariológica indica las relaciones jerárquicas que existen entre todas las verdades posibles acerca de la Madre de Dios. La revelación es el principio y debe ser la luz que guíe hasta el final. Hay aquí abundancia de lógica, pero no es la lógica de la «teodicea», por la sencilla razón de que la teología no es filosofía. Es más bien la lógica de la revelación, la lógica del plan de Dios, ordenado por su infinita sabiduría a medida que se va desenvolviendo. Es la tarea propia del teólogo descubrir este plan y percibir todas las conexiones existentes entre las verdades comunicadas al hombre. Así como es su objetivo reproducir el conocimiento de la mente de Dios en la mente humana, y el esfuerzo para determinar el orden de los hechos en cuanto que son conocidos, deseados, revelados o revelables por Dios, con todas las implicaciones posibles de esos mismos hechos.

Después de estas consideraciones es fácil deducir el lugar que la mariología debe ocupar en el conjunto de la teología.

III. RELACION DE LA MARIOLOGIA CON EL RESTO DE LA TEOLOGIA

Nunca ha despreciado la teología el estudio de las relaciones que existen entre los diferentes misterios revelados y entre éstos y el último fin del hombre. Sin embargo, la doctrina decisiva del concilio Vaticano I sobre los procedimientos a seguir ha estimulado la investigación teológica, guiándola en la recta dirección. La reflexión sobre las relaciones de unos misterios con otros ha dado origen a intuiciones relativas a todos los aspectos de la verdad revelada, mientras que la consideración de las conexiones de cada misterio con el destino final del hombre ha capacitado a los teólogos para llegar a entender

Ningún tratado de teología puede levantarse independientemente sobre sus propios cimientos, ya que un aislamiento tal falsearía las perspectivas de los diferentes tratados. El trabajo científico y el método didáctico exigen divisiones en el trabajo, pero un espíritu divisionista que desembocara en un sistema inflexible es un mal que a toda costa se habría de evitar. Una síntesis mariológica no puede tener ni siquiera apariencias de autonomía; cada capítulo debe mostrar las relaciones vitales que tal tratado mantiene con el conjunto de la teología. La fidelidad al vasto y armonioso designio de la sabiduría divina exige que la mariología se integre dentro del misterio cristiano en su totalidad.

Apareció una tendencia hacia la autonomía en la evolución mariológica durante los siglos mismos que contemplaron la decadencia de toda la teología al eclipsarse el escolasticismo. Santo Tomás, que había introducido a la Santísima Virgen en su *Summa* en relación con la encarnación de su Hijo, planteó y resolvió muchas cuestiones importantes sobre María sin darle el completo desarrollo que más tarde habrían de recibir. La síntesis que compuso de mano maestra Aquino era un conjunto y no un conglomerado de tratados. Los seguidores de Santo Tomás tuvieron buen cuidado de referir sus propios tratados a las diferentes partes de la *Summa*, de la cual aquéllos eran comentarios. Consideraban la mariología en función de la cristología e insistían en mantener unidos a la Madre y al Hijo, a quienes Dios mismo había unido. Para Santo Tomás, la teología de María era una especie de capítulo dentro de la teología de Cristo; para sus discípulos, la sección *De Beata Maria Virgine* fue considerada como un añadido a la división más extensa *De Christo* [53].

En el más riguroso sentido de la palabra, la mariología es producto del renacimiento del escolasticismo en el siglo XVI. Los grandes teólogos de aquella era fueron los primeros en componer tratados especiales sobre la Santísima Virgen y su papel en la redención. Ya en el siglo XVII empezó a surgir la división entre la mariología y el resto de la teología, que gradualmente fue ahondando; los mariólogos sentían el deseo de añadir nuevas joyas a la corona de Nuestra Señora y tendían a veces a exaltarla sin ninguna referencia al conjunto de la teología total. Mucho hizo para detener tal movimiento Scheeben, aunque su influencia inicial fue insignificante. A fines del siglo XIX, el tratado de mariología había conquistado su posición

determinada, inmediatamente después del tratado de la encarnación y la redención. Los años anteriores a la segunda guerra mundial fueron testigos del surgir de un nuevo ímpetu que aún no ha perdido su vigor. Los mariólogos contemporáneos se esfuerzan en su programa por conseguir una mariología altamente científica y están superando todos los esfuerzos anteriores y mostrando señales de un sano progreso. Muy alentador es el decidido empeño de integrar la mariología en la síntesis teológica general para poner de relieve todas sus relaciones con cada una de las facetas de la verdad teológica. La idea de una mariología «independiente», pierde afortunadamente, terreno.

La mariología ocupa un lugar tan necesario en el plan divino de la salvación, que sin ella la teología quedaría incompleta y, por tanto, defectuosa. El misterio de Cristo es inseparable de la Santísima Virgen, en quien se realizó la encarnación. Si queremos conocer a Jesús, debemos conocer quién es su Padre, pero también es preciso saber quién es su Madre. No entenderemos suficientemente la obra de la redención a menos que nos percatemos bien del modo especial con que María fue redimida y de la particular actividad que le fue asignada en la redención del resto de la humanidad. No podremos percibir la magnitud del amor que Dios nos tiene, a menos que apreciemos la exquisita bondad que le movió a darnos su propia Madre por Madre nuestra. No entenderemos el poder edificante de la gracia de Cristo hasta que miremos a la llena de gracia.

Es indudable que el conocimiento de María lleva al conocimiento de Dios. Y es éste precisamente el objeto del estudio teológico: conocer a Dios tan plena y profundamente como sea posible, valiéndonos de la contemplación, de lo que nos ha revelado sobre sí mismo y sobre su obra creadora, particularmente respecto a las criaturas que ha elevado a un orden sobrenatural. Cuanto más noble sea la criatura en este orden, como resultado del amor y la acción especial de Dios, tanto más reflejará las perfecciones divinas. Mas entre todas las puras criaturas ninguna ha sido tan favorecida con espléndidos dones de Dios, a ninguna se ha confiado tan importante misión para la ejecución de los designios de Dios como a María. Ella es única por sus dotes sobrenaturales, y de ahí su poder para darnos a conocer las perfecciones del Creador. Es la *Virgo singula* – nunca igualada en el pasado y sin igual en el futuro.

to; la única que está ya en el cielo totalmente glorificada en cuerpo y alma por su asunción[54]. Por consiguiente, conocer a María es conocer a Dios, porque es ella la más grande y más hermosa de sus obras, sólo superada por la sagrada humanidad del Salvador. Ella es la Reina del universo, la mujer ideal, así como Cristo es el hombre ideal, la plenísima realización de la idea del mismo Dios acerca de un ser humano perfecto. En ella se revela la misma Trinidad de las divinas personas en cuanto que es la Esposa del Espíritu Santo, la Madre del Hijo y la Hija del Padre por adopción y por verdadera afinidad.

Es fácil evitar cualquier peligro que aún permanezca de que la mariología, cultivada por especialistas, tienda a convertirse en un tratado «independiente», aislado del resto de la teología. Prueba de ello es actualmente la eficacia, en este sentido, del estudio de la mariología a la luz de la eclesiología[55]. Los dos grandes tratados teológicos de los tiempos modernos, la mariología y el tratado de Iglesia, se examinan, comparando sus relaciones mutuas, con todo detalle y tratando de unirlos entre sí. María y la Iglesia son Madres ambas de los hombres; la Madre de Cristo es la Madre del Cuerpo místico de Cristo[56]. Cristo, María y la Iglesia obran nuestra salvación; así como la mariología no puede ser independiente de la cristología, así ambas deben relacionarse con la eclesiología.

Otra disciplina teológica claramente iluminada por la mariología es el tratado de las postrimerías. La asunción de la Santísima Virgen al cielo es un poderoso testimonio de las verdades escatológicas. La venida del Mesías inauguró los últimos tiempos de la historia del mundo; muchos siglos, tal vez cientos y miles de ellos, habrán aún de correr; tal vez estemos aún en los tiempos primitivos de la era cristiana, pero el reino de los cielos está cerca. La última fase terrena se abrió con la exaltación corporal de la Madre de Dios; con ella comenzó el ascenso del género humano a los cielos.

La importancia de la mariología dentro del organismo de la teología que hemos ido indicando con estos pocos ejemplos, se mide principalmente por el lugar que la persona de la Santísima Virgen y su cooperación con Cristo ocupan en la economía de la salvación. Ella permanece junto a la Iglesia, pero más cerca aún de Cristo, porque el misterio de María se explica en el mismo Cristo, Verbo encarnado, más bien que en la

[54] Cf. J. Lebon, en *Journées Sacerdotales Mariales* p.25.

[55] Véase el artículo sobre María y la Iglesia en este volumen. La literatura sobre esta fase de la mariología y la eclesiología es ya numerosa y aumenta rápidamente.

Iglesia, Cuerpo místico de Cristo. Su relación maternal con la Iglesia se deriva de su relación maternal con Cristo, y su colaboración en la génesis y en el crecimiento de la Iglesia es consecuencia de su colaboración con Cristo en la redención de la humanidad. Por esto es inaceptable la teoría propuesta por C. Journet cuando escribe: «La mariología es parte de la eclesiología, la parte de la eclesiología que estudia a la Iglesia en su aspecto más excelente» [57]. La mariología no es parte de la eclesiología, sino que es un tratado especial dentro de la teología y con derecho propio. Es más, aunque la mariología está ciertamente relacionada con la eclesiología, está mucho más íntimamente relacionada con la teología del Verbo encarnado.

No es incumbencia de los teólogos el crear el lugar que la mariología ocupa dentro de la teología; su tarea es investigar lo que Dios ha dado a conocer. Así como la teología es la ciencia de la revelación, la posición de la mariología dentro de la teología es la misma que la posición de María en la revelación. El lugar de María y, por tanto, de la mariología es el corazón del misterio de Dios, que se entrega a sí mismo en Cristo y en la continuación de Cristo, que es la Iglesia; ella habita en las profundidades de la cristología, que tiene su prolongación en la eclesiología [58].

Supuesto que el principio fundamental de la mariología es la maternidad divina [59], y supuestos los derechos de la mariología como parte especial de la teología, basados en la cooperación de la Santísima Virgen a la obra de la redención, el tratado de mariología debería ocupar el lugar más cercano al tratado de la encarnación y redención. Esto tendría la ventaja de resaltar la fuerza del hecho de que Dios, que pudo salvar al hombre por la causalidad directa de su omnipotencia, ha querido, sin embargo, emplear a la misma humanidad como instrumento de su obra salvadora. La humanidad, hundida en el pecado por la desastrosa decisión de sus primeros padres, había de ser el instrumento de su propia restauración. Dios Nuestro Señor, persiguiendo su plan, ideó a María como instrumento conjunto de nuestra redención, y le pidió su consentimiento para la encarnación, en nombre del género humano descendido de Adán [60]. Pertenece al Padre la iniciativa de nuestra salvación, pero el Padre lleva a cabo su obra por medio del Dios-Hombre, con la humanidad asumida como ins-

[57] *L'Église du Verbe Incarné* 2 (Bruges 1951) p.393.
[58] Cf. G. Philips, *Lugar de la mariología en la teología católica:* Estudios

trumento conjunto y con María como instrumento subordinado, íntimamente unido al instrumento principal[61]. Así, pues, el lugar atribuido a María en la obra de la redención está plenamente en armonía con la enseñanza de Benedicto XV: «María sufrió grandemente con su Hijo paciente y moribundo y, estando ella casi a punto de morir, renunció tan generosamente a sus derechos de madre sobre Aquél por la salvación del hombre y lo inmoló, en cuanto estaba de su parte, para aplacar a la justicia divina; puede decirse correctamente que redimió al género humano junto con Cristo»[62].

María, Madre de Dios y de los hombres e inseparablemente unida a Cristo y su obra redentora, está situada en la cima misma de la Iglesia, que es el Cuerpo místico de Cristo. Ya los teólogos se aperciben más y más de que la mariología no logrará su pleno desarrollo a menos que sus relaciones con la encarnación redentora y con la eclesiología se entiendan claramente y se investiguen minuciosamente hasta descubrir todos los mutuos lazos existentes entre ellas. Según esto, el lugar adecuado de la mariología sería entre el tratado de la redención y el tratado de la Iglesia.

Los teólogos de nuestros tiempos están ansiosos de elaborar una mariología científica que tenga verdadera importancia y oficio propio dentro de la teología; se oponen vigorosamente a cualquier desviación hacia un aislamiento, que dejaría a la mariología en los límites solamente de la doctrina sagrada. Aún queda mucho que hacer, pero se han realizado progresos, y muchos quedan aún por realizar.

María es el modelo perfecto de los hijos de Dios, el ideal de la humanidad redimida. La redención ha sido totalmente victoriosa solamente en ella, porque sólo en ella pudo ejercer todo su poder la sangre del Salvador. Ella es la obra maestra del Redentor, el triunfo supremo de Cristo sobre las fuerzas del mal. Ella es nuestro triunfo también, porque la Virgen victoriosa, Madre de Dios, es también Madre de los hombres.

[61] Cf. E. Druwé, *Position et structure du traité marial*: Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 2 (1936) 30.

[62] Litt. apost. *Inter sodalicia*: AAS 10 (1918) 182.

PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA MARIOLOGIA

POR CYRIL VOLLERT, S. I., S. T. D.

Si la mariología es parte de la ciencia de la teología, debe poseer un rasgo que es característico de toda ciencia. Debe organizar todos los datos de su objeto material según un principio de orden. Dicho en otras palabras, debe apoyarse en un principio fundamental que sea la base inconmovible de toda la mariología, asegurando la unidad y la cohesión de todos sus elementos. Además, si la mariología no es simplemente un apéndice a alguna rama de la teología, sino que es una disciplina teológica distinta por derecho propio, debe tener su propio principio fundamental que la distinga formalmente de las otras partes de la teología y que sea fuente de la unidad y promueva la organización de todas las verdades cognoscibles acerca de la Madre de Dios.

Aun cuando los teólogos concuerdan en que la mariología es teología científica, disienten, sin embargo, cuando se trata de la cuestión de su principio fundamental. El choque de opiniones pone de relieve un problema que conviene examinar. ¿Cuál es el principio básico de la mariología? Antes que podamos contestar a esta pregunta debemos hacernos otra. ¿Cuál es la naturaleza de un principio primario en teología?

I. NATURALEZA DEL PRINCIPIO TEOLOGICO

El principio primario de una ciencia está gobernado por la naturaleza de la ciencia; según las ciencias varíen, sus principios deben variar. La sagrada teología es una ciencia única en su especie; es la única que entre todas las ciencias recibe sus principios de una ciencia más alta que está más allá de los recursos naturales del entendimiento. Los principios de la teol ía solamente pueden conocerse por medio de la divina revelación.

Dios, Ser infinito, se conoce a sí mismo intuitivamente y conoce todos los demás seres en sí mismo y como participa-

miento que Dios tiene de sí mismo y de todos los seres se comunica a los hombres de una manera perfecta en la visión beatífica, y de una manera imperfecta por la fe sobrenatural. Pero la fe suspira y se afana por un conocimiento que sea menos imperfecto.

Esta tendencia hacia un mejor entendimiento de las verdades reveladas se opera a través de la actividad del creyente, respondiendo a la iniciativa de Dios; el creyente une su actividad al don de fe que ha recibido. Así nace una nueva especie de conocimiento que empieza en la fe y emprende una elaboción del contenido de la misma. La actividad es racional y discursiva y se desarrolla sobre todas la leyes procedimientos y facultades de la razón. Una total contemplación intelectual de las enseñanzas de la fe es la teología, y como es iluminada y desarrollada en la razón humana, toma la forma y obedece a las exigencias de todo conocimiento humano; dos de estas exigencias imperan especialmente en la teología: la necesidad de un orden y la necesidad de unidad entre los objetos del conocimiento.

Dios Nuestro Señor ha hecho todas las cosas con orden. Este orden, consecuencia del conocimiento creador de Dios pasa de Dios a todas sus obras y también a su Verbo, que nos comunica algún grado de su conocimiento. Puesto que la razón no puede renunciar a su necesidad de orden, tiene que descubrir el orden entre los objetos de un nuevo conocimiento inaugurado por la fe. Las verdades que nos han sido dadas para nuestra salvación deben organizarse, formando un cuerpo de conocimientos ordenados, en el cual lo que es primero en el orden de la comprensión se considera como base para todo lo demás, de manera que reproduzcamos el orden de la sabiduría creadora de Dios.

La segunda exigencia, compartida de manera semejante por la fe y la razón, es la necesidad de unidad entre los objetos de conocimiento. La razón busca unidad entre el conocimiento que obtiene de la observación y la demostración y las nuevas verdades que recibe de la fe. La enseñanza de la revelación se desenvuelve y se ilumina por todos los métodos a disposición de la razón humana y tiende a tomar una forma racional, discursiva y científica que es la teología.

La actividad más importante de la razón en este dominio es la de organizar los misterios revelados, formando un cuerpo coherente de doctrina: porque los misteri[illegible]

ralmente cognoscibles. La teología recibe su misma vida de la contemplación de tales conexiones y relaciones.

Entre estos misterios, algunos han sido revelados directamente y por su importancia misma, es decir, por la eminente importancia de su contenido: son los artículos de fe, a la vez principios de teología. Otros han sido revelados en función de los misterios principales a los cuales iluminan y realzan. Las verdades que constituyen el objeto primario de la fe se resumen en un doble misterio o economía: el misterio necesario del fin último, que comprende todo lo que contemplan los bienaventurados en la visión beatífica, y el misterio gratuito de los medios por los cuales es la humanidad rescatada para la vida eterna [1].

En la obra de la penetración intelectual de la organización de los misterios revelados, continuada por el estudio de las analogías que el conocimiento natural proporciona y por la contemplación de las relaciones entre unos y otros misterios y entre éstos y el último fin del hombre, el razonamiento puede tomar formas diferentes, que pueden reducirse a tres tipos: explicación de la verdad revelada, *rationes convenientiae* o percepciones de adecuación, y razonamiento deductivo teológico [2]. Sin embargo, no es lo más importante el deducir nuevas conclusiones teológicas, sino más bien el explicar las realidades de la fe, obtener una visión más profunda de ellas, discernir las relaciones jerárquicas y entenderlas en su función propia dentro del conjunto de la revelación. Se buscan las conclusiones no por sí mismas, sino para ayudarnos a una más perfecta inteligencia de las verdades de nuestra fe, cuya riqueza y poder ponen de relieve. Toda la actividad se dirige a la meta, señalada claramente por el concilio Vaticano I: que la razón, iluminada por la fe, pueda por el don de Dios adquirir un fecundo entendimiento de los misterios revelados [3].

Si el teólogo ha de llevar a cabo su tarea, debe descubrir un principio general que domine el conjunto de la teología o alguna de sus partes, como la mariología, y que permita la organización. La inteligencia busca la unidad; la tarea propia de la teología y su trabajo predilecto es reducir lo múltiple a la unidad de manera que todos los factores de la ciencia queden abarcados. No es la revelación una acumulación de ver-

[1] Cf. Santo Tomás, *S. Th.* 2-2 q.1 a.6 ad 1; a. 8; q.2 a.5.7; *Compendium theologiae* 1 c.2.

[2] Cf. M. J. Congar, O. P., *Théologie:* DTC 15,154-456. Según R. Garrigou-Lagrange, *Thomisme:* DTC 15,849-851, Santo Tomás, y con él la mayoría de los teólogos, cualesquiera que sean sus teorías sobre la naturaleza de la

dades dispares, sino la comunicación de Dios al hombre del Verbo que nos salvará. Un atento estudio de cada verdad revelada nos capacitará para entender más claramente la unidad interna del gran misterio. Tal investigación requiere un principio básico que regule la estructura de esta ciencia.

En general, un principio es una verdad primaria con la cual las otras verdades se conectan lógicamente en relación de subordinación y dependencia. El principio de la ciencia no es una fórmula amplia que incluya todas las verdades que la integran, un camafeo que condense toda la ciencia en miniatura, sino una verdad situada en el punto de partida. La verdad inicial que busca el teólogo es un principio de inteligibilidad, que derramará su luz sobre todas las enseñanzas presentadas por la tradición y que nos facultará para apreciar su unidad básica. El pensamiento teológico no procede exclusivamente de lo simple a lo múltiple; también se esfuerza en reunir muchas vistas parciales y reducirlas a la unidad original del conocimiento de Dios. No se pierde el movimiento sobre el horizonte, sino que cada uno de los descubrimientos vuelve enriquecido hacia el centro [4].

Para que una verdad sirva de principio primario o fundamental de un tratado de teología, debe cumplir ciertas condiciones; debe ser revelada, porque, en la teología, los principios son los artículos de la fe. Puesto que es revelada, es absolutamente cierta, como debe serlo el principio de cualquier ciencia, y, por tanto, debe impartir su propia firmeza y consistencia a todos los elementos de la ciencia. Además, debe ser teológicamente rica y fecunda, permitiendo la deducción de conclusiones teológicas y el ordenamiento de todos los factores de la ciencia en una organización lógica. Como denota el vocablo mismo, el principio debe tener una prioridad ontológica y también lógica; debe ser una realidad primaria suprema que exprese el orden básico del conocimiento de Dios y de sus planes sobre el universo. Por fin, el principio debe ser uno; si se destacan varios principios, uno deberá ser principio de otro, que será, por tanto, subordinado y, al serlo, no podrá ser primario, o serán coordinados e independientes, y habrá entonces distintas ciencias correspondientes a los principios independientes.

El problema de un principio primario en un tratado de teología no se puede decidir *a priori*, de acuerdo con las exigencias de un sistema preconcebido, sino que debe resolverse

a posteriori, después de minucioso examen de los datos revelados tal como nos lo entrega el magisterio con sus interpretaciones y directivas. No es la tarea investigar lo que Dios ha ordenado; una vez que poseamos los hechos, podremos tratar de descubrir las armonías del plan divino y conocer lo que es primario y lo que es subsiguiente. ¿Quiénes somos nosotros para dictar las acciones de Dios con nuestros silogismos? El teólogo debe, es verdad, emplear silogismos; es indispensable como instrumento de inteligencia el silogismo ilativo para deducir conclusiones, pero lo es más el silogismo explicativo. La fe es el principio de esta ciencia. Más aún, la fe es sólo un principio próximo, porque el último principio es el entendimiento de Dios, que imprime su sello a la teología [5].

Este es un problema básico en mariología. El principio primario domina toda la estructura de la mariología, le da consistencia, confiere orden a sus distintas secciones y activa la organización unificada de todo el tratado [6]. Sin él, la mariología no puede ser una ciencia verdadera, sino solamente una serie de cuestiones o tesis que se suceden sin cohesión lógica.

El principio primario no puede establecerse con independencia de la revelación. Hay pocos tratados tan condicionados por sus fuentes como la mariología. Lo que sabemos de María no es lo que nos pueda parecer más adecuado para ella, sino lo que Dios, en su sabiduría, ha ordenado y nos ha dado a conocer. Es verdad que la revelación no nos entrega directamente el principio, y perderíamos el tiempo si nos pusiéramos a examinar las Escrituras y los Santos Padres en busca de la solución de un problema formulado por teólogos modernos. Pero las fuentes especifican los diferentes oficios y funciones de la Santísima Virgen, indicando también el orden y subordinación que entre ellos existe. Dios le ha asignado una actividad determinada en la economía de la salvación y la ha enriquecido espléndidamente con todas las gracias y aptitudes necesarias para cumplirla.

El objeto material de la mariología está compuesto del conjunto de gracias, oficios y privilegios de que María fue investida. El principio supremo que tiene que iluminar y explicar todos estos elementos, impartiendo así la unidad y consistenci[a] que eleve a la mariología al plano científico, debe expresar la misión primaria y fundamental de María en el mundo, su

[5] Cf. SANTO TOMÁS, *In Boetium de Trinitate* q.2 a.2 ad 7: «Huius scientiae [illegible] primum est intellectus divinus [illegible] *S. Th.* 1

esencia y la exacta razón de su existencia, así como el lugar preciso que ocupa en el programa de la Providencia divina. La mariología trata de muchos hechos ordenados por Dios libremente y que requieren la libre cooperación de María. Por consiguiente, el plan de Dios realizado en estos hechos debe ser estudiado examinando la revelación. Para descubrir este plan, es necesario descubrir la verdad suprema que organiza la cadena de acontecimientos, unifica sus eslabones y los ordena sistemáticamente. Cuando la inteligencia conoce el orden que ocupan todos los hechos en la mente de Dios, se satisface; ha logrado la ciencia, *cognitio rei in causis.*

No obstante, habiendo hallado el principio primario, no podemos por él solo deducir todo lo que es cognoscible acerca de María en forma de conclusiones que puedan ya prescindir de las fuentes. La tendencia de la teología es sondear las profundidades de la revelación con la esperanza de descubrir un oculto axioma del cual puedan derivarse, por procedimientos estrictamente racionales, todas las verdades acerca de la Santísima Virgen, como si los dogmas, tales como la Inmaculada Concepción y la Asunción, tuvieran que demostrarse por pura lógica; en este caso bastarían unos pocos silogismos bien construidos para producir una cadena de proposiciones primorosamente formuladas. Cuando un concepto clave no produce el resultado apetecido, los teólogos interesados presentan un segundo concepto suplementario; por ejemplo, la divina maternidad con la idea de la corredención; entonces rodean a estos dos conceptos básicos de unas cuantas normas subsidiarias que dirigirán el proceso de deducción, tales como principios de adecuación, trascendencia, eminencia y demás. Después de reducir dos o tres textos de Sagrada Escritura a la forma de teoremas geométricos, proceden trabajosamente a deducir una serie sin fin de conclusiones mariológicas. Si este método se llevara al último extremo, llegaría a prescindirse de toda ulterior investigación de la Escritura y la tradición, e incluso de las declaraciones del magisterio.

Quizá ningún mariólogo vaya tan lejos. Ciertamente ningún teólogo sería tan irreflexivo que pensara poder deducir todo el tratado del Verbo encarnado del prólogo del evangelio de San Juan o inferir todas las implicaciones del pecado original de unos pocos versículos de la epístola a los Romanos. Es parecida la situación en la mariología; lo que Dios Nuestro Señor nos ha dicho de su Madre es demasiado maravilloso para que

que metafísica piadosa y la mariología es algo más que lógica devota.

El mariólogo debe recoger cuidadosamente todos los datos que la revelación le da de la Santísima Virgen; debe investigar las Escrituras, los Santos Padres y la Tradición bajo la constante dirección del magisterio. Afinando su inteligencia de acuerdo con la mente de la Iglesia, podrá entonces contemplar los ricos tesoros que se extienden ante sus ojos. Descubrirá gradualmente el orden entre los hechos; comenzará a percibir algo del designio eterno de Dios y discernirá una gran verdad que ilumine todo el resto, un principio supremo de claridad y armonía, una clave de todos los hechos y acontecimientos que son ya revelados, ya producto de un raciocinio discursivo: son ganancias que se añaden al acervo primitivo que ambos iluminan y reflejan.

Las exageraciones sobre la eficacia del método deductivo en la mariología parecen ser la consecuencia de un concepto defectuoso de la teología. Algunos autores comparan la mariología con la teodicea, y buscan un principio que sea equivalente al *esse subsistens*, del cual pudieran derivar toda su ciencia por métodos rigurosamente racionales. Sería posible este procedimiento en teología natural, porque los atributos de Dios son propiedades esenciales que fluyen necesariamente de una fuente principal: el *esse* divino necesario; pero la mariología, por naturaleza, es diferente de toda ciencia metafísica que pueda desarrollarse con sola la razón. La metafísica se ocupa de consecuencias necesarias; gran parte de la teología, especialmente lo que se refiere a la economía de la salvación, discurre sobre consecuencias libres. En verdad, todas las verdades de la mariología son necesarias; no, sin embargo, por necesidad metafísica antecedente, sino por la necesidad que se desprende de la libre voluntad de Dios, que en su sabiduría ha dispuesto las cosas según esa voluntad, aunque pudiera haberlas organizado de otra manera. Solamente podemos conocer lo que Dios ha dispuesto libremente si El nos lo comunica; cada paso de nuestra ciencia tiene que ir iluminado por sus revelaciones.

La mariología es una disciplina teológica que está todavía en formación; es necesario para su progreso que cada propuesta elaborada sea sometida a un sano proceso crítico. Y esto es particularmente cierto de su principi fundamental, que es la clave del misterio de María.

II. CUAL ES EL PRINCIPIO FUNDAMENTAL DE LA MARIOLOGIA

Los teólogos están muy lejos de convenir en esta cuestión, y sus principales diferencias no son simples rebuscamientos verbales. Se observan tres tendencias en esta disputa: algunos mariólogos proponen un principio simple; otros, un solo principio compuesto, y otros sostienen que es imposible que toda la mariología descanse sobre un principio y abogan por que haya dos. Se explica la divergencia de opiniones por la razón principal de que los autores difieren en cuanto al concepto que tienen de la función ejercida por un principio primario en el tratado teológico.

Aquellos teólogos que equiparan la teología a la teodicea buscan en la mariología un principio supremo comparable al *ipsum esse* o aseidad, un principio del cual, a fuerza de rigurosa lógica, se puedan deducir todas las conclusiones. Si la maternidad divina no reúne estas exigencias, se vuelven entonces a la asociación a Cristo. Si ninguno de los dos principios es tal que todos los privilegios y funciones de María se eslabonen con ellos con necesidad metafísica, se intenta entonces combinar estas ideas en una síntesis o, juzgando que las ideas clave son distintas e irreductibles, defienden que toda la ciencia mariológica se apoya en dos principios independientes, a manera de dos columnas gigantescas [7].

Por otra parte, los autores que caen en la cuenta de que toda la revelación y, por ende, toda la teología se refiere al doble misterio de Dios, es decir, al misterio necesario de la vida trinitaria de Dios y al misterio gratuito de nuestra salvación por la encarnación redentora, y que, a la vez, observan que todos los otros artículos de la fe no son sino aplicaciones o explicaciones de estos dos artículos esenciales [8], colocan a la mariología en el segundo, es decir, en el misterio gratuito. Por tanto, buscan no una conexión metafísicamente necesaria entre el principio primario de mariología y sus conclusiones, sino la necesidad que se desprende de los libres decretos de Dios sobre la posición de María en la economía de la redención, que incluyen la libre cooperación de María, en cuanto era eternamente conocida y deseada por Dios. La mariología, como el resto de la teología, es una ciencia subordinada a la ciencia de Dios, y su propia necesidad es la necesidad de la ciencia

divina [9]. Según esto, la meta del teólogo no es discurrir a la manera del geómetra o el filósofo, sino descubrir, basándose en los datos revelados, el orden que existe en el plan libremente ideado por Dios. Rechazará de plano cualquier sugerencia de varios principios supremos e independientes como base de la mariología, y encontrará en una sola verdad básica de la revelación el principio de inteligibilidad, unidad, claridad y cohesión que importa a la mariología.

No es necesario repetir una clasificación completa de todas las opiniones; generalmente los mariólogos se contentan con aceptar la lista de G. M. Roschini [10]. Expondremos las principales proposiciones de mariólogos contemporáneos, incluyendo algunos que fueron omitidos por Roschini o que se han añadido después de su último libro.

A) Opiniones y críticas

1. La maternidad divina

La maternidad divina de la Santísima Virgen es considerada, bajo varios aspectos, como el principio primario de su ciencia por la mayoría de los mariólogos. El abad Blondiau presentaba muy hábilmente su punto de vista en 1921: en la base del edificio de la mariología, como verdadera piedra angular sobre la cual se apoya, mientras queda asegurada su cohesión y solidez, se encuentra esta verdad claramente contenida en la Escritura, afirmada por la Tradición y definida en Efeso: María es Madre de Dios. Todo el cristianismo descansa sobre este cimiento. ¿Podríamos desear a la mariología una base más sólida que aquella en la cual todo el cristianismo se apoya lógicamente? A esta primera verdad se añade otra, también contenida en la revelación: María es la nueva Eva, la Madre de los hombres, asociada al nuevo Adán, Cristo, en el orden de la reparación, así como Eva estuvo asociada a Adán en el desorden de la caída. La mariología entera fluye de estas dos verdades; sus aseveraciones son corolarios que se deducen de ellas y todos sus problemas están relacionados con lo que aquéllas contienen implícitamente. Sin embargo, la divina maternidad es la fuente de relación de la nueva Eva, ya que la

[9] Esta es la necesidad, adecuada a toda teología que depende del principio supremo del libre misterio de la salvación. Así Santo Tomás enseña que la resurrección de Cristo es necesariamente la causa de nuestra resurrección; sin embargo, en caso de que el Verbo nunca se hubiera encarnado, Dios podría haber ordenado nuestra resurrección de cualquier otro modo, si así hubiera querido. (*In primam epistolam ad Corinthios* c.15 lect.2.

maternidad espiritual de María, comprendida en su título de nueva Eva, depende de su maternidad física [11].

El aspecto de la maternidad divina considerado concretamente, que incluye la exposición de Blondiau, fue insistentemente repetido por J. M. Bover. Este expone que, supuesto que la razón primordial para la existencia de María es la maternidad, la idea germinal que origina las verdades mariológicas es el hecho de ser ella Madre del Redentor. Con todo, si ha de servir de principio fundamental, debe considerarse la maternidad divina no en un sentido abstracto, sino en el sentido concreto e histórico que muestran la Escritura y la Tradición. Así entendida, la divina maternidad contiene otro elemento: el principio de asociación a la obra redentora de Cristo; este principio de asociación reviste a la maternidad divina de su significado histórico y concreto y la convierte en el axioma completo de toda la mariología [12].

Hay también otros autores que se solidarizan con esta insistencia de Bover sobre el sentido concreto e histórico de la maternidad divina; entre ellos J. A. de Aldama se esfuerza por esclarecer la relación entre la maternidad de María respecto a Cristo y su maternidad respecto a los hombres. En el orden presente, la maternidad divina implica esencialmente la maternidad espiritual. El principio supremo de mariología es la maternidad divina o, si se prefiere otra fórmula, es el hecho de la maternidad de María para con el Redentor. La Santísima Virgen fue escogida para ser Madre del Redentor; su maternidad, como decretada por Dios, debe entenderse concreta e históricamente en relación con el mismo Redentor. De aquí que su elección a esta eminente dignidad comprende: *a)* su elección como Madre de Dios, pues el Redentor es Dios; *b)* su elección a una unión maternal con el Redentor como tal; luego la Madre de Dios debe ser asociada al Redentor maternalmente para la obra de la redención; *c)* su elección a la maternidad espiritual de los hombres, pues la redención es una nueva comunicación de vida divina, que resulta del hecho de que los hombres, incorporados a Cristo como verdaderos miembros, reciben de Dios la filiación adoptiva que fluye de la filiación natural de Cristo. De este modo, el oficio maternal de María, por el cual se ha dado una naturaleza humana al Hijo de Dios, implica nuestra incorporación a Cristo. Luego Ma-

[11] L. Blondiau, *Les fondements théologiques de la mariologie*, en *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles, 8-11 septembre 1921* vol.1 (Bruxelles 1921) p.122-125.

[12] J. M. B...

ría, que fue hecha Madre de Dios para nuestra redención, es por el mismo hecho Madre del Cristo total, de la cabeza y de los miembros [13].

Así condensado, no resulta del todo claro el razonamiento. Otros autores lo han aclarado más. Elías de la Dolorosa afirma que todos los principios secundarios y las conclusiones de la mariología pueden reducirse a la maternidad divina, considerada plena y adecuadamente, en especial si el *terminus ad quem* se reconoce como el aspecto principal. Desde este punto de vista, María, considerada física y fisiológicamente, es Madre de Jesús-Hombre, mientras que, considerada teológicamente, es Madre de Jesús-Dios, y considerada moralmente es Madre de Jesús-Redentor. La maternidad moral podría llamarse soteriología, pues va totalmente dirigida a la salvación de la humanidad, y en su concepto integral abraza a Cristo Redentor y a la vez a los hombres redimidos, que por su solidaridad forman el Cuerpo místico en unión de Cristo, su cabeza. El punto de contacto entre María y Jesús como Dios y Jesús como Redentor es la maternidad física; mas la maternidad adecuada incluye las tres modalidades [14].

M. R. Gagnebet sostiene la necesidad de un solo principio primario de mariología; recuerda que, cuando Santo Tomás desarrolla su doctrina sobre el Verbo encarnado, emplea el único principio de la encarnación redentora. En esta fórmula de cualificación añade no un principio nuevo, sino una determinación necesaria para expresar la forma concreta según la cual el misterio de la unión hipostática se realiza. A lo largo del tratado de la encarnación, ya se trate de perfecciones, de defectos co-asumidos, de consecuencias de la unión hipostática o de misterios de la vida de Cristo, el principio es siempre este concepto integral de la encarnación redentora. Del mismo modo, si se considera la maternidad divina en su concepto integral de maternidad del Verbo encarnado redentor, se descubre que es éste el único primer principio de la mariología, al cual se une en función de consecuencias la asociación de María a la obra de la redención. La Madre ama a su Hijo con un amor que la gracia ha elevado y adaptado a la personalidad divina de su Hijo, a fin de prepararla a ella para su oficio en la obra sobrenatural de la redención. Este amor le hace experimentar en su corazón todas las alegrías y penas del Hijo y las asocia inseparablemente a todas las acciones de su vida, y más

[illegible] S. I., [illegible] Summa 2.ª ed.

que nada la capacita para compartir el acto cumbre hacia el cual tendían todos y cada uno de sus deseos y esfuerzos. Esta unión íntima de María con Cristo la constituye en íntima socia del Redentor [15].

M. M. Philipon delinea un paralelismo semejante entre la encarnación redentora, como principio de la cristología, y la maternidad divina corredentora, como principio de la mariología; en ambos casos, el principio no es más que uno. Santo Tomás, a lo largo de su cristología, apoya sus razonamientos en los principios de la unión hipostática y de la gracia capital. Pero, si observamos atentamente, veremos que el segundo fluye del primero a la manera de una propiedad; sólo el primero es principio fundamental. Todas las conclusiones de la cristología, incluso aquellas que se derivan de la gracia capital de Cristo, se resuelven, en último término, a la luz de la unión hipostática, que es esencialmente redentora según el plan actual de la Providencia, y Santo Tomás expresamente añade el segundo principio al primero en la *Summa* (3 q.7 a.13). La misma situación se observa en la mariología: la maternidad divina es el principio básico, pero a él deben añadirse otros principios secundarios para deducir las conclusiones mariológicas [16].

En un estudio reciente, J. Lebon resume una formulación del principio primario que hizo en obras anteriores. Si admitimos que la Santísima Virgen, por voluntad de Dios, es digna Madre del Redentor como tal, la mariología se esclarece, se ordena y se unifica perfectamente; todas sus proposiciones encuentran un centro donde converger y desde donde irradiar para presentar inteligiblemente la ejecución, la culminación y los resultados del plan divino.

Así expuesta la fórmula, se juzga no como una premisa de la cual se deducen conclusiones, sino como un principio de inteligibilidad, a la luz del cual podemos entender la extraordinaria predestinación de María, su concepción inmaculada, su santidad perfecta, su perpetua virginidad y su asunción a los cielos. Entenderemos también su misión corredentora, que se realizó en unión y subordinación a Jesús, ya que su maternidad le confería derechos verdaderos sobre la vida humana de su Hijo, a cuyos derechos ella renunció voluntariamente para ofrecerlo en sacrificio por la salvación de la humanidad. Podremos, finalmente, comprender que, a consecuencia de su mé-

rito redentor, María está asociada para siempre al Redentor en la distribución de las gracias de salvación [17].

Hay muchos otros teólogos contemporáneos que defienden que la maternidad divina es el principio básico de la mariología [18]. Sin embargo, esta opinión, tal como la exponen algunos de sus defensores, presenta ciertas dificultades, y contra ella se han levantado algunas objeciones.

Se apela a la autoridad para mudar el principio de la maternidad divina. Las primeras especulaciones en el campo de la mariología giraron alrededor del paralelismo Eva-María. Como Adán es el principio de la vida natural del hombre, incluso de Cristo, así Cristo es el principio sobrenatural de la vida de todos los hombres, incluyendo a Adán. La misma ley de paralelismo nos invita a considerar bajo qué título apareció Eva junto a Adán: no era su madre, sino su compañera y auxiliar. En razón de esta analogía deberíamos concluir que María fue primeramente predestinada como socia; debía ser la auxiliar de Cristo, una auxiliar semejante a El. Es ésta la razón que explica su existencia [19].

Es más, la maternidad divina no parece proporcionar normas que nos permitan decidir qué gracias y privilegios exige la dignidad de la Madre de Dios. ¿Decimos simplemente que un privilegio determinado nos parece conveniente para la Madre de Dios y que otro no le conviene? [20]. En verdad, aunque miráramos a la maternidad divina en el plano concreto e histórico en que ha sido realizada, de tal modo que tanto la maternidad divina de María como su asociación al Redentor se reconozca en ella, las dos ideas son formalmente distintas y no integran un principio único que pudiera ser el fundamento de la mariología [21]. La maternidad divina como tal no comprende la participación de María en la obra de la redención, porque no hay conexión intrínseca entre aquélla y la participación en esta obra [22]. Por lo tanto, debe considerarse concretamente como corredentora. Pero entonces el principio se con-

[17] J. Lebon, *L'élaboration d'un traité théologique de mariologie est-elle possible?*, en *Journées Sacerdotales Mariales* (Dinant 1952) p.15.

[18] Por ejemplo, F. M. Braun, O. P., *La Mère des fidèles* (París 1953) p.99.115.181; E. M. Burke, C. S. P., *The Beginnings of a Scientific Mariology*: Marian Studies 1 (1950) 121; H. Lennerz, S. I., *Maria-Ecclesia*: Gregorianum 35 (1954) 93; M. Llamera, O. P., *La maternidad espiritual de María*: Estudios Marianos 3 (1944) 162; H. Rondet, S. I., *Introduction a l'étude de la théologie mariale* (París 1950) p.11.

[19] J. Fr. Bonnefoy, O. F. M., *La primauté absolue et universelle de N. S. Jésus-Christ et de la très-sainte Vierge*: Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 4 (1939) 90.

[20] E. Druwé, S. I., *Position et structure du traité marial*: Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 2 (1936) 22.

vierte en compuesto o complejo y equivale a un doble principio, y ya no podemos hablar de un solo principio primario [23]. Prescindiendo de esta complicación, el principio de la maternidad del Redentor no es suficiente para contener en germen su misión total. Indica su asociación inicial a la obra de la salvación, puesto que ella dio a luz al Redentor, pero no expresa la continuación de tal asociación en la plenitud de la redención y de la distribución de todas las gracias [24]. El principio formulado de esta manera sugiere, a lo más, que María cooperó con el Redentor *de facto*, pero no se da la razón y falta la explicación de por qué fue María asociada a la obra de Cristo [25].

La principal objeción contra este considerar a la maternidad divina como principio primario de la mariología parece encontrarse en el hecho de que no sea aquélla origen de conclusiones necesarias. Según Bonnefoy, la maternidad, incluso la de María, pertenece al orden natural; por lo tanto, no exige gracia, ya que lo que es natural no puede exigir ni merecer gracia [26]. L. P. Everett concede que María tenga derecho al estado de gracia en el momento de la encarnación, y también el derecho a no perderlo; pero añade que no puede encontrarse un punto de contacto necesario entre su maternidad divina y sus otras prerrogativas: la concepción inmaculada, la virginidad perpetua y el oficio de Corredentora no eran necesarios [27], sino simplemente convenientes. Ya que no pueden deducirse todas las condiciones mariológicas, tales como la idea de la nueva Eva, de la maternidad divina, y ya que otras conclusiones son solamente convenientes, pero no necesarias, no puede aquélla ser principio supremo [28]. La doctrina de la maternidad divina no es lo suficientemente rica para que abarque todas las perfecciones y prerrogativas de María, de modo que puedan derivarse de ella como conclusiones lógicas, necesarias y definitivas. Luego la maternidad divina no puede ser el fundamento de la mariología [29].

Es clarísima la actitud de los teólogos que presentan tales objeciones: van en busca de un axioma que contenga en germen toda la mariología; de un principio del cual puedan deducirse, con la necesidad metafísica de una demostración ri-

[23] ROSCHINI, *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.1 (Roma 1953) p.112.
[24] ROSCHINI, l.c.; *Compendium Mariologiae* p.8; CONNELL, l.c.
[25] J. BITTREMIEUX, en Ephemerides Theologicae Lovanienses 12 (1935) 608.
[26] A.c., p.93.
[27] L. P. EVERETT, C. SS. R., *The Nexus Between Mary's Co-redemptive Role and her Other Prerogatives*: Marian Studies 2 (1951) 140-17[illegible]

gurosamente lógica, todas las conclusiones de la ciencia; su método es semejante al de aquel filósofo que quisiera deducir toda la teología natural del *ipsum esse* de Dios.

2. La misión de la corredención

Muy bien trabadas van las razones que proponen aquellos teólogos partidarios de la opinión de que el principio básico de la mariología es la misión corredentora y la función de nueva Eva de María. S. Alameda, entre ellos, estudia a los Santos Padres para iluminar el problema [30]. Reconoce que los Padres no hablan explícitamente de un principio primario del modo como hablan sobre esta cuestión los teólogos más modernos; pero sostiene que aquéllos son suficientemente explícitos en sus discusiones acerca de las relaciones entre los diversos oficios de la Santísima Virgen.

Entresacando textos de San Justino, San Ireneo, Tertuliano, San Efrén y algunos otros escritores eclesiásticos hasta San Bernardo, y sometiéndolos a un minucioso examen, llega Alameda a la convicción de que poseemos testimonios suficientes para demostrar que la misión corredentora de María es la idea fundamental de la mariología: la Santísima Virgen intervino en nuestra redención del mismo modo que Eva intervino en nuestra ruina [31].

Así expresado, este principio no es idéntico al principio de la asociación general de María a Cristo. Alameda no niega el hecho de tal asociación; solamente se opone a los errores e inexactitudes sobre el asunto. La razón principal que opone a que la asociación universal de María a todos los misterios y obras de Cristo sea considerada como principio primario, es que no haya sido revelada. Parece originarse esta opinión en un deseo de crear un sistema fácil de mariología, el sistema de aplicar a la Santísima Virgen toda la soteriología cristológica con algunas atenuaciones. Cuanto hizo Cristo, María lo hizo también, aunque recibiendo de El la gracia; las gracias que Cristo poseyó, las poseyó María, aunque en grado menos eminente. El sistema es fácil, pero peligroso, pues debemos recordar que María es la *ancilla Domini*, muy inferior a Cristo [32].

Más correctamente expresado, el principio que se deriva de los Santos Padres es el oficio de co-reparadora en la Santísima Virgen, el cual, en lenguaje eclesiástico, encuentra adecuada expresión en la fórmula «María, segunda Eva». Es ver-

S. ALAMEDA, O. S. B., *El primer principio mariológico según los Padres:*

dadero este principio, y los Padres, ya desde los tiempos apostólicos, lo han empleado para afirmar que María intervino en la obra de reparación, así como Eva intervino en nuestra caída. Es también firmísimo, puesto que ha sido formalmente revelado, como insinúan los Santos Padres cuando comentan el Protoevangelio. Además, es supremo, porque expresa la idea dominante en el plan de Dios, el fin hacia el cual todas las gracias, oficios y privilegios de María van ordenados. A consecuencia de este oficio de segunda Eva, María fue hecha Madre del Salvador. Y siguen otras consecuencias, entre ellas la virginidad de María, pues sólo como virgen consagrada con voto de virginidad pudo merecer ser escogida para Madre del Salvador; su santidad, que la capacitó para derrotar a la serpiente, y su inmunidad de todo pecado, tanto original como personal; el título de Madre de los hombres, el oficio de Mediadora universal de las gracias, la asunción, la realeza y el culto de hiperdulía que se le debe, todo en María son consecuencias de su misión corredentora.

Por fin, el principio de la corredención de la Santísima Virgen expresa una sola idea, un hecho único: el de su intervención en la obra de nuestra reparación. Es, al mismo tiempo, tan fecundo que él solo contiene todas las verdades mariológicas, teniendo, además, la ventaja de ser una fórmula consagrada por los Santos Padres y por toda la Iglesia desde los albores del cristianismo [33]. Según esto, opina Alameda que la misión corredentora debería considerarse como principio primario de la mariología, ya que garantiza la unidad y la consistencia de esta ciencia tanto o más que los principios propuestos por los teólogos modernos.

Es tal vez L. P. Everett el más hábil expositor de esta opinión [34]; reconoce que la revelación no enseña ningún principio fundamental simple de mariología, puesto que los Evangelios nos muestran a la Santísima Virgen cumpliendo el oficio de Madre de Dios y el de Corredentora, mientras que los Santos Padres no tratan la cuestión explícitamente. Sin embargo, añade que, al desarrollar la ciencia mariológica, los teólogos tienen derecho a destacar un principio básico, simple, que preste orden científico y cohesión a su disciplina [35].

María fue elegida para desempeñar un doble oficio: ser Madre del Salvador y cooperar con su Hijo a la obra de la salvación. ¿Cuál de estos dos oficios es más básico? De la recta

[33] Ibid. p.183s.

[34] L. P. Everett, C. SS. R., *The Nexus between* [illegible]

respuesta a esta pregunta se desprenderá el principio fundamental. En verdad puede llamarse principio a la maternidad divina, pero el nexo entre este principio y la mayoría de las prerrogativas corporales y espirituales de María es sólo un nexo de conveniencia [36]. El examen de otras alternativas nos llevaría a percibir conexiones absolutamente necesarias. Puesto que Dios escogió a María para ser Corredentora del género humano, debía investirla de las prerrogativas que tal misión exigía. Supuesto que su victoria sobre Satanás debía ser completa, debía ser concebida inmaculada y verse libre de la más leve mancha de pecado personal. Además, como asociada a Cristo Mediador en la obra de la redención, debía ser preservada de las consecuencias del pecado y, por ende, sojuzgar a la concupiscencia y a la muerte, mostrándose estas victorias, respectivamente, en su maternidad virginal y en su anticipada resurrección. Finalmente, en razón de su asociación a Cristo en la adquisición de la gracia, mereció el riguroso derecho al título de Reina de los hombres y Dispensadora de todas las gracias [37].

La misión de Corredentora debiera ser aceptada como principio fundamental de la mariología sobre la base de esta conexión de causa necesaria entre la corredención y las demás prerrogativas. Si priváramos a María de alguna de sus singulares prerrogativas, dejaría de ser Corredentora del linaje humano; pues aun cuando sea la maternidad divina la razón de poseer María tan excelentes prerrogativas, sin embargo, la causa de tales prerrogativas no es la divina maternidad, sino la corredención [38].

Asegura J. Thomas, en un ensayo sobre la estructura de la mariología, que el estudio de la predestinación de María lleva a descubrir el verdadero principio que debería suplantar al principio que ordinariamente se propone (el de la maternidad divina, entendido en el sentido de que María es Madre de Dios Redentor en cuanto tal), y considera más esencial que la maternidad divina el principio de la unión necesaria de la Santísima Virgen a Cristo Mediador [39].

La asociación mediadora de María a Cristo, su *consortium mediativum*, es el principio que da unidad al tratado. Ella es la Comediadora con Cristo, porque es la Madre del Mediador en cuanto tal; ella es la socia de Cristo en todo cuanto El es y

[38] Ibid. p.142.
Ibid. p. [illegible]

hace, porque Dios así lo ha querido. Así como el hombre Jesucristo es el Mediador entre Dios y los hombres, así ella es la Mediadora junto al Mediador. Este es el principio determinante de toda la estructura interna de la mariología, la causa eficiente de su unidad y la norma de su progreso [40].

Pese a la evidencia patrística aducida por el P. Alameda y a la argumentación desarrollada por el P. Everett, la teoría que afirma encontrar el principio básico de la mariología en la doctrina de María, nueva Eva, asociada al nuevo Adán en la redención del mundo, no ha encontrado mucho eco entre los teólogos: J. Bittremieux la rechaza, basándose en que la Tradición, al considerar a la maternidad divina como el fundamento de la mariología, la excluye [41]. Según A. Luis, no existe argumento de peso que pueda aducirse en favor de la teoría que nos ocupa, y aun cuando la idea de la nueva Eva es la forma más antigua que da la Tradición a la labor de María en la obra de nuestra salvación, y fue ésta, tal vez, la primera prerrogativa, en el orden cronológico, que se impuso a la atención de los Santos Padres, no quiere esto decir que en el orden ontológico debiera preceder a la maternidad divina [42]. Los Santos Padres concedieron, sin duda, gran relieve—en opinión de G. Roschini—a la idea de María segunda Eva, pero rebasaríamos su pensamiento y sus palabras si afirmáramos que los Padres creían a la maternidad divina una consecuencia del oficio de segunda Eva o bien un medio de realizarlo; los Santos Padres no dicen ni pueden decir tal cosa; Alameda les hace afirmar mucho más de lo que en realidad afirman [43], y aun cuando aquéllos conocen esta relación entre Eva y María, es la Iglesia, más bien que María, quien encarna la nueva Eva de la tradición patrística [44].

Además, como observa Luis, al tratar del principio supremo de la mariología, no podemos prescindir de la maternidad divina, prerrogativa mariana la más sublime, y la maternidad divina no puede deducirse del principio de la asociación. Es verdad que podrían encontrarse razones de conveniencia para unir ambos privilegios en la misma persona, pero tales razones no bastan para fundar un sistema científico [45]. La misma dificultad se le presenta a F. J. Connell cuando pregunta: «¿Cómo y en qué manera comprende esta doctrina a la maternidad divina?» Aunque pudiera encontrarse alguna conexión, subor-

[40] Ibid. p.124.
[41] Cf. Ephemerides Theologicae Lovanienses 12 (1935) p.608.
[42] *Principio fundamental o primario:* Estudios Marianos 3 (1944) p.200.
[43] *La M* [illegible]

dinar la maternidad divina sería altamente incongruente[46]. Roschini está de acuerdo en que no es recto el relegar la maternidad divina a un plano secundario. Tampoco puede deducirse la maternidad divina del principio de *consortium*, porque Dios pudo conferir a María la cualidad de segunda Eva sin elevarla a la dignidad de Madre suya[47]. Si se entiende la asociación concretamente, en el sentido de que presupone la maternidad divina, es decir, que María es *socia* de Cristo porque es Madre de Dios, entonces la maternidad divina es previa a la idea de la nueva Eva y, por tanto, debería reconocerse como principio fundamental[48]. ¿Qué derecho tiene nadie a considerar a la maternidad divina dependiente del oficio de segunda Eva? Lo contrario sí es cierto: el oficio de segunda Eva depende de la maternidad divina[49].

3. Doble principio: Madre y Asociada

Algunos teólogos, insatisfechos con los principios hasta aquí descritos y desesperando de encontrar un único principio del cual toda la mariología pueda deducirse, opinan que deben aceptarse dos principios primarios; mientras otros, bastante concordes con los anteriores, niegan de palabra la existencia de dos principios aceptables, pero sostienen teorías que en realidad vienen a propugnar dos principios perfectamente diferenciables.

J. Bittremieux habla francamente de dos principios: la Santísima Virgen es Madre de Dios y es la Socia de su Hijo el Redentor. Hay una razón teórica que recomienda esta preferencia: la maternidad divina y la asociación al oficio del Redentor son principios distintos; es verdad que están conectados: la asociación presupone como fundamento la maternidad divina, y la maternidad es ordenada por Dios a la asociación; mas ser madre y ser asociada son cosas distintas. También existe una razón práctica en favor de esta teoría: puede así la mariología planearse sobre el modelo de la cristología. En general dividen los teólogos este tratado en dos partes, una de las cuales trata del Verbo encarnado, la persona de Cristo, y de la unión hipostática con todas sus consecuencias, mientras que la segunda trata del oficio redentor de Cristo. Así tendríamos un paralelo: a la manera que Cristo es Dios y es Redentor, así María es Madre de Dios y Socia del Redentor[50].

[46] *Toward a Systematic Treatment of Mariology:* Marian Studies 1 (1950) 60.
[47] *La Madonna secondo la fede e la teologia* p.113.
[48] Roschini, *Com[illegible]ium Mariologiae* p.7.
[illegible]

No puede negarse esta dualidad. La maternidad de María y su asociación a Cristo no se funden en un solo concepto. Sin embargo, es una dualidad coherente: es apropiado que la nueva Eva aparezca al lado del nuevo Adán y que los hombres tengan una Madre y Corredentora junto a Cristo Redentor [51]. Aunque estos dos oficios son desempeñados por una misma persona, no están necesariamente relacionados, ya que la asociación no puede reducirse a la maternidad divina. Luego son dos principios formalmente diferenciables.

En su obra sobre la mariología de San Alfonso María de Ligorio, nos presenta C. Dillenschneider estos dos principios: María es la digna Madre de Dios y María es la digna Socia de Cristo Mediador [52], a la vez que hace suya esta doctrina con gran entusiasmo. Sin embargo, estos dos principios no son sencillamente paralelos, sino que existe entre ellos una íntima conexión. La divina maternidad de Nuestra Señora y su mediación, o, de otro modo, su divina maternidad y su maternidad de gracia, son inseparables y se incluyen mutuamente; la primera se ordena a la segunda, y la segunda encuentra en la primera su fundamento ontológico. No obstante, no son reducibles a un único concepto: el oficio activo de Mediadora o nueva Eva no puede inferirse estrictamente del título de Madre de Dios; las dos ideas deben permanecer formalmente diferenciadas y no deben mezclarse en el razonamiento teológico [53].

Posteriormente, en una discusión sobre este tema, hacía notar el P. Dillenschneider que su fórmula predilecta es: una única realidad concreta (la Santísima Virgen) con dos principios formalmente distintos. Debe conservarse la unidad original, pero para razonar se necesitan los dos principios [54].

Después de comentar que tanto más sólida y armoniosa es una ciencia cuanto más perfectamente contenidas en su principio primario estén las verdades que la contienen, asegura A. Luis que la mariología, para constituir un verdadero tratado teológico, debe reunir las características de la verdadera ciencia. Además de ordenar su objeto material de modo sistemático, debemos fundarla en un principio del cual se deriven

[51] J. BITTREMIEUX, en Ephemerides Theologicae Lovanienses 12 (1935) 609.
[52] *La Mariologie de St. Alphonse de Liguori* (Fribourg 1934) p.56.
[53] Ibid. p.58-61. La misma teoría es compartida por J. KEUPPENS, *Mariologiae compendium* (Antwerpiae 1938) p.12, y por G. ALASTRUEY, *Mariología* (Valladolid 1934) vol.1 p.3, y otros.
[54] Cf. Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 2 (1936) 41. Este renombrado mariólogo modificó después sus puntos de vista en favor de la proposición de que el principio básico de una mariología orgánica es la maternidad divina y mesiánica de María en sus dimensiones personal, soteriológica y [illegible]

sus tesis por medio de impecable razonamiento lógico y en el cual converjan todas sus verdades. Lo mismo que en teodicea todos los autores admiten el *actus purus* o aseidad como principio básico, así en mariología es necesario asignar una nota, una cualidad, una perfección que sea el principio fundamental del cual todas las otras prerrogativas y excelencias de la Madre de Dios puedan deducirse, a la vez que encuentran en él unidad [55].

Mas notemos que ninguna de las actividades de la Santísima Virgen, como Madre de Dios y de los hombres, puede omitirse al formular este principio supremo. La misión de María es doble: investir de la naturaleza humana al Verbo y cooperar con El a restaurar al género humano [56]. Porque les proporciona la vida de la gracia, les ayuda a desarrollarla y los conserva en ella, la Madre de Dios es madre espiritual de los hombres; esta maternidad espiritual es tan importante para entender la misión salvadora de María, que bien podría reemplazar al principio de asociación para designar su actividad de Corredentora de la humanidad [57].

Así que el principio que buscamos debe contener la maternidad divina y la maternidad espiritual en el pleno sentido soteriológico de sus funciones. ¿Es sencillo o doble este principio? Luis opina que debe ser sencillo, pues su convicción de que la mariología es *una* ciencia le empuja a creer que, para ser *una*, estaría mejor gobernada por un solo principio; sin embargo, no alcanza a ver cómo es posible derivar toda la misión corredentora de María del concepto de la maternidad divina. No se le oculta que María, al dar a luz a Cristo, cabeza del Cuerpo místico, contribuyó a la fase inicial de nuestra regeneración, siendo así madre de los hombres de manera incipiente; pero no llega a percibir cómo aquella primera cooperación a la obra redentora lleve implícita su asociación a toda la obra de la redención [58], y sólo con dificultad se adhiere Luis a la teoría del doble principio básico, hasta tanto que se esclarezca el enlace entre las dos maternidades, de tal manera que se demuestre que la maternidad de gracia está formalmente incluida en la maternidad divina.

A fuerza de reflexionar sobre el problema, Roschini se ha sentido movido a renunciar a su antigua posición en favor de una nuev teoría; sin embargo, aquélla ejerció considerable

[55] A. Luis, C. SS. R., *Principio fundamental o primario:* Estudios Marianos 3 (1944) 188.

influencia, y por eso la examinamos aquí. Según la tesis que más tarde abandonó, ni la maternidad divina ni la asociación al Redentor podrían constituir el principio supremo de la mariología, por lo que hay que buscarlo en otra parte [59]. Si bien la idea de la maternidad divina es perfectamente distinta a la idea de la asociación, podrían las dos combinarse, formando un único principio supremo, que no sería simple, sino complejo; es decir, estas dos ideas distintas están tan íntimamente unidas que nos permiten hablar de un solo principio, ya que la coordinación y la conexión implican unidad, la cual es un término medio entre la dualidad y la simplicidad. Según esto, el principio primario (único aunque complejo) de la mariología debería formularse así: «María es la Madre de Dios y la Socia del Mediador». Todas las conclusiones mariológicas pueden inferirse de estas dos verdades, aptamente combinadas, aun equivaliendo a dos principios irreductibles [60]. Esta «opinión conciliadora» es, como el mismo Roschini confiesa, sustancialmente idéntica a la que enseña Bittremieux [61].

En favor de esta teoría se pronuncia A. Mouraux [62], apoyándose en los textos del Nuevo Testamento que describen el lugar y el papel de María en la economía de la salvación; estos textos nos descubren el principio de la mariología, y los resume Pío XII en la *Munificentissimus Deus*, diciendo: «Las Sagradas Escrituras nos muestran y ponen ante nuestros ojos a la graciosa Madre de Dios unida íntimamente a su divino Hijo y compartiendo siempre su misma suerte» [63]. Estas palabras del Santo Padre señalan precisamente el principio de la mariología que contiene dos ideas relacionadas, pero distintas: la maternidad de María en relación con el Redentor como tal, y la íntima asociación entre Jesús y María [64].

E. Druwé declara que el haber formulado este doble principio representa un verdadero progreso en la elaboración científica de la mariología. Los autores que se solidarizan con esta teoría hacen resaltar la fecundidad de cada uno de esos principios e insisten en la íntima relación existente entre las dos misiones de María. Sin embargo, no tienen más remedio que conceder que las dos ideas permanecen formalmente distintas y que no hay razonamiento riguroso posible que permita pasar de la una a la otra. Mas ¿quién negará que, en la mente divina,

[59] G. M. Roschini, O. S. M., *Mariologia* ed.1.ª vol.1 (Mediolani 1941) p.433; *Compendium Mariologiae* (Romae 1946) p.7.

[60] *Compendium Mariologiae* p.11.

[61] *Mariologia* ed. 1.ª vol.1 p.443.

[62] *Quelles sont les conditions de la valeur d'un traité théologique de mariologie?*, en *Journées Sacerdotales* [illegible]

la idea realizada en María exige una más alta unidad, en la cual se funden en perfecta síntesis los dos aspectos? [65] La «síntesis superior» que se deseaba la ha encontrado M. J. Scheeben, quien tal vez ha descubierto el verdadero principio de la mariología [66].

Siguiendo un sistema *sui generis* topó Scheeben con un filón patrístico que le hizo dar en el concepto de la maternidad esponsalicia, significando que María es a la vez Madre y Esposa de Cristo, a la manera que Eva fue entregada a Adán por esposa y ayuda. La maternidad divina es el privilegio central y básico al que todos los demás se unen como atributos subordinados y derivados [67]; pero el factor que distingue a la maternidad de María de todas las demás y que constituye su fisonomía especial [68] es la singular unión sobrenatural con la persona de su divino Hijo, la cual no se podría designar con nombre más adecuado que como un divino matrimonio en el más estricto sentido de la palabra: «María, en cuanto unida al Logos, es totalmente poseída por El; el Logos, por su parte, como infundido e implantado en ella, se le entrega y la toma como compañera y auxiliar en la más íntima, plena y duradera comunidad de vida» [69].

De este carácter personal materno-conyugal de la Santísima Virgen hace Scheeben la piedra angular de toda su mariología. María es la Madre de Cristo porque le dio a luz; es la Esposa de Cristo porque está a El unida con unión semejante a la de los esposos; su misma maternidad es desposorio por el libre consentimiento que otorgó María para ser Madre de Dios. Todas las verdades de la mariología se derivan, ya de la maternidad de María, ya de su desposorio con Cristo; pero ninguno de estos dos conceptos se puede deducir lógicamente del otro. Por eso Scheeben dirigió todos sus esfuerzos a encontrar una síntesis superior que comprendiera la maternidad y el matrimonio. Por fin, encontró esta síntesis en la fórmula «la maternidad-esponsalicia de María» [70].

65 E. Druwé, S. I., *Position et structure du traité mariale:* Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales 2 (1936) 23.

66 Ibid. p.29.

67 M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik* 3 (Freiburg im Breisgau 1882) p.489.

68 Sobre los puntos de vista de Scheeben concernientes al «carácter personal» de María, véase H. Mühlen, *Der «Personalcharakter» Mariens nach J. M. Scheeben: Zur Frage nach dem Grundprinzip der Mariologie:* Wissenschaft und Weisheit 17 (1954) 191-213. Apoyándose en Scheeben, el autor se pregunta si la mariología debería ser construida sobre el principio de la distinción entre naturaleza y persona, que es esencial a los dogmas de la Trinidad y Encarnación. Se inclina a una respuesta afirmativa.

69 Scheeben, ibid. p.490.

70 Quizá la mejor exposición de la doctrina de Scheeben sobre el principio

Estas ideas expuestas por Scheeben fueron reconstruidas por C. Feckes [71], quien demuestra, con la tradición en la mano, que en el principio fundamental de la mariología debe estar comprendida la maternidad divina, pero que ésta no basta. Ni aun la llamada «maternidad adecuada» es suficiente base para el papel de asociada de María. Si tomamos el título de «nueva Eva» como principio, sería incierto el camino para llegar a la conclusión de la maternidad divina; la solución está en combinar los dos conceptos en la fórmula maternidad-desposorio, en la que las dos ideas, aparentemente discordes, se unen en María por estar ya conectadas en una única idea divina [72]. La maternidad divina requiere el consentimiento de María; puesto que su consentimiento es libre, aparecen unidos los conceptos de Madre de Dios y de Asociada, y María es a la vez Madre y Esposa de Dios. La maternidad-desposorio es una sola idea: María es Madre, porque su primer servicio como Asociada fue su contribución maternal; y es Desposada, porque su servicio maternal tuvo el carácter de desposorio que le dio su *fiat* [73].

E. Duwré considera la teoría del doble principio como signo de progreso en la mariología; sin embargo, prefiere la fórmula de Scheeben, que envuelve algo más que una simple yuxtaposición de dos conceptos distintos, unidos solamente *de facto* en la realidad de la economía redentiva. La «maternidad-desposorio» es un concepto único, en el cual se unen intrínsecamente los aspectos formales de esposa y madre, integrando una realidad que es perfectamente única [74].

En realidad, la fórmula del doble principio ha provocado más ataques que aprobación, y pocos mariólogos coincidirían con las alabanzas tributadas por J. Coppens al echar una ojeada a la carrera teológica de Bittremieux: «Se trata aquí de la piedra angular de todo sistema... Si está bien tallada y bien colocada, el edificio se sostendrá con solidez... Bittremieux ha seguido una lógica impecable a fin de asegurar a cada una de las partes la necesaria firmeza» [75].

En efecto, la teoría de los dos principios, que consiste en combinar la maternidad divina con el principio de asociación, o con el de corredención, o con el de la maternidad espiritual, se suele juzgar inadmisible. Puesto que hay dos principios, queda destruida la unidad de la mariología; y no queda salvada

[71] *Das Fundamentalprinzip der Mar[illegible]*: Scientia Sacra (Köln-Düsseldorf 1935) p.252-276.

[72] Ibid. p.268.

[73] Ibid. p.269.

[74] E. Druwé, S. I., *Position et structure du traité marial*: Bulletin de la [illegible]

la situación aunque se emplee la industria de unir dos principios en una sola fórmula compleja: la fórmula artificial no altera la realidad [76].

Elías de la Dolorosa rechaza la razón fundamental presentada a favor del dualismo: los autores que aceptan dos principios básicos para la mariología se extravían al comparar la mariología con la teodicea; buscan un principio del cual puedan deducirse todas las conclusiones de la ciencia con necesidad metafísica; analizan el concepto de maternidad y no aciertan a encontrar la corredención comprendida en aquél; las ideas de maternidad y corredención son ontológicamente distintas e independientes; luego la corredención no fluye de la divina maternidad; de ahí que esta última no puede ser por sí misma el principio supremo de la mariología y deba necesitar de la corredención como de principio complementario. Este razonamiento falso se funda en el error de que las dos ciencias son estructuralmente idénticas, mientras que son, en realidad, totalmente diversas. Debemos enfocar la poderosa luz de las Escrituras y de la tradición hacia la maternidad de María: si encontramos incluido el concepto de corredención en la maternidad, así iluminada por la luz de la revelación, fácilmente convendremos en que es el principio supremo de la mariología. La fuente de unión entre estos conceptos no es la naturaleza de la relación abstracta existente entre los conceptos de maternidad y corredención, sino la voluntad de Dios, que decide que su Madre sea su Asociada en la obra de la salvación. Según esto, aquellos que han defendido que la maternidad divina y la asociación de María a la redención son principios irreductibles, se han dejado seducir por un criterio erróneo sobre la naturaleza de la teología [77].

De manera semejante a otras ramas de la teología, la mariología debe poseer un principio simple y único, pues de otro modo no constituiría un solo tratado. El principio compuesto de Roschini no obvia esta dificultad, ya que, si uno de sus miembros no es reducible al otro, nos encontramos con dos principios, y si es reducible, tenemos un solo principio simple [78].

Aunque en sus escritos de primera hora no se oponía Roschini la teoría del doble principio, sí desaprobaba la doctrina que enseña Terrien en *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, y que más tarde resumió Luis, de que el principio

[74] S. ALAMEDA, *El primer principio mariológico según los Padres:* Estudios Marianos 3 (1944) 181.

supremo está compuesto de la maternidad divina y de la maternidad espiritual de María. Contra esto argüía que el principio de asociación es más amplio que el de maternidad espiritual y debe, por tanto, preferírsele, ya que el principio básico debe ser el más universal. El concepto de asociación, dice, no se limita a la asociación de María a la regeneración sobrenatural del hombre (maternidad espiritual), sino que comprende su asociación a la reconciliación de los hombres (redención objetiva) y a la distribución de las gracias (redención subjetiva) [79].

Poco digno de elogio encuentra Roschini en la teoría de Scheeben de la «maternidad-desposorio»; la idea le sabe a novedad, no es conocida de los Santos Padres y parece ser invención de Scheeben. En realidad no significa más que la maternidad corredentiva, término más preciso teológicamente [80] y por el cual debería designársela. Mas aun así no queda suficientemente expresada la asociación de María al Redentor; sí lo está la asociación inicial, la realidad de que María dio a luz al Redentor, pero no se pone de relieve la continuidad de dicha asociación. Por lo tanto, debemos volver al principio complejo: «María es Madre y Asociada de Dios Redentor» [81].

Pero, en este caso, queda la teoría expuesta a todos los ataques lanzados contra las opiniones de Bittremieux y Dillenschneider. La idea de Scheeben no pasa de ser una mera unión de palabras [82] y no representa, por tanto, ningún avance de sustancia hacia la solución del problema [83]. Para entender la asociación íntima y amorosa de María a la obra de su Hijo no es necesario recurrir al oscuro concepto de la maternidad-desposorio, tan manejado por Scheeben y sus discípulos, ya que tal cooperación es una consecuencia manifiesta de la relación maternal de María con Jesucristo Redentor [84].

La afirmación de que María no sólo es Madre, sino también Esposa de Cristo, no tiene fundamento en la revelación: en ningún lugar de la Escritura se lee que María sea Esposa del Verbo; es exclusivamente su Madre, y esta unión entre Madre e Hijo supera la unión de los esposos. La Virgen María es en efecto asociada a Cristo en la redención, pero no como Esposa, sino como Madre, y su maternidad contiene en grado eminente

[79] ROSCHINI, *Compendium Mariologiae* p.11.
[80] Ibid. p.9.
[81] Ibid. p.8.
[82] CHARLES MOELLER, *Doctrinal aspects of Mariology:* Lumen Vitae 8

todo cuanto encierra la imagen bíblica de la esposa [85]. Tampoco los Santos Padres pueden servir de base a Scheeben: no enseñan, como a veces equivocadamente se cree, que la relación de María a Cristo sea como la de Eva a Adán; ellos establecieron una cierta relación entre Eva y María y tomaron la relación entre Cristo y Adán de los escritos de San Pablo; para los Padres, sin embargo, la nueva Eva, esposa del nuevo Adán, no es María, sino la Iglesia [86].

Así, pues, vemos que ni la Sagrada Escritura ni los Santos Padres identifican a la Madre de Dios con la Esposa de Dios: la combinación «maternidad-desposorio» es una invención de Scheeben, que mezcla el florido lenguaje metafórico de los Santos Padres con el vocabulario formalista y abstracto de los escolásticos e intenta encerrar las cualidades dispares de madre y esposa en un único e inconcebible concepto [87].

4. Madre del Cristo total o Madre universal

Es común denominador del pensamiento de los mariólogos que acaban por aceptar la teoría de los dos principios el estar persuadidos de que todas las prerrogativas y oficios de María no pueden deducirse rigurosamente del concepto de su maternidad divina o de su posición como segunda Eva. El P. García Garcés comparte esta actitud mental; sin embargo, prefiere una fórmula simple, al menos en apariencia, aun cuando contenga dos virtualidades que en la realidad se reducen a dos principios. Además, desea este autor sustituir la idea de la asociación de María a Cristo por la de su maternidad espiritual, que es más conocida y usada entre los escritores eclesiásticos y más fácil de entender [88]. No es difícil combinar la maternidad divina con la maternidad espiritual en un solo principio; poseemos una fórmula apta para expresar la maternidad de María sobre Cristo y sobre nosotros: «La Santísima Virgen es Madre del Cristo total». Revela este principio el querer de Dios, al asociar la maternidad física de María respecto a Cristo, cabeza del Cuerpo místico, a la maternidad espiritual respecto a los hombres, miembros místicos de Cristo. Pone también de relieve la característica especial de María: es Madre siempre y totalmente. Con ayuda de este principio po-

[85] F. M. BRAUN, O. P., *Marie et l'Eglise d'après l'Ecriture:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 10 (1952) 15.

[86] Y. M. J. CONGAR, O. P., en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 34 (1951) 625 nota; ID., *Marie et l'Eglise dans la pensée patristique:* [illegible]

demos deducir todas las conclusiones relativas a la naturaleza, propiedades y ejercicio de su maternidad espiritual [89].

Poca estima había demostrado Roschini hacia esta opinión en anteriores escritos suyos. Sostenía que el concepto de *consortium* era más amplio que el de la maternidad espiritual, puesto que comprendía no sólo la cooperación a la regeneración espiritual de los hombres, sino también la asociación de María a Cristo en la reconciliación de la humanidad con Dios y en la distribución de las gracias [90]. Es más, se distinguen en esta proposición dos ideas o principios perfectamente diferenciables: el de la divina maternidad y el de la mediación universal, a lo cual se añade el inconveniente de estar ambos términos unidos vagamente por una oscura fórmula, que les presta la apariencia de formar un único principio [91].

La opinión de García Garcés, a pesar de todo, influyó en el pensamiento ulterior de Roschini, llevándole a adoptar una postura semejante; él mismo confiesa que anteriormente su posición había sido sustancialmente la misma que la de Bittremieux, ya que estaba convencido de que debían admitirse dos principios supremos e irreductibles: la divina maternidad, por una parte, y la asociación a la obra de la redención, por otra [92]; mas al publicar la segunda edición de su *Mariología* en 1947, había abandonado ya esta posición y andaba a la búsqueda de una fórmula que expresara el principio supremo de la augusta misión de María de manera más sencilla y universal. Tras madura reflexión, creyó haber encontrado el deseado principio: la maternidad universal de María: María es Madre de Cristo y de su Cuerpo místico, del Creador y de las criaturas; en suma, María es la Madre universal, principio que es uno formalmente, mas virtualmente complejo, puesto que la maternidad universal incluye a todos los seres: al Creador junto con sus criaturas [93].

Las aparentes antinomias que presenta la teoría de los dos principios desaparecen en virtud del concepto de la maternidad universal, que se reduce, en realidad, al simplicísimo concepto de maternidad; es, pues, un principio sencillo y único, base de todas las prerrogativas marianas que Dios concedió, ya como preparación, ya como consecuencia de la divina maternidad de María en relación con Cristo y de su espiritual maternidad con relación a los hombres. Así, pues, la misma me-

89 Ibid. p.123.

90 [illegible]

diación de María es consecuencia, más bien que origen, de su maternidad universal: María es mediadora porque es Madre, no viceversa; de ahí que la idea de la mediación universal, aun siendo diferente de la idea de la maternidad del Creador, no sea diferente de la idea general de la maternidad universal, es decir, de la maternidad del Creador y de las criaturas; de aquí que la idea de mediadora de los hombres coincida con la de madre de los mismos, y de aquí también que en la idea de la maternidad universal se encuentre el sencillo y supremo principio de toda la mariología [94].

Los partidarios de las citadas teorías se esfuerzan por reunir en un principio único la maternidad divina y la maternidad espiritual, y creen conseguirlo mediante la engañosa unidad de la fórmula Madre del Cristo total u otras semejantes; sin embargo, como observa Alameda, esa clase de fórmulas implica la consecución de dos fines, el ejercicio de dos oficios, el desempeño de dos misiones: el engendrar físicamente al Salvador y espiritualmente a los hombres; considerando que dichos fines, oficios y misiones son distintos, no pueden todos ellos disfrutar del honor de la primacía. Es verdad que el deseo de unificar los principios de la mariología y salvaguardar así su integridad ha producido la engañosa unidad de aquella fórmula, lo cual no hace menos válidas las objeciones surgidas en contra del doble principio [95].

Pero aún hay más: el sustituir la maternidad espiritual de María por la corredención representa un retroceso, ya que ésta está incluida en aquélla; María es nuestra madre espiritual porque por la corredención nos dio a luz espiritualmente.

La conversión de Roschini a su nueva opinión fue realmente desgraciada. Según ella, sostiene que la mediación universal y la realeza fluyen de la maternidad universal de María, cuando la verdad es que la realeza universal y la maternidad espiritual son en realidad consecuencias de su mediación universal [96].

Ha pretendido Roschini descubrir una fórmula que juntara las dos ideas esenciales de madre y asociada en un solo principio fundamental.

Su primera solución, el complejo «María es Madre de Dios y Asociada al Mediador», era un simple recurso, ya que las dos ideas, si bien correctas, no tienen cohesión; como también carece de ella la sencilla fórmula «María es Madre universal»,

es decir, Madre de Dios y Madre de los hombres, pese a su aspecto de una mayor unidad [97].

La crítica más acerada le viene de A. Luis, que está dispuesto a aceptar que la proposición «María es Madre del Cristo total» es, a primera vista, convincente, pero subrayando la importante desventaja de que el término «madre» tiene valor bien diferente según se aplique a la cabeza o a los miembros del Cristo total: María es Madre de Cristo según la naturaleza, pero es Madre de los hombres según la gracia. Este principio, pues, gira sobre un doble concepto de maternidad, y así es reductible a dos principios distintos [98]. Como se ve, dicha teoría no nos permite avanzar ni un paso hacia una solución satisfactoria del problema.

5. **María, prototipo de la Iglesia**

Las dificultades que implica la cuestión del principio fundamental de la mariología oscilan en su mayoría entre estos dos polos: María es Madre de Cristo, y María es Asociada de Cristo. Hay autores que intentan en vano superar la dualidad reduciendo el primer término al segundo o viceversa, mientras otros se resignan tímidamente a ella. Hay, por fin, quien propone una nueva solución: según Otto Semmelroth, aquellos dos principios no son, en realidad, más que aspectos diferentes de un tercero: el principio fundamental de la mariología es, en realidad, María como arquetipo o prototipo de la Iglesia.

La maternidad divina, aun calificada de nupcial, puede referirse a un principio mariológico fundamental. Podemos encontrarlo comparando los misterios marianos entre sí, viendo cómo se deducen unos de otros hasta llegar a uno final e irreductible: María, prototipo de la Iglesia, sería el principio en el que está basada la misma maternidad divina; Dios destinó a María para Madre suya a fin de que pudiera ser el arquetipo de la Iglesia [99].

A este mismo resultado, María prototipo de la Iglesia, llegamos si nos preguntamos cuál es entre todos los misterios marianos el que más íntimamente une a la Santísima Virgen con la economía de la salvación. El principio básico de la mariología debe ser aquel que, a la vez que preste unidad a dicha ciencia, le sirva de punto de enlace con toda la teología. Pues bien, la mariología tiene contenido teológico en tanto en cuanto existe una relación vital entre María y la obra de la re-

dención. No es el Cristo físico, histórico, lo que constituye el eje de la economía de la salvación, sino el Cristo total, es decir, Cristo con su Iglesia, la cual, como Esposa suya, comparte su obra, de El recibe sus frutos y a su vez los distribuye entre sus miembros. Por tanto, será el misterio fundamental de la mariología aquel que más íntimamente relacione a María con la Iglesia; esto se cumple en la relación María prototipo de la Iglesia, relación que la coloca en el centro mismo de la economía de la salvación, función esencial de la Iglesia, en cuanto intermediaria de la redención. Como prototipo de la Iglesia, María es la Iglesia en germen; de aquí que posea la plenitud de gracia de la Iglesia e imparta dicha gracia a la Iglesia mientras se desarrolla en el espacio y en el tiempo [100].

Este punto de vista es interesante, principalmente porque ofrece un nuevo sentido a la asociación de María al misterio de la redención. En efecto, la idea de María como prototipo de la Iglesia nos permite atribuirle una función corredentora, si no como la de Cristo, sí semejante a la de la Iglesia. El papel de la humanidad, representada por María como tipo, no es la cooperación activa, causal y eficiente a la obra de la redención, sino que se limita exclusivamente a la libre aceptación de la unión salvífica con Dios por medio de la gracia [101]. Pues bien, esta libre aceptación la realizó la Iglesia en la persona de María, en el momento mismo en que Jesucristo completaba su obra en el Calvario; así, pues, María tuvo una misión real en el orden objetivo de la redención; misión de aceptar, con causalidad puramente receptiva [102].

No ha sido, ciertamente, muy bien recibida esta tesis de Semmelroth. La idea de María prototipo de la Iglesia, si bien esclarece ciertos aspectos de la mariología, no puede, sin embargo, constituir su fundamento, porque no se deriva directamente de la Sagrada Escritura ni de los escritos patrísticos más antiguos. Máxime cuando el autor interpreta de manera poco convincente los pasajes que aduce en favor de su tesis [103]. La idea de María como tipo de la Iglesia se encuentra, sin duda, en algunos testimonios de la Tradición, pero no son tales que nos autoricen a considerarla como base y fundamento de toda la mariología.

[100] Ibid. p.39.
[101] Ibid. p.83.
[102] Esta opinión sobre la parte de María en nuestra redención será estudiada más profundamente en otro capítulo de este volumen: «María y la Iglesia». Surge una interesante pregunta: ¿Es el principio primario de Semmelroth la fuente

Esta teoría tiene el gran fallo de reducir la divina maternidad, fundamento principal, a la Iglesia, que es, en realidad, consecuencia de la maternidad de María [104]; yerra, por lo tanto, al subordinar la divina maternidad, revelada en la Sagrada Escritura, a la Iglesia, cuya noción debe siempre presuponer aquel dogma de María Madre de Cristo [105]. Ahonda la dificultad el hecho de que la conciencia cristiana del paralelismo existente entre María y la Iglesia es mucho menos clara que la maternidad divina. ¿Cómo podrá, pues, servir de principio? [106].

Semmelroth, ya desde el comienzo de su estudio, demuestra cómo el haberse basado en un doble principio: «Madre de Dios y nueva Eva», «Madre de Dios y Esposa del Verbo», etc., ha sido funesto para la mariología; lo malo es que el nuevo principio que él propone no aclara, en absoluto, la situación. En efecto, la relación de María y la Iglesia supone un término que sea común a ambas; ahora bien, ¿cuál será ese término sino la divina maternidad? De donde queda claro que la teoría de Semmelroth sigue dando a la mariología un doble fundamento: «María Madre de Dios y prototipo de la Iglesia» [107]. Valen contra él todas las objeciones hechas contra la tesis de Scheeben [108], de la cual ésta que comentamos es, en cierto sentido, deudora; el mismo Semmelroth confiesa que la «maternidad nupcial» de aquél expresa más o menos el misterio que él quiere expresar al hablar de María como prototipo de la Iglesia [109].

En cuanto a la consecuencia que Semmelroth deduce del principio del prototipo, de que el papel de María en la redención es puramente receptivo, cabe preguntar si esta presentación del concepto de corredención no destruye el concepto mismo: esta idea tan extravagante de la función corredentora de María apenas justifica las declaraciones de los papas, especialmente de San Pío X y de Benedicto XV [110].

6. Plenitud de gracia

De modo parecido a Semmelroth, Alois Müller es deudor de la inspiración de Scheeben. La teoría que propone es fruto de su libro *Ecclesia-Maria die Einheit Marias und die Kirche* (Freiburg in der Schweiz 1951). El libro es una encuesta sobre la naturaleza de María y la Iglesia en los Santos Padres. Müller resume así las principales conclusiones de su libro:

[104] R. LAURENTIN, *Marie et l'Église*: La Vie Spirituelle 86 (1952) p.299.
[105] C. MOELLER, en Lumen Vitae 8 (1953) 248.
[106] G. PHILIPS, en Marianum 15 (1953) 453.

1. El acto decisivo de María con relación a la salvación fue su maternidad de Cristo: sobre esto no difieren los Santos Padres. María contribuyó con su fe y su obediencia a Dios; por su fe concibió al Verbo de Dios en su seno virginal.

2. También la Iglesia fue designada desde el principio «Madre de Dios». Las verdades escriturísticas, Eva se realiza en la Iglesia y también en María, prepararon el camino para que se reconociera primero a la Iglesia y después a María, no sólo como Madre de Dios, sino como Esposa de Dios: la Iglesia es la virgen que concibió del Espíritu Santo, llegando así a ser Madre de Dios.

3. Los seguidores de Cristo, por el hecho de escuchar la palabra con fe, le conciben en su corazón; Cristo nace en ellos por el bautismo y la gracia santificante, y este nacimiento de Cristo en los corazones de los fieles y en la Iglesia es el coronamiento de la obra de la redención, es una divinización y santificación de la humanidad en Cristo, una unión con Dios semejante a la que la naturaleza humana de Cristo tiene con el Logos.

4. Por lo tanto, el principal misterio de María y el misterio esencial de la Iglesia coinciden; y es el desposorio con Dios por la gracia lo que lleva a la maternidad divina. Este misterio se realiza bajo las mismas condiciones en María que en los cristianos, es decir, mediante la fe, que abre el alma a la palabra de Dios, y mediante la unión, que se basa en la unión real de Cristo con el Cuerpo místico. De aquí que el misterio de la divina maternidad en la Iglesia no es un misterio especial, sino que es sencillamente el misterio general de la gracia, de la salvación del hombre [111].

La conclusión final de esta encuesta sobre la literatura patrística nos dice que «María es la perfecta (realización de la) Iglesia: el misterio esencial de la Iglesia es el misterio de María» [112], y el misterio de María es el misterio de la salvación humana, de la unión con Dios, concedida por Dios y recibida por la criatura.

Según la interpretación de Müller, ésta es doctrina que enseñaron los Santos Padres. Con todo, se origina aquí un problema. Al fondo de la cuestión nos encontramos manejando dos verdades. La primera es la identificación de Cristo con su Cuerpo místico; la segunda es que la Iglesia o los hombres, miembros de Cristo, pasan a ser madres de Cristo por medio

111 A. Müller, Um die Grundlagen der Mariologie: Divus Thomas (Frei-

del acto de fe, es decir, concibiendo al Verbo de Dios. También María concibió a Cristo por la fe en la palabra de Dios; por consiguiente, la divina maternidad de María y la recepción de la gracia en la Iglesia son una misma y única cosa. De donde el misterio de la Iglesia y el misterio de María son un único y mismo misterio: el misterio de la salvación humana, el misterio de la unión entre Dios y la criatura, unión dentro de la cual la criatura tiene la función de esposa y de madre. De este modo, María viene a ser la realización absoluta, universal y perfecta de la Iglesia, es decir, del plan salvífico de Dios [113].

Pero surge en este plan una pregunta: ¿Requiere esta enseñanza de los Santos Padres un nuevo principio fundamental de la mariología? Hasta ahora siempre se consideró la maternidad divina como principio básico y fundamental. Mas, según los descubrimientos de Müller, dicho principio es lisa y llanamente la gracia, que ha sido, sin embargo, considerada siempre como subordinada a la divina maternidad y con la cual María habría sido investida, en consecuencia, de tal dignidad. ¿Cómo, pues, relacionar ahora la santificación por la gracia y la maternidad divina? [114].

Al tratar de dar respuesta a esta dificultad, insiste Müller en que la divina maternidad nupcial de María es idéntica a la maternidad nupcial de la Iglesia, siendo aquélla la acabada plenitud de ésta. Podemos, pues, tomar como fundamento de la mariología el siguiente principio: María es (el arquetipo de la Iglesia) la perfección de la Iglesia. Está aquí considerada la Iglesia en su aspecto más general y primario de recepción nupcial de la gracia en Cristo; y así surge el principio fundamental de la mariología, que, antes que nadie, pronunció el ángel: María es la llena de gracia. Nos encontramos ahora en los cimientos y orígenes de toda la teología de la salvación: cuanto sabemos de la gracia y de la Iglesia encuentra su perfecta realización en María; cuanto sabemos de María encuentra su paralelo en la Iglesia y en la vida de la gracia [115].

Podemos ahora contestar a la pregunta: siendo así que María y la Iglesia son iguales en cuanto a su divina maternidad y que esta maternidad se apoya en la recepción de la gracia, nos vemos obligados a admitir que la maternidad física de María, con respecto a Cristo, es consecuencia inmediata—una especie de efecto formal—de su perfecta santificación por me-

[113] A. MÜLLER, *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV et V siècles*: Bulletin de la Société [illegible]

dio de la gracia. No se le escapa a Müller que tal proposición será rechazada por todos los teólogos, que han interpretado siempre la plenitud de gracia de María como la primera y necesaria consecuencia de su predestinación a la divina maternidad, de la misma manera que la gracia creada de Cristo es la consecuencia de la unión hipostática [116].

Sin embargo, Müller considera su posición acertada, ya que existe solamente un plan de salvación, el cual consiste en unir la naturaleza humana a Dios en la persona del Hijo y divinizar a la humanidad por medio de la participación en Cristo; mas esta participación se cumple por la libre decisión del hombre, que se entrega a Dios como la esposa a su esposo, por medio de la fe y del sacramento del bautismo. Por medio de este acto de aceptación (receptor) semejante al de la esposa, el hombre concibe y da a luz a un miembro de Cristo, y puede así ser con toda exactitud llamado madre de Cristo; ahora bien, María concibió y dio a luz al cuerpo físico de Cristo por virtud de un acto semejante. Por lo tanto, este acto de María es comparado por los Santos Padres al acto de fe emitido por cada cristiano, y se compara al nacimiento del cuerpo material de Cristo el nacimiento del Cristo místico. Puesto que es la gracia santificante, juntamente con el carácter bautismal, lo que constituye al cristiano en madre de Cristo, también la gracia santificante producirá la divina maternidad de María.

Surge aquí automáticamente una nueva pregunta: La divina maternidad de María, causada por la gracia, ¿difiere solamente en grado y no en especie de la dignidad maternal de todo cristiano? A condición de que tuviera la misma cantidad de gracia que María, ¿vendría cualquier cristiano a ser literalmente madre de Dios? [117].

Siempre admitiendo que no poseemos aún una solución definitiva a esta dificultad, Müller presenta varias proposiciones que considera acertadamente orientadas. Sienta el principio de que toda gracia habitual es una participación maternal y esponsal en la encarnación, ya que, al recibir la gracia, el cristiano viene a ser madre de Cristo con relación al Cuerpo místico de Cristo, en un sentido parcial y limitado. Por lo tanto, la gracia perfecta es la participación materna-esponsal más perfecta posible de la encarnación, concretamente de la maternidad f[illegible]ica con relación al Cuerpo físico de Cristo [118].

[116] Ibid. p.393.
[117] Ibid. p.395.
[118] [illegible] H. Lennerz, *María-Ecclesia:* Gregoria-

Pasa luego a aplicar este principio al caso de María: gracia que la Santísima Virgen recibió en la gracia perfecta de la Iglesia realizada en toda su plenitud; es el universo de gracia que Dios ha querido dar a la humanidad; esta gracia ha constituido a María en Madre de Dios, haciéndole prestar a la obra de la redención de la humanidad una altísima colaboración femenina materno-esponsal. Todas las gracias son dadas por Dios, y producen su efecto particular cuando son aceptadas por el hombre; de donde todo hombre que recibe gracia, presta parcialmente una colaboración maternal femenina a la redención. María realizó esto universalmente.

El privilegio único e incomparable de María consiste en el hecho de que ella sola ha recibido la gracia total de la Iglesia; los demás recibimos sólo parte. Esta diferencia entre lo perfecto y lo imperfecto no cambia la especie, pero es más que una diferencia de grado; porque existe diferencia de grado entre los diferentes grados de lo imperfecto, mientras que lo perfecto está por encima de tales gradaciones. Según esto, la Iglesia entera ha recibido la gracia de ser Madre del Cristo total, de la Cabeza y del cuerpo; pero esta gracia suprema solamente se ha cumplido en un individuo, María, y así ella sola es literalmente la Madre de Dios [119].

Sostiene Müller que su hipótesis es defendible y que se apoya en la más antigua tradición; Dios ha establecido un solo plan de salvación y un solo orden de gracia; esta gracia está ordenada esencialmente a la maternidad divina, y ésta se realiza allí donde existe la gracia perfecta, es decir, en María. Según esto, «Madre de Dios» quiere decir sencillamente «llena de gracia». La idea «dotada de la plenitud de gracia» se encuentra en la base misma de la existencia de María; la maternidad divina es su fruto interno, su efecto formal [120]. Por lo tanto, el principio fundamental de la mariología es la plenitud de gracia de la Santísima Virgen.

Los críticos que han alabado la exposición patrística de Müller en su libro *Ecclesia-Maria*, desaprueban, sin embargo, los dos artículos que se adentran en el campo de la especulación teológica.

La apreciación hecha por H. Lennerz es una de las más justas. Considera fundamental en la teoría de Müller la identidad percibida por éste entre la gracia habitual y la maternidad divina, identidad que engendra una gran dificultad: la gracia habitual es un don creado que nos es infundido con la

justificación, por la cual el hombre se hace participante de la divina naturaleza y es hecho hijo adoptivo de Dios; esta gracia se dice ser una participación en la encarnación, por la cual el Verbo divino se hace hombre. Resulta difícil de comprender. Es verdad que en ambas, la encarnación de Dios y la justificación del hombre, existe una unión entre Dios y el hombre; pero estas dos uniones son esencialmente diversas; es más, son opuestas, pues si en la encarnación el hombre no es hecho Dios, sino que Dios se hace hombre, en la justificación ocurre exactamente lo contrario: el hombre «se hace Dios» [121].

La razón que se alega para decir que la gracia habitual es una participación de la encarnación es que, al recibir el cristiano la gracia, viene a ser, bien que con sentido limitado, madre de Cristo con relación al Cuerpo místico. Hasta aquí la teoría es aceptable, y cosas semejantes se encuentran en los Santos Padres; pero no tiene nada que ver con una participación en la encarnación: los miembros del Cuerpo místico de Cristo son engendrados en la Iglesia, pero el Verbo de Dios encarnado no es engendrado en la Iglesia; ciertamente la Iglesia es el Cuerpo místico de Cristo, pero la Iglesia no es Cristo, ni Cristo es la Iglesia. La Iglesia, Cuerpo místico de Cristo, es una sociedad visible fundada por Jesucristo, pero Cristo no es una sociedad visible fundada por Cristo, y así la Iglesia no es el Verbo encarnado. La Iglesia es la madre de los cristianos, pero no es la madre de Cristo. Por lo tanto, la maternidad de la Iglesia con relación a los miembros del Cuerpo místico de Cristo es totalmente diferente de la maternidad de Nuestra Señora con relación a Jesucristo; la teoría de Müller, pues, cae por su base.

¿Enseñan los Padres en realidad lo que Müller asegura que enseñan? No hay duda de que la primera «verdad» que cree Müller encontrar en los Padres despierta ya sospecha. Cristo es el Verbo divino encarnado, Hijo de la Virgen María; el Cuerpo místico es la Iglesia, una sociedad visible instituida por Jesucristo; la identidad entre ambos significaría que el Verbo divino encarnado es la sociedad visible, la Iglesia; esto no lo enseñaron los Santos Padres. De aquí que la «identidad» no puede entenderse en sentido estricto, sino en algún sentido más amplio, dejando intacta la diferencia entre Cristo y la Iglesia.

La segunda «verdad» es ésta: los hombres son los miembros de Cristo y llegan, consiguientemente, a ser madres de Cristo mediante un acto de fe: María concibió a Cristo mediante la

ternidad divina de María y la recepción de la gracia en la Iglesia son una misma cosa. Si se entiende el «formar miembros de Cristo ser madres de Cristo» por la gracia de la regeneración, no es verdad que a ésta se llegue mediante el acto de fe; ciertamente, se requiere un acto de fe en los adultos junto con otros actos, como disposición necesaria para la justificación, pero no se justifica ni se regenera el hombre por dicho acto de fe. La Santísima Virgen creyó lo que le decía el ángel, pero ciertamente no concibió a Cristo por un acto de fe. Por la generación de Cristo, Dios se hizo hombre; por la regeneración del cristiano, el hombre se hace hijo adoptivo de Dios. Lejos de ser idénticas, la generación de Cristo y la regeneración del cristiano son diametralmente opuestas [122].

Finalmente, posee la Iglesia la convicción firme de que la Virgen María fue adornada de incomparables privilegios de gracia precisamente porque iba a ser la Madre de Dios. La lectura de la *Ineffabilis Deus* o de las oraciones litúrgicas nos lo demuestran, y no hay teólogo mariano que enseñe lo contrario. En resumen, la inversión de términos que hace Müller al enseñar que la divina maternidad de María fue efecto de su plenitud de gracia es a todas luces inadmisible [123].

7. María, nuevo paraíso

En una «revista» sobre ensayos acerca de la literatura mariológica, escrita hace algunos años, recuerda Congar que la tradición tomista se ha mantenido en la opinión formal de que la maternidad debe tenerse como principio primario de la mariología. El cree, sin embargo, que ciertos excesos de piedad nos han llevado más allá de esta afirmación, la cual, dentro de sus límites convenientes, no nos autoriza a afirmar el papel de María en la economía de la salvación. Por muchos esfuerzos que se hagan para explicar la misión corredentora de María, aplicándole el paralelismo de la nueva Eva y el de prototipo de la Iglesia, la dificultad está en que los Padres reconocieron como nueva Eva, esposa del nuevo Adán, no a María, sino a la Iglesia. Según los Santos Padres, María es, más bien, el nuevo paraíso [124].

Charles Moeller ha recogido esta idea y la ha desarrollado en un artículo que acusa una cierta falta de precisión teológica. Se propone el autor desarrollar dos líneas de pensamiento —Madre de Dios y Esposa del Verbo—que nacen de datos

[122] Ibid. p.92.
[123] Ibid. p.93

positivos. ¿Podrían esas dos líneas referirse a una tercera que abarcara a ambas, o deberemos dar la primacía a una de ellas y empeñarnos en asimilarle la otra? Esta tercera posible no puede ser la «maternidad nupcial» de Scheeben ni la *Urbild* o «nueva Eva» de Semmelroth; en efecto, estos aspectos de María son elementos muy interesantes de la mariología, pero la ciencia mariológica en su totalidad no podría basarse en ninguno de ellos. Hay una cuarta idea, que abarca aquellas tres sin que presente las desventajas de las mismas: la idea de María «nuevo paraíso», que Congar propone [125].

Dicha idea unifica la mariología: por su Inmaculada Concepción, María es el nuevo paraíso de Dios, la nueva creación; por su asunción representa María el paraíso escatológico, anticipado ya en ella; por su divina y virginal maternidad aparece María como el paraíso en que Dios es gozosamente recibido, el huerto cerrado en donde se realizan los desposorios de Dios con la humanidad en la encarnación de Cristo. El paraíso es criatura, pero, siéndolo, transparenta la divinidad que mora en él; María, nuevo paraíso, permanece en el orden de lo creado; mas como criatura perfecta, paraíso de Dios, cumple perfectamente el concepto de la creación, cooperando con la gracia de Dios a la obra de Dios [126].

Esta idea del nuevo paraíso entronca la mariología con la teología: con la cristología, ya que Cristo es el nuevo Adán de este paraíso reconquistado; con la eclesiología, porque la Iglesia es también un paraíso, la nueva Eva del nuevo jardín del Edén, la Jerusalén adornada como la desposada para su esposo; con la «pneumatología», puesto que así como el espíritu de Dios se movía sobre las aguas al principio de la creación, El mismo tomó parte misteriosamente en la maternidad virginal para la santificación de María y de la Iglesia; con la escatología, por fin, ya que el reino, que culminará en el paraíso de Dios [127], domina el horizonte histórico desde el Génesis hasta el Apocalipsis.

Moeller prefiere esta idea, porque en ella se mantiene en la misma línea y sin matiz de subordinación la maternidad y el desposorio; además respira espíritu patrístico.

No se ha registrado reacción de importancia contra la anterior teoría: Philips le concede que ha sabido evitar el asimilar las cualidades de la madre a las de la esposa en un solo y absurdo concepto, como es la «maternidad esponsalicia» de Scheeben. Y, en verdad, sí es patrística; la dificultad está en

que la «idea» de Moeller no es tal idea; es solamente una imagen [128]. Y, como tal, no puede considerarse como principio básico de la mariología.

8. Perfecta redención de María

Una de las teorías más recientes, propuesta por Karl Rahner, presupone esencialmente que María no cooperó de modo activo a la redención objetiva operada en el Calvario. La cooperación de María se limita al consentimiento que, otorgado por ella, hizo posible la redención, permitiendo que se realizara en ella y por ella para salvación de todos. Debe evitarse el término de *Coredemptrix*, porque sugiere la idea de que María cooperó a la redención en un plano y con una función solamente reservadas al único Mediador [129].

En el momento de la encarnación, María aceptó plenamente, en cuerpo (por fe) y alma, al Verbo de Dios, que se encarnaba para redimir a la humanidad, y, al hacerlo así, aceptaba ella para sí misma la misericordia de Dios en orden a su propia redención subjetiva. Mediante esto, se colocó decididamente del lado de los redimidos. Por la fe se entregó sin reservas, en cuerpo y alma, al don de la gracia encarnada del Padre; es, pues, el perfecto modelo de redención, el tipo y representante perfecto de la Iglesia.

Existen afirmaciones en la Sagrada Escritura (principalmente Génesis 3,15; el *fiat* y la plenitud de gracia, historiadas en San Lucas, y María al pie de la cruz, descrita por San Juan) que manifiestan claramente conocimiento de la persona de la Santísima Virgen y de su oficio en la historia de la salvación. Esto permite formular el principio fundamental de la mariología: María es aquella que, habiendo sido, por gracia, perfectamente redimida, realiza de manera única y representa perfectamente lo que la gracia de Dios obra en la humanidad y en la Iglesia [130].

Todas las diversas teorías acerca del principio básico del cual se derivan todos los privilegios y prerrogativas de la Santísima Virgen se reducen más o menos a la misma conclusión: María, por su divina maternidad, juega un papel decisivo y único en la historia de la salvación. La fórmula que se propone, «María es aquella que ha sido redimida de la manera más perfecta», no se opone a las demás teorías. Porque ser re-

[128] G. PHILIPS, en Marianum 15 (1953) 443.

[129] K. RAHNER, S. I., *Le principe fondamental de la théologie mariale:* Recherches de Science Religieuse 42 (1954) [illegible]

dimidos es recibir la salvación impartida por Dios en la carne de Cristo; recibir, que es cooperar a la misma salvación. Por consiguiente, la redención más perfecta será recibir al Verbo encarnado con perfecta cooperación de alma y cuerpo, y cooperar, además, a la salvación universal [131]. Fundándose en estas consideraciones, sostiene Rahner que su fórmula implica todos los elementos más notables de los demás enunciados del principio o principios fundamentales de la teología mariana.

Posee esta fórmula varias ventajas: se deduce más directamente de la Sagrada Escritura; traza más claramente que otras la línea que une las perfecciones de María con el principio fundamental mariológico; así, la Inmaculada Concepción es efecto de la redención preservativa; la exención de todo pecado es la gracia perfecta de la misma; la santidad de María es la más eminente que pueda encontrarse en criatura, y su asunción es consecuencia del lugar que ocupa en la historia de la salvación. Pero de esto no puede deducirse absolutamente todo lo demás, ya que hemos de buscar en otras fuentes las posibilidades de una redención llevada a cabo del modo más perfecto que puede existir [132].

Tenemos a mano algo que confirma la solidez de este principio: hay verdades que no se pueden conocer sino mediante la hipótesis de este principio básico. Hay algunas verdades mariológicas que son objeto de la enseñanza y de la fe de la Iglesia y que no estuvieron desde el principio clara y expresamente atestiguadas en las fuentes directas de la fe; entre ellas están la Inmaculada Concepción, la exención absoluta de todo pecado y la virginidad perpetua. En estos casos se necesita algún principio, puesto que la verdad que se deduce no siempre ha sido enseñada explícitamente. Esto no quiere decir que el principio fundamental deba estar siempre presente en la conciencia reflexiva de la fe de la Iglesia, pues pudo haber existido de manera general y obscura sin que se hubiera formulado explícitamente. Tomemos por ejemplo la Inmaculada Concepción, contenida implícitamente en las afirmaciones patrísticas acerca de la exención absoluta de pecado en María. A menos que los Padres tuvieran presente una redención realizada de la manera más perfecta posible, es decir, una redención preservativa, no podemos nosotros entender exención de pecado original en aquellas afirmaciones. Lo mismo diríamos de la santidad eminente de María y su exención de pecado personal; la Iglesia poseyó siempre esta idea fundamental, que había de ser

con el tiempo clarificada [133]. El autor piensa que, después de las reflexiones mencionadas, no es necesario demostrar que las grandes verdades centrales de la mariología, la divina maternidad de María y su lugar incomparable en la historia de la salvación, están contenidas en este principio [134]. Sin embargo, la importancia de este principio no es de tanta trascendencia respecto a estas verdades de fe, porque son perfectamente cognoscibles en las fuentes de la revelación y, por tanto, tienen más independencia de ese principio [135]. Cualquiera que sea la mejor fórmula (que variará según los puntos de vista), encontramos detrás de todas las afirmaciones de la doctrina de la Iglesia acerca de la Santísima Virgen una convicción fundamental, global, no reflexiva si se quiere; la redención, posesionándose definitivamente del mundo en la persona de María en cuerpo y alma, se realizó en ella de la manera más perfecta posible [136].

En el momento en que escribimos no ha llegado aún a mí noticia ninguna crítica sobre el artículo del P. Rahner; sin embargo, conviene hacer algunas observaciones. Que María fue perfectamente redimida, es ciertísimo y todos lo aceptamos gustosísimamente. La cuestión es si su perfecta redención puede tomarse como principio básico y último de la mariología.

Respecto a esto, consideremos el resumen o síntesis que hace el autor para terminar: detrás de todas las afirmaciones particulares de la doctrina de la Iglesia sobre María está la convicción de que la redención, posesionándose del mundo en la persona de María, en cuerpo y alma, se realizó en ella de la manera más perfecta posible. ¿Está esto realmente presente detrás de todas las afirmaciones particulares? Ciertamente no lo está en el convencimiento de la Iglesia; porque la Iglesia tiene la convicción de que detrás de la perfecta redención de María se encuentra la razón básica que la sostiene: ella es la Madre de Dios, y por eso fue tan perfectamente redimida y tiene un lugar distinguido en la historia de la salvación.

Así, en términos generales, permanece en pie esta pregunta en toda la tesis del P. Rahner: *¿Por qué* fue la Santísima Virgen tan perfectamente redimida? Y la respuesta no es menos clara y persistente: porque iba a ser y fue Madre de Dios.

[133] Ibid. p.510-515. El autor encuentra dificultades cuando se dispone a derivar la virginidad perpetua de María de su principio fundamental, y necesita cuatro o cinco páginas para probar su argumento (que no es muy convincente).

[134] En lo que se refiere a la maternidad divina, una de las «indicaciones» pertinentes parece ser la de que la redención corporal perfecta implica la recepción de Cristo, por quien únicamente nos viene la salvación, por medio de una concepción maternal literal. En ese caso, un varón [illegible]

Esto es lo que hay detrás de la perfecta redención. Y así, por tanto, ésa es la razón y el principio de todo lo demás.

Nos suministra un buen ejemplo de lo que vamos diciendo la acertada y feliz observación del autor acerca de la Inmaculada Concepción: estamos de acuerdo de que en las afirmaciones patrísticas de la exención absoluta de pecado en María no podemos ver implícita la exención de pecado original, a menos que supongamos en la mente de los Padres una redención realizada de la manera más perfecta posible y, por ende, redención preservativa; pero ¿cuál es su convicción en lo que se refiere a María si no es la idea de la suprema dignidad de la maternidad divina? Lo mismo podría decirse respecto a las enseñanzas sobre la eminente santidad de María y la permanente exención de pecado original.

Además, yendo más allá del autor, podríamos demostrar (y nos esforzaremos por hacerlo más adelante) que María podía ser y fue corredentora porque era y es la Madre de Dios. Rahner no lo admite. No le gusta el concepto ni el vocablo *Corredentora.* Nos sorprenden sus escrúpulos, puesto que el concepto y el vocablo han tenido por muchos años la plena sanción del uso de la Iglesia. Si el término *Corredentora* o su equivalente abstracto *corredención* debe evitarse, deberían evitarlo los papas, que nos enseñan la terminología adecuada, al mismo tiempo que la doctrina correcta.

Pero los papas, lejos de evitarlo, lo emplean deliberadamente y con gran frecuencia; así, pues, no debe evitarse, sino, al revés, debe emplearse [137]. En el fondo de la actitud del P. Rahner, y parece que también en el fondo de toda su tesis, está la creencia de que el lugar de la Santísima Virgen en la redención, aparte de su consentimiento, que hizo posible la salvación, es puramente pasivo.

Toda la cuestión se reduce, en fin de cuentas, a dos puntos: ¿Es María la Madre de Dios porque ha sido perfectamente redimida, o es perfectamente redimida porque es la Madre de Dios? ¿Cuál de las dos razones explica y fundamenta a la otra? En otras palabras: ¿Cuál es el principio fundamental de la mariología, la redención perfecta o la divina maternidad?

La consulta a la autoridad docente oficial de la Iglesia no deja lugar a dudas entre estas dos alternativas.

[137] No hay necesidad de insistir más en este punto; véase el resumen de la declaración presentada por J. B. CAROL, O. F. M., *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae* (Ciudad del Vaticano 1950) p.509-582. Los últimos papas, desde Pío IX a Pío XII, y muchos obispos describen la función corredentora de la Santísima Virgen con palabras como *reparatrix*, *corredemptrix*, y otras parecidas. [illegible] a las varias objeciones formuladas contra la

B) La mente del magisterio eclesiástico

A las discusiones sobre el principio primario de la mariología [138] les ha aquejado siempre una sorprendente carencia de directivas por parte del magisterio docente de la Iglesia. Cuanto más importante es la cuestión, más grave es el deber del teólogo de consultar la dirección de la autoridad eclesiástica. En la ciencia de la mariología, el problema de un principio primario es de importancia suma, puesto que el principio primario domina la estructura de la ciencia, le imparte consistencia, confiere orden a todas sus partes y hace posible la unificación orgánica del tratado.

Investigar a fondo la doctrina del magisterio sobre este asunto sería procedimiento demasiado largo para ser aquí posible. Quizá tampoco sea necesario. La mente de la Iglesia está suficientemente clara si nos atenemos a las indicaciones que se encuentran en gran número de documentos publicados por los papas durante el pasado siglo.

Es un buen principio el considerar la bula que define la Inmaculada Concepción. Pío IX nos dice que Dios previó eternamente la caída del género humano, que resultaría de la desobediencia de Adán, y había decidido llevar la primera obra de su amor a feliz término mediante la encarnación del Verbo. Así fue que, desde el principio de todos los tiempos, Dios escogió para su Hijo una Madre de quien pudiera nacer, y sobre ella prodigó abundancia de dones divinos tales cuales ninguna otra criatura recibiría jamás. Además estaría siempre exenta de todo pecado; toda hermosa y perfecta; adornada de una plenitud de inocencia y santidad no superada después de Dios, e incomprensible excepto para Dios. «Era convenientísimo que esta Madre estuviera siempre radiante con el esplendor de la más perfecta santidad y que, completamente incólume aun de la mancha de pecado original, ganara una triunfante victoria sobre la antigua serpiente. Porque en ella el Padre había derramado el don de su único Hijo» [139]. La razón aquí asignada para la perpetua impecabilidad de María, para su incomparable plenitud de gracia, para su Inmaculada Concepción y su triunfo sobre el demonio, es su maternidad divina. Dios mismo, en su infinita sabiduría, juzgó conveniente que la Madre de su Hijo estuviera enriquecida con todos los tesoros de la

[138] La necesidad de seguir las indicaciones del magisterio está claramente expuesta por Pío XII, encíclica *Humani generis*: AAS 42 (1950) 567; también 563.569.576. Sobre la función de las en [illegible]

divina bondad, por la razón de que iba a ser Madre de Dios. El creer que su plenitud de gracia o su redención perfecta son la fuente de su divina maternidad es invertir el orden de la divina Providencia.

Fiel a esta misma línea de pensamiento, escribió León XIII en una de sus encíclicas sobre el rosario: «La Virgen, que no tuvo parte en el pecado original, habiendo sido escogida para ser Madre de Dios, por este mismo hecho fue adornada con una participación en la obra de la salvación del género humano, y así posee tal gracia y poder ante su Hijo como ninguna otra naturaleza humana ni angélica han recibido ni pueden recibirla mayor» [140]. También aquí es la divina maternidad la razón por la que Dios ha dotado a la Santísima Virgen de tan incomparables dones, incluida su asociación a la obra de la redención.

San Pío X, con palabras bellísimas, pone de relieve la derivación de la maternidad espiritual de María de su divina maternidad:

> ¿Es María Madre de Cristo? Por lo tanto, es también nuestra Madre... Como Hombre-Dios, Cristo adquirió un cuerpo material como todos los hombres, pero como salvador de nuestra raza adquirió una especie de Cuerpo espiritual y místico, que es la sociedad de los que creen en Cristo. En el mismo y único seno de su castísima Madre, Cristo asumió la carne humana y, al mismo tiempo, le añadió un cuerpo espiritual compuesto de todos los que habían de creer en El. Así, pues, María, mientras llevaba en su seno al Salvador, puede decirse que nos llevaba también a todos aquellos cuya vida estaba contenida en la vida del Salvador. Todos nosotros, por consiguiente, que estamos unidos con Cristo y somos, como dice el Apóstol, «miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos» (Eph 5,30), hemos salido del seno de María, como el cuerpo unido a su Cabeza. Por eso, en un sentido místico y espiritual, nos llamamos hijos de María, y ella es nuestra Madre [141].

Por consiguiente, fórmulas tales como: «María es Madre del Cristo total», «María es la Madre universal», no pueden ser aceptadas como principios primarios de la mariología. De los dos elementos que componen esta fórmula, la divina maternidad y la maternidad espiritual, el segundo depende del primero; por tanto, el primero es el principio del segundo; además, como sigue diciendo el papa, María distribuye los tesoros de los méritos de Cristo por el título de su divina maternidad, que le confiere una especie de derecho [142]. Finalmente, la ra-

zón especial por la que la Santísima Virgen fue preservada de pecado original es por que había de ser Madre de Dios [143].

En una encíclica escrita para conmemorar el 1.500 aniversario del concilio de Efeso, afirma Pío XI: «Del dogma de la divina maternidad brotan, como de un profundo y oculto manantial, la gracia sin igual de María y su eminente rango, el más elevado después de Dios». El papa sigue citando dos grandes autores a los que concede completa aprobación: «Como escribe tan adecuadamente Aquino, 'la Santísima Virgen posee, por ser la Madre de Dios, una cierta infinita dignidad, resultante del infinito Bien que es Dios' *(Summa* 1 q.25 a.6 ad 4). La misma verdad afirma y explica con mayor detalle Cornelio a Lápide: 'La Santísima Virgen es Madre de Dios; así, pues, excede con mucho a todos los ángeles, aun a los querubines y serafines; es la Madre de Dios, por eso es toda pura y toda santa. Por eso, después de Dios, no puede concebirse mayor pureza que la suya' *(In Matthaeum* I 6)» [144].

En esta cita, el Santo Padre nos enseña que la divina maternidad es la fuente y el fundamento de toda la grandeza de María; su lugar en la cima de la creación, su exaltación por encima de todos los ángeles, su plenitud de gracia y su suprema pureza y santidad, todo ello son consecuencias del hecho de que es Madre de Dios.

Antes de llegar a la definición dogmática de la Asunción de la Bienaventurada Virgen al cielo, el papa Pío XII resume el desarrollo histórico de la doctrina. Al estudio de las pruebas tomadas de la época patrística sigue el estudio de la teología escolástica. El Santo Padre observa que el primer argumento siempre fue que Jesucristo quiso la asunción por su filial amor hacia su Madre. La fuerza de sus argumentos reside en la incomparable dignidad de su maternidad divina y todas las otras prerrogativas que de ella fluyen. Entre ellas se encuentra su exaltada santidad, que aventaja a la santidad de todos los hombres y de todos los ángeles; la íntima unión de María con su Hijo, el ardor del amor singular que su Hijo tiene por esta dignísima Madre suya [145].

Esta línea de razonamiento tiene el sincero apoyo de Su Santidad. Más adelante, hablando en primera persona, continúa el papa:

> odas estas pruebas y consideraciones de los Santos Padres y teólogos se basan, en último término, en las Sagradas Escrituras, que nos presentan a la Madre de Dios como la íntima asociada de su divino

[143] Ibid. 458.

Hijo y compartiendo siempre su suerte. Por consiguiente, parece imposible pensar que aquella que engendró y dio a luz a Cristo, le nutrió con su leche, le sostuvo en sus brazos y lo estrechó contra su pecho, debiera al final de su vida terrena ser separada de El en cuerpo, aunque no en alma... Puesto que El tenía poder para conceder este gran honor a su Madre, debemos creer que así lo hizo para preservarla de la corrupción del sepulcro [146].

En estos pasajes, el Santo Padre enseña que la sublime santidad de María y su estrecha unión con su Hijo, su asociación con El a lo largo de toda su carrera y su gloriosa asunción al cielo, todo son consecuencias de su divina maternidad. La proclamación del Año Mariano dio ocasión a una encíclica que admite en términos inconfundibles que la divina maternidad es la razón fundamental que sostiene la extraordinaria grandeza de la Santísima Virgen

Entre todos los santos hombres y mujeres que han vivido, sólo hay uno de quien podamos decir que la cuestión de pecado jamás le afectó. Queda también claro que este privilegio incomparable, que jamás ha sido ni será otorgado a ningún otro, fue concedido a María por Dios, porque ella había sido elevada a la dignidad de Madre de Dios... No parece posible oficio más alto, puesto que requiere la mayor dignidad y santidad después de Cristo, exige la mayor perfección de la divina gracia y la exención de todo pecado. En verdad, todos los privilegios y gracias de que su vida y su alma fueron adornadas por tan extraordinaria manera y en tan incomparable medida, parecen fluir, como de un puro y escondido manantial, de esta sublime vocación de Madre de Dios [147].

La divina maternidad es la razón fundamental para muchas de las mayores gracias y funciones de María que se especifican aquí y en otros documentos papales. Esto es ciertísimo. Además, el Santo Padre cree que es la fuente de todos los privilegios y gracias, aunque no se propone enseñarnos aquí esto como cierto. Por eso se contenta con decir que «parece» ser la fuente universal.

Que la divina maternidad es la fuente de la realeza de María, lo afirma el papa con toda la firmeza que pueda desearse en el documento en que decreta la fiesta de la Realeza de María. «El principio básico en que descansa su dignidad real es, sin duda, su divina maternidad... Es Reina porque dio a luz un hijo que, en el momento mismo en que fue concebido, era Rey y Señor de toda la creación, e incluso como hombre, por razón de la unión hipostática de su naturaleza humana con el Verbo» [148].

Esta verdad es inexpugnable. Sin embargo, el Santo Padre añade:

> La Santísima Virgen debe llamarse Reina no sólo por razón de su divina maternidad, sino también porque, por voluntad de Dios, tenía una parte importantísima en la obra de nuestra salvación eterna... [149]
>
> Por voluntad de Dios, María fue asociada a Jesucristo, principio de salvación, en procurarnos la salvación espiritual, de manera semejante al modo en que Eva fue asociada a Adán, principio de muerte... De aquí podemos sacar con toda certeza la conclusión de que, así como Cristo, nuevo Adán, debe llamarse Rey, no sólo porque es Hijo de Dios, sino también porque es nuestro Redentor, así, por una especie de analogía, la Santísima Virgen es Reina no sólo porque es Madre de Dios, sino también porque, nueva Eva, fue asociada al nuevo Adán [150].

Pero la divina maternidad es el principio último del rango real de María y, por tanto, de su consorcio vitalicio con Cristo y su obra, que se resume y culmina en su realeza.

Como queda claro por este breve examen de unos pocos documentos pontificios, de todas las proposiciones que se han hecho acerca del principio fundamental de la mariología, sólo uno está en consonancia con las enseñanzas pontificias, y éste es la divina maternidad de María.

C) Reivindicación teológica

Muchos teólogos, especialmente entre los que abogan por un doble principio, admitirían que la divina maternidad es el principio básico de la mariología si no fuera porque temen que la divina maternidad no ofrezca un camino seguro al consorcio de María con Cristo en la obra de la redención. Dichos teólogos sostienen que el concepto de la maternidad divina no contiene necesariamente el concepto de la cooperación de María en la redención. Un análisis del primero no nos da el segundo; por tanto, el segundo no puede deducirse del primero. En consecuencia, si nuestra mariología ha de salvaguardar la actividad corredentora de la Santísima Virgen, se necesita algún otro principio.

Para resolver esta dificultad sólo necesitamos distinguir, con Santo Tomás, entre el misterio necesario de la vida trinitaria de Dios y el misterio libre de nuestra salvación mediante

[149] Esta doctrina presta apoyo poderoso a la afirmación de que María cooperó inmediatamente a la redención objetiva. «La parte importante en la obra de nuestra eterna salvación», que se atribuye aquí a la Santísima Virgen, no se puede referir ni a su maternidad divina, de la cual se la distingue, ni a su actividad en la dispensación de gracias celestiales, puesto que esto es un [illegible]

la encarnación redentora [151]. Todos los demás artículos de la fe, y con ellos toda la teología, se reducen a estos dos supremos artículos. La tarea principal de la mariología se ciñe a descubrir el lugar y la función de la Santísima Virgen en el plan divino; por consiguiente, la mariología pertenece al misterio libre de la salvación, que se realiza mediante la encarnación redentora.

En la estratosfera de las ideas abstractas, la cooperación a la redención no puede deducirse con necesidad metafísica del concepto de maternidad divina. Prescindiendo del libre designio de la infinita sabiduría de Dios, no podemos saber que la Madre de Dios está asociada a Cristo en la empresa de la salvación. Sin embargo, hay una conexión, y es necesaria, porque Dios planeó desde toda la eternidad asociarse a su Madre en la obra de la redención y quiere la ejecución de este plan. El nexo entre la divina maternidad de María y su asociación con el Redentor no es *ex natura rei*, sino *ex ordinatione divina* [152]. Y esto es enseñanza diáfana de Pío XII: «Por la voluntad de Dios, María fue asociada *(ex Dei placito*—libre voluntad de Dios—*sociata fuit)* con Jesucristo... como la nueva Eva fue asociada al nuevo Adán» [153].

Este paralelismo entre Eva y María es la forma más antigua encontrada en la Tradición para definir la cooperación de la Santísima Virgen a la redención [154]. Es también el tema más fundamental en mariología, después de la maternidad divina. El paralelismo implica un contraste: así como Eva fue asociada a Adán en el desorden y la ruina, así María, la nueva Eva, se asocia a Cristo, nuevo Adán, en el orden de la reparación. También entraña una comparación: como Eva, en un plano natural, es madre de todos los vivientes, así María, en un plano sobrenatural, es, de semejante manera, Madre de todos los vivientes. Pero la relación no es la misma en ambos casos: Eva es madre de todos los que tienen vida natural porque es esposa de Adán, mientras que María es Madre de todos los que tienen vida sobrenatural porque es Madre de Cristo. Maria es una socia maternal, no esponsalicia de su Hijo.

La Sagrada Escritura nunca llama a María esposa del Verbo. Es exclusivamente su Madre. Pero es su Madre en el pleno significado del vocablo; no sólo porque le dió a luz, sino porque le sostuvo en su vocación hasta el supremo sacrificio.

[151] Cf. *De veritate* q.14 a.11.

[152] Cf. Elías de la Dolorosa, *La maternidad de María, principio supremo de la Mariología*: Estudios Marianos 3 (1941) 42.

[154] [illegible] AAS 46 (1954) [illegible]

Esta es la lección que con creciente claridad van aprendiendo los escrituristas de la presencia de María al pie de la cruz[155]. La unión entre la Santísima Virgen y su Hijo aventaja con mucho a la unión de los esposos. La idea de la esposa no puede representar con exactitud esta relación. María es la Madre de Jesús, íntimamente asociada con El en su carrera, pero siempre como Madre. Cualquier elemento de verdad relativo al caso connotado por la figura de la Esposa está incluido eminentemente en la maternidad de María, pero de tal modo que trasciende a la imagen de manera incomparable. Con razón San Justino y San Ireneo encontraron en la recitación o diálogo de la anunciación una razón para contrastar la obediencia de María con la desobediencia de Eva; pero se quedaron muy cortos, mucho más cortos que San Juan en la revelación del misterio. Para el evangelista, María no sólo obedeció a las propuestas del ángel, consintiendo en ser Madre del Salvador; fue mucho más lejos y aceptó su inmolación, compartiendo así su victoria sobre el antiguo enemigo de la humanidad. La Madre del Salvador, inseparablemente unida a Cristo, realiza la promesa del Génesis: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia; ella te aplastará la cabeza». Ella es la nueva Eva, porque es Madre del nuevo Adán.

Por el hecho mismo de que María es Madre del Salvador, cooperó en nuestra salvación, al menos en la etapa inicial. No hay razón metafísicamente necesaria para que su intervención no terminara en esta etapa. Si el Padre lo hubiera querido, hubiera llevado a cabo y terminado su obra redentora sin necesidad de asociado. Pero tal cesación apenas estaría en consonancia con la Providencia divina, tal como se manifiesta ordinariamente; Dios no encomienda oficios a medias. Así que podemos esperar que, una vez empezada la asociación, se complementara con una ulterior cooperación.

Nuestra esperanza está más que justificada: la maternidad de María la eleva al orden hipostático, en el sentido de que la unión hipostática entre la naturaleza humana de Cristo y la persona del Verbo se cumplió por ella y en ella; el Hijo es una persona divina. En la economía actual de la salvación, el orden hipostático está ordenado a la salvación de la raza humana. Por consiguiente, cualquiera que pertenezca a este orden tiene misión redentora. Por tanto, la maternidad divina, que introduce a María en el orden hipostático, también es causa de

su misión redentora. «La Virgen, que no tuvo parte en el pecado original, habiendo sido elegida para ser Madre de Dios, por este mismo hecho compartió la tarea de salvar al género humano» [156].

Sin embargo, queda una duda: para cooperar activamente en la redención objetiva, María debía tener alguna parte significativa en el sacrificio mismo de la cruz, el culmen de la vida redentora de Cristo. Para tener tal oficio tenía que saberlo, y consentir en ello, y desempeñarlo efectivamente. Todo lo que es necesario demostrar, y de tal manera que quede bien claro, es que su actividad corredentora es un ejercicio de su divina maternidad. ¿Hasta qué punto esta mujer, que había sido elegida por Dios para ser la Madre y la socia del Redentor, comprendió el papel que iba a jugar en la historia de la salvación? Era una joven judía, una hija de Israel, la raza que vivía de las «promesas» (Rom 9,4), y compartió las esperanzas y las ansiedades de su pueblo. La primera promesa de la redención se hizo a los primeros padres de la humanidad (Gen 3,15) y fue clarificada progresivamente a lo largo de los siglos. Abrahán recibió de Dios la promesa de que todas las naciones serían benditas en el pueblo del cual él iba a ser padre. A David se dio la certeza de que uno de sus descendientes sería el Salvador, que blandiría potestad divina y poseería dignidad sacerdotal. Mas este Salvador sería varón de dolores, como lo predijo el profeta Isaías, que también anunció que nacería de una virgen.

En todo el Antiguo Testamento, individuo tras individuo, así como toda una nación, «el pueblo escogido», fueron llamados por Dios con un fin determinado; con cada nueva revelación se inaugura un nuevo período en la economía de la redención, que señala un nuevo avance sobre la época precedente. La vocación de un individuo nunca es asunto privado, sino que entraña un llamamiento colectivo: Abrahán, Moisés, David y los profetas fueron llamados por Dios para la salvación de la humanidad. Entre los individuos así elegidos está María, cuya elección es el punto culminante de la elección general del pueblo de Dios. La anunciación es la realización de todas las anteriores anunciaciones.

La doncella judía, conocedora de los grandes libros y tradiciones de su raza, era consciente de todo esto cuando el ángel Gabriel, cumpliendo la profecía de Isaías, le trajo el mensaje de Dios: «Concebirás en tu seno y darás a luz un hijo». Antes que respondiera, él le dijo que había llegado el tiempo

de salvación. Su prima Isabel, llena del Espíritu Santo, percibió que María era la Madre del divino Salvador, y dio testimonio de la asociación de la Virgen con Cristo: «Bendita tú entre las mujeres y bendito es el fruto de tu vientre». Hasta los pastores fueron informados, un poco antes del nacimiento de Cristo, de que María era la Madre del Redentor: «Este día os ha nacido un Salvador, que es Cristo, el Señor». En el templo dijo Simeón a María: «Este Niño ha sido puesto para caída y para resurrección de muchos», y anunció que ella compartiría el futuro conflicto de Cristo: «Una espada atravesará tu propia alma».

¿Cómo pudo la ciencia de María dejar de medir su vocación? Toda su vida conservó la memoria de cada palabra que había sido dicha acerca de su Hijo o por su Hijo. Y guardaba todas estas manifestaciones en su corazón. ¿Cómo Dios descuidaría el iluminarla más y más, a medida que el tiempo pasaba, sobre las implicaciones de su llamamiento? No podemos dudar que la Santísima Virgen recibió el don de sabiduría de una manera excelentísima [157]. Iluminada por este don de sabiduría que, como todas las virtudes infusas y dones del Espíritu Santo, era proporcionado a su plenitud de gracia, penetró más y más profundamente en el abismo del misterio de Jesús. Los que estaban más cercanos a Jesús, ya sean anteriores a él, como Juan Bautista, o posteriores a El, como los apóstoles, tenían más pleno conocimiento de los misterios de la fe [158]. Pero ¿quién estuvo nunca más próximo a Cristo que su propia Madre? San Pío X percibe esto muy claramente:

> Era la única que gozaba de la íntima asociación de la vida familiar con Jesús durante treinta años, como es natural entre Madre e Hijo. ¿Quién entendió mejor que su Madre los estupendos misterios del nacimiento de Cristo, su infancia y especialmente su encarnación, el verdadero principio y fundamento de nuestra fe? Guardó y ponderó en su corazón todo cuanto había ocurrido en Belén, en el templo del Señor en Jerusalén. Más allá de esto compartió los pensamientos y los planes ocultos de su Hijo... De su casa en Nazaret a la colina del Calvario, María fue la constante socia de Jesús; ella entendió los secretos de su corazón mejor que nadie [159].

Sin embargo, la cuestión de si María captó hasta el último detalle todas las implicaciones de su consentimiento a la encarnación, es básicamente poco importante. Pleno consentimiento a Dios es abandonar la propia vida a consecuencias que no pueden ser previstas, porque la persona que se entrega

[157] SANTO TOMÁS, S. *Th.* 3 q.27 a.5 ad 3

a Dios se pierde en la inmensidad de Dios. Es inevitable alguna oscuridad en tal consentimiento, y esto no es en menoscabo de su valor, ya que la entrega que se hace a Dios, a Aquel cuyos caminos son indescifrables y cuya decisión es soberana, es incomprensible. María supo lo bastante. Supo que ella decía sí a Aquel a quien el ángel llamaba Hijo de Dios, que había venido para llevar a cabo nuestra salvación [160].

El libre consentimiento de María a la encarnación es explícito: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». El consentimiento mismo brota de la fe, por la cual ella es celebrada bienaventurada—«bendita eres tú que has creído»—, y es el efecto de la gracia la que lo constituye en un acontecimiento histórico de salvación, presuponiendo a la vez una misión de Dios y su propia respuesta personal. Por lo tanto, la Virgen, por la acción del Espíritu Santo, vino a ser Madre del Salvador del mundo.

La iniciativa es de Dios. Sólo El decide quién tendrá una misión y potestad en la economía de la salvación. Suyo fue el querer, suya la voluntad de salvar a la raza caída por medio del Dios-Hombre. Para El, Dios escogió una Madre humana, y de todas las mujeres de la tierra, desde Eva hasta la última niña que nacería, El escogió a María, que por ello recibió de Dios la misión que afecta a la suerte eterna de toda la humanidad. En respuesta a este llamamiento de Dios, María dio su consentimiento a ser Madre del Redentor. Entendió claramente del mensaje del ángel que el Hijo era el Mesías prometido, por cuya venida ella, una piadosa muchacha judía, empapada en el espíritu de su pueblo y favorecida con gracias especiales de Dios, clamaba ardientemente. Por su consentimiento, María se encontró de pronto en un punto clave de la historia de la salvación: por ella se cumplió el acto central de Dios en el mundo. Toda la historia anterior llevaba en línea recta a este acto, y todo el futuro de la humanidad se decidió aquí, aunque la redención debería aún recibir su consumación definitiva con la muerte del Verbo encarnado.

¿Podemos ir más lejos y decir que María, que consintió en ser Madre del Redentor, continuó prestando su consentimiento al plan redentor de Dios hasta el fin, cuando estuvo junto a la cruz de su Hijo? La respuesta es incuestionablemente afirmativa si podemos demostrar que tal era la voluntad de Dios.

Cristo mismo es Redentor no sólo por su propio querer, sino porque el Padre le envió para el fin de redimirnos en la cruz por el sacrificio de su vida. De manera semejante, la presencia de la Madre junto a la cruz fue querida por Dios; en el plan de Dios, María debía tener parte en la pasión de su Hijo. De otro modo, Dios le hubiera evitado aquel dolor torturante. Si no hubiera participado en la pasión, ¿por qué estaba allí en aquella hora tremenda? De seguro no tan sólo para cuidar del cuerpo exánime después de la crucifixión; cualquiera podría haberlo hecho. Ella sabía lo que Cristo estaba llevando a cabo en la cruz. Todos sus íntimos asociados lo sabían o lo hubieran debido saber. Había hablado de ello con bastante frecuencia en los últimos meses. Y, conociendo la voluntad de Dios, ella la aceptó completamente. No podemos pensar que su voluntad se apartara lo más mínimo de la voluntad de Dios.

Según esto, María fue la socia del Redentor en su mismo acto de la redención, porque Dios la había predestinado a ser la *Mater Dolorosa* y porque ella cooperó plenamente en el programa de Dios. Se vio atraída hacia el sufrimiento redentor de su Hijo precisamente porque era su Madre. Ella, la Inmaculada, que fue preservada, la que es llena de gracia y bendita entre todas las mujeres, la que no tuvo que sufrir nada en pro de su propia redención, y estuvo, por tanto, dedicada exclusivamente a la tarea de su Hijo para la redención de la humanidad. Toda su ardua vida, desde el momento de la anunciación hasta la hora de la cruz, con todos sus períodos de sufrimiento intermedios, tienen que entenderse de este modo si han de tener algún significado [161].

El sufrimiento de María junto a la cruz no puede considerarse como la compasión de María a su Hijo. El que sufre allí le debe a ella su vida humana; es su Hijo y ella es su Madre; y puesto que ella es su madre, El le pertenece, es suyo. Así tiene ella algo que ofrecer a Dios en su sacrificio, y ella lo ofrece, porque su voluntad está perfectamente acorde con la de El, y su querer es hacer la voluntad de su Padre, ofrecerse como víctima propiciatoria por la salvación del mundo.

¿Cómo podría una Madre hacer tal cosa? Esta Madre pudo a causa de su perfecta maternidad. La consecuencia natural de la maternidad es una unión amorosa entre Madre e Hijo. La maternidad de María fue perfeccionada por la gracia. Dios la elevó al orden hipostático y adaptó el corazón maternal de María a la persona divina de su Hijo, adecuándola así

damente, K. RAHNER no saca todas las consecuencias de las premisas que tan

para su parte en la obra sobrenatural de nuestra redención. Esta unión materna de María con su Hijo, sobrenaturalizada por encima de todo entendimiento, es lo que la hizo la íntima socia del Redentor. A aquellos que Dios escoge para un oficio los equipa convenientemente para el próspero cumplimiento de tal oficio [162]. Dios da a cada uno la gracia de llevar a cabo la tarea para la cual El nos ha elegido; la Santísima Virgen recibió tanta gracia que es la criaturas más próxima al autor de ella [163]. Esta gracia, progresiva por esencia, la llevó al estado de perfecta Madre de Dios y socia de Cristo; siempre fue verdadera Madre del Salvador no sólo por razón de su concepción virginal, sino también por razón del crecimiento espiritual de su maternidad, que la elevó a la cumbre del Calvario, donde participó del sacrificio de su Hijo inmolado.

A la hora de la encarnación, María creyó; al pie de la cruz aún creía. Entonces había pronunciado su *fiat* a Aquel que salvaría a su pueblo; en el Calvario mantuvo incólume, por la continuación de su fe, el consentimiento al mismo suceso total de la encarnación redentora de su Hijo Dios, que implicaba su muerte ya desde el principio. Ella se había entregado a Dios, sin la menor reserva de su parte, para que El dispusiera de ella; las implicaciones de esta entrega, que entonces se vislumbraban oscuramente, brillaron al final con toda claridad. Pero ambos consentimientos no forman sino una unidad: juntos constituyen un solo acto que llenó toda la vida de la Santísima Virgen. No hay razón para distinguir dos oficios en María, uno inicial en la encarnación y otro diferente en la crucifixión; sencillamente perseveró en su fe primera y en su perfecto abandono a Dios. La encarnación contenía implícitamente la muerte de Cristo como consecuencia inevitable; el efecto de la aquiescencia de María es a la vez la encarnación y la cruz. Juntos son el objeto indivisible de su *fiat*, que es un consentimiento eficaz a la salvación, una cooperación en el orden de la redención objetiva [164].

Prestó esta cooperación. La maternidad confirió a María derechos verdaderos sobre la vida humana de su Hijo. Dios reclamó el sacrificio de esta vida para la redención del hombre. El sacrificio entrañaba la renuncia voluntaria de Cristo a sus derechos personales y la renuncia de María a sus derechos maternales sobre una vida que, por diferentes maneras, les pertenecía a ambos. María hizo la renuncia; en vez de querer salvar a Cristo de la muerte, le ofreció como El mismo se ofrecía,

porque sabía que era la voluntad del Padre que el Hijo redimiera al mundo por la cruz. Según esto, así como El es el Redentor, ella es la Corredentora.

Que la cooperación se extendió hasta el sacrificio del Calvario, lo enseñan claramente algunos de los más recientes pontífices. Además de dar a luz a la víctima de la salvación del hombre, «le fue encomendado cuidar a esta víctima, alimentarla, nutrirla; cuando llegó el tiempo decretado, colocarla sobre el altar» [165]. Su asociación vitalicia con la carrera de su Hijo abarcaba hasta las últimas horas.

> En el huerto de Getsemaní, cuando Jesús sufre la agonía del miedo y de la tristeza hasta extremos de muerte, y en el pretorio, cuando es flagelado, coronado de espinas y sentenciado a muerte, María no está presente. Pero sabía ella de antiguo estas cosas y las había vivido en su imaginación; pues cuando consintió como fiel esclava en ser la Madre de Dios y cuando se ofreció sinceramente con su Hijo en el templo, ya entonces se colocó a su lado para ser su socia en la ardua empresa de expiar por el género humano. No podemos dudar que sufriera intensamente en su corazón con su Hijo durante el amargo tormento de su pasión. Por fin, el sacrificio divino había de llevarse a cabo delante de sus mismos ojos; ella le había dado a luz y lo había criado y lo había preparado para ser la víctima. Por su inmenso amor a nosotros, ofreció gustosamente a su Hijo a la justicia divina y murió con El en su corazón, traspasada por la espada de dolor [166].

El alcance de la cooperación maternal de María lo expone claramente Pío XII: llega hasta el sacrificio de Cristo y abarca a todos los descendientes de Adán. «Libre de pecado, personal y original, y siempre unida estrechísimamente con su Hijo, cual otra Eva, lo ofreció en el Gólgota, junto con el holocausto de sus derechos y amor maternales, al Eterno Padre por todos los hijos de Adán» [167]. Así, pues, la actividad corredentora de María es una función de su maternidad.

Puesto que María es Madre de Cristo, es también madre de su Cuerpo místico. «La que era Madre de nuestra Cabeza, por los nuevos títulos de sufrimiento y de gloria, quedó hecha espiritualmente Madre de todos los vivientes» [168]. No podía ser de otra manera. «La tradición no interrumpida de los Padres desde los tiempos más antiguos nos enseña que el Redentor divino y la sociedad que es su Cuerpo forman una sola persona mística, que es, como ha dicho San Agustín, el Cristo tota» [169]. Al ser Madre de la Cabeza, podía ser, en verdad,

[165] San Pío X, *Ad diem illum:* ASS 36 (1903-1904) 453.
[166] León XIII, *Iucunda semper:* ASS 27 (1894-1895) 178.
[167] Enc. *Mystici Corporis Christi:* AAS 35 (1943) 247.
[168] Ibid.

Madre de los miembros. Cuando concibió a la Cabeza, concibió a los miembros. A su debido tiempo dio a luz a la Cabeza, que aún no tenía miembros. En el Calvario, cooperando como Corredentora y ofreciendo a su Hijo en sacrificio, dio a luz a los miembros *in actu primo*, que quedaron hechos miembros en *actu secundo* a medida que se unen a la Cabeza por la incorporación a El en el bautismo. Es verdaderamente la nueva Eva, Madre de todos los vivientes, pero porque es Madre de Aquel que es nuestra vida.

Así, pues, de la verdad fundamental de la maternidad divina de María se sigue todo lo demás. Por razón de su maternidad divina es la nueva Eva, es socia del Redentor, Corredentora y Mediadora de todas las gracias, Madre del Cuerpo místico, Madre universal, arquetipo de la Iglesia, nuevo paraíso, la llena de gracia, la redimida con redención perfecta, la Reina del cielo y la tierra y todo lo demás que de ella puede decirse. Ninguna de estas consecuencias, reveladas o deducidas por medio de procedimientos inferenciales, puede ser el principio primario de la mariología; todas proceden, por la ordenación de la sabiduría de Dios, de la predestinación de la Santísima Virgen para ser Madre del Redentor, inseparablemente unida con su Hijo en un solo decreto eterno. La maternidad divina es la base de la relación de María con Cristo; de aquí que es la base de su relación con la obra de Cristo, con el Cristo total, con toda la teología y el cristianismo; es, por lo tanto, el principio fundamental de toda la mariología.

MARIA EN EL PENSAMIENTO DE LOS PADRES ORIENTALES *

POR WALTER J. BURGHARDT, S. I., S. T. D.

I. LA NUEVA EVA

En un estudio reciente sobre «Nuestra Señora en el pensamiento primitivo occidental», se sugería que la preocupación primordial de los Padres, con relación a la Madre de Cristo, había sido la visión de María como nueva Eva [1]. Si volvemos la vista hacia el Oriente, este mismo fecundo paralelismo Eva-María presenta tres etapas de desarrollo: *a)* los orígenes más remotos anteriores a Nicea; *b)* el asombroso entusiasmo de Efrén; *c)* el magnífico florecer de la visión patrística en la literatura homilética del siglo V.

Sería posible remontarnos, para trazar los orígenes de este paralelismo, hasta Papías, obispo de Hierápolis, Asia Menor, hacia finales del siglo I [2]. Sin embargo, Papías empleó la analogía Eva-María a modo de conjetura, y en él su contenido es poco más que insignificante. El pasaje a que aludimos se encuentra en un fragmento de Victorino de Pettau [3], que dom Chapman identificó como «dependiente probablemente de Papías, quizá oralmente» [4]. En una sección en que se establece un paralelo entre los siete días de la creación y siete días de actividad redentora, afirma el texto en cuestión sencillamente que «el ángel Gabriel trajo a María la alegre nueva en el día en que el dragón sedujo a Eva».

Si el pasaje proviene realmente de Papías, pudo ser él la

* NOTA DEL EDITOR.—El capítulo que trata de Nuestra Señora en el pensamiento de los Padres orientales debía pertenecer, lógicamente, al primer volumen de esta trilogía. Pero, al anunciar el teólogo a quien se había invitado a que escribiera este artículo su imposibilidad de hacerlo, se pidió con bastante retraso al P. W. J. Burghardt, S. I., que aceptara esta pesada tarea. Esto explicará por qué su ensayo aparece en el tomo segundo. Aprovechamos esta ocasión para agradecer al eminente patrólogo jesuita su amable colaboración y su magnífica contribución.

[1] Cf. W. J. [illegible], S. I., *Mary in Western Patristic Thought*, en J. B. CAROL, ed. *Mariology* 1 (Milwaukee 1955) p.110.

[2] Sobre la evidencia de Ireneo y Eusebio, E. GUTWENGER, *Papias: Eine chronologische studie:* Zeitschrift für Katholische Theologie 69 (1947) 416, coloca a Papías antes de 110, y a su *Floruit*, mientras Clemente de Roma vivía [illegible]

inspiración de la idea ya más desarrollada de Justino Mártir medio siglo más tarde en Efeso:

> El Hijo de Dios nació de la Virgen como hombre a fin de que por el mismo camino que tuvo principio la desobediencia de la serpiente, por ése también fuera destruida. Porque Eva, cuando aún era virgen incorrupta, habiendo concebido la palabra que procedía de la serpiente, dio a luz la desobediencia y la muerte. Mas la Virgen concibió fe y alegría cuando el ángel Gabriel le dio la buena noticia de que el Espíritu del Señor vendría sobre ella..., a lo que respondió ella: «Hágase en mí según tu palabra», y de ella nació El..., por quien Dios destruye la serpiente y a los ángeles y hombres que a ella se asemejan, y libra de la muerte a los que se arrepienten de su maldad y creen en El [5].

Justino hace poco más que establecer el paralelismo. El camino de la redención del hombre corre paralelo al de su caída: en ambos interviene una virgen. Nos deja sacar la conclusión de que las consecuencias de la cooperación de María con Dios forman agudo contraste con los efectos de la seducción de Eva por Satanás: puede inferirse que María dio a luz a la obediencia y la vida. No le interesa a Justino la naturaleza del papel redentor desempeñado por Nuestra Señora; su pensamiento no se centra en María, sino en Cristo.

Es en Ireneo—que conoció y utilizó la obra de Papías y tal vez haya desarrollado lo que descubrió en Justino [6]—en donde encontramos la analogía Eva-María organizada por primera vez siguiendo una línea teológica.

> Así como Eva, teniendo un esposo, Adán, pero permaneciendo virgen..., por su desobediencia fue causa de muerte para sí misma y para toda la raza humana, así también María, desposada y, sin embargo, virgen, por su obediencia se convirtió en causa de salvación, tanto para sí como para todo el género humano. Y, por esta razón, a la doncella desposada con un hombre, aunque sea virgen todavía, la ley la llama esposa del que la ha desposado, aunque sea virgen todavía, manifestando así que la vida remonta *(recirculationem)* de María a Eva. Porque no se puede soltar lo que ha sido atado más que desanudando en sentido inverso la serie de nudos, de modo que los primeros queden sueltos gracias a los últimos y los últimos suelten a los primeros... De la misma manera, sucedió que el nudo

[5] JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* c.100: MG 6,709-712. He mencionado ya a Justino en *Mary in Western Patristic Thought* p.110-111, porque el *Dialogue* fue aparentemente escrito en Roma. La discusión, que duró dos días sin embargo (hasta el punto de ser histórica), tuvo lugar probablemente en Efeso (cf. EUSEBIUS, *Hist. eccl.* l.4 c.18,6: GCS 9.1.364) durante la guerra de Bar-Cocheba (132-135), y puede así ser prueba del aspecto de la tradición Eva-María de la escuela del Asia Menor.

[6] Como Chapman ha observado, «Ireneo puede haber desarrollado lo que encontró en Justino, o podemos simplemente decir que era ya corriente en un predicador, o podemos pensar que ambos utilizaron la misma fuente» (a.c., p.51). Me he extendido en Ireneo en *Mary in Western Patristic Thought* p.111ss

de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María. Porque lo que la virgen Eva había fuertemente ligado con su incredulidad, la virgen María desligó con su fe [7].

En la teología de Ireneo, María, como segunda Eva, tiene una función determinada dentro del plan de Dios para la redención del hombre. La cooperación de la primera Eva con Satanás, causando la muerte espiritual del hombre, es igualada y superada por la cooperación de María con Dios, causando la vuelta del hombre a la vida. La cooperación a que se alude no es meramente negativa, como si el paralelismo comenzara y acabara en el plano de la virginidad. No es cosa exclusivamente física, como si el papel de María empezara y terminara en el mero hecho de su maternidad divina. Su cooperación implica una actividad de orden moral: dio a Gabriel y a Dios su libre consentimiento. Su obediencia no pudo ser forzada; con clara visión su voluntad libre se colocó a la disposición de Dios para el cumplimiento de sus designios. Además, este consentimiento tiene un carácter soteriológico: su objeto no era solamente la encarnación, sino la encarnación manifiestamente redentora.

La evidencia indica que la analogía Eva-María, destinada a ser tema principal de la mariología bizantina en época posterior, surgió del Asia Menor, y su centro principal fue la comunidad cristiana de Efeso y sus alrededores. Porque en Efeso se educó y se convirtió Justino y allí disputó con Trifón; y en los círculos que rodeaban a Efeso es donde el joven Ireneo se encontró con Policarpo, quien influyó marcadameute en su teología.

Es curioso que la idea de la segunda Eva no tuviera parte importante en la teología de los primitivos alejandrinos [8]. Des-

[7] IRENEO, *Adversus haereses* l.3 c.32,1 (MASSUET, 3,22,4); ed. W. W. HARVEY (Cantabrigiae 1857), 2,123-124: MG 7,958-959. Cf. también ibid. l.5 c.19,1; HARVEY, 2,375-376: MG 7,1175-1176. Esencialmente las mismas ideas presenta IRENEO, *Demonstratio Apostolicae Praedicationis* c.33, en *Patrologia Orientalis* 12, 684-685; cf. la cuidadosa traducción del armenio de J. P. SMITH en *Ancient Christian writers* vol.16 (Westminster, Md., 1952) 69. En *La doctrine de la récapitulation en Saint Irénée*, de A. D'ALÈS (Recherches de Science Religieuse 6 [1916] p.185-211) vese latente la teoría de la recapitulación.

[8] Hay tres fragmentos en los que Orígenes alude a ello: 1) *In Lucam* hom.7: GCS 35,48. Parece que Orígenes quiere indicar que María, al dar a luz a Cristo, devolvió al género femenino el honor que había perdido con el pecado de Eva; de esta manera la mujer «encuentra la salvación en el parto» (1 Tim 2,15). 2) *In Lucam* hom.6: GCS 35,40: la alegría anunciada a María por Gabriel («El Señor es contigo») anula la sentencia de dolor dada a Eva por Dios («darás a luz en dolor»). 3) *In Lucam* hom.8: GCS 35,54-55. Orígenes supone la idea tradicional de un paralelismo entre la caída y la redención: «Así como el pecado em[pez]ó con la mujer y alcanzó al hombre, así también la buena nueva tuvo su principio en las mujeres (Isabel y María)...». En este último texto, tres puntos merecen nuestra atención: *a)* La traducción de Jerónimo *Principium salutis* (MG 13, 1819) debe suavizarse con la simple τὰ ἀγαθά de la *Catena* (GCS 35,55) y la correspondiente *Bona* de Ambrosio (CSEL 33,56). *b)* A Orígenes le interesa no solamente M

pués de Ireneo habría de transcurrir siglo y medio antes que en el Oriente cristiano, la iglesia siríaca, explotara la analogía. En el año 333, el persa Afraates, interesante desde un punto de vista teológico, siquiera sea como representante de un cristianismo virtualmente al margen del concilio de Nicea, recordó a su vez que por una mujer tuvo el demonio acceso a los hombres, y continuó:

> A causa de ella fue decretada la maldición de la ley; a causa de ella se hizo la promesa de la muerte; porque en dolores da a luz a sus hijos y los entrega a la muerte. A causa de ella fue maldita la tierra para que produjera espinas y cardos. Desde entonces, sin embargo, por la venida del Hijo de María, las espinas se han arrancado..., la maldición ha sido clavada en la cruz, la punta de la espada se ha desclavado del árbol de la vida, (el cual) se da en alimento a los creyentes [9].

Pero entre los escritores orientales es Efrén—el autor más significativo de la iglesia siríaca—quien se muestra incomparablemente sensible a las implicaciones del paralelismo Eva-María. Tal como él lo ve, reside el paralelismo en las raíces mismas de la dignidad del hombre: «La hermosa y amable gloria (del hombre) se perdió a causa de Eva; fue restaurada a causa de María» [10]. Es el punto crucial de la inmortalidad; porque, de las dos vírgenes históricas dadas a la humanidad, «una fue causa de vida, la otra fue causa de muerte. Por Eva surgió la muerte, y la vida nos viene por María [11]. Alrededor de

tuvo su principio «in una donna». Esta falta de precisión se repite en su aún más reciente *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens*, en P. STRÄTER, ed., *Katholische Marienkunde:* vol.1, *Maria in der Offenbarung* (Paderborn 1947) p.100: «in einer Frau». c) Orígenes no atribuye a María y a Isabel la misma parte activa en la economía de la salvación que asigna a Eva en la economía del pecado; las «cosas buenas», en el contexto, pueden ser simplemente la gracia de profecía concedida a María y a Isabel al comienzo del nuevo orden de las cosas. Sobre estos textos y su autenticidad, cf. C. VAGAGGINI, *Maria nelle opere di origine* (Roma 1942) p.110-113.

[9] AFRATES, *Demonstratio* 6; *De monachis* n.6, en *Patrologia syriaca* p.1.ª t.1 col.265. El paralelismo implica que la vida llegó a los hombres a través de María; Afrates, sin embargo, limita la parte de Nuestra Señora al parto. Las ideas y expresión son parecidas a una frase de Efrén: «(Eva) vio al que temblaba y era un exilado a causa de la maldición sobre la tierra; (María) vio al que anuló la maldición y la fijó con clavos al madero de una cruz» *(Explanatio Evangelii Concordantis* c.2 n.2; ed. L. LELOIR, CSCO 137, Scriptores armeniaci, t.1 [Louvain 1953] p.24; Latín tr., LELOIR, CSCO 145, Scr. arm., t.2 [Louvain 1954] p.17).

[10] EFRÉN, *Sermones exegetici*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.2 (Romae 1740) 318.

[11] EFRÉN, *Hymni de beata Maria* 2 n.8: LAMY 2,525. Existe alguna duda sobre la autenticidad de estos himnos. Cf., en el mismo sentido, el indiscutiblemente auténtico *Sermo de Domino* [illegible] LAMY, 1,153.155: Eva, madre de todos los vivientes, se convirtió en [illegible] m ert de todos los vivientes; pero algo nuevo surgió: «María, una nueva planta, en lugar de Eva, la antigua vid, y en ella habitó la nueva Vida», que es destructora de la muerte. Cf. también *De diversis sermonibus* 3, *De laudibus Dei Genitricis Mariae*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.3 (Romae 1743) 607. El aspecto de la virginidad se acentúa [illegible]

la analogía gira el problema del pecado, porque fue reservado a María el pagar la deuda del pecado contraída por Eva, deuda por la cual su posteridad estaba condenada a morir [12]. Porque Nuestra Señora fue bendita entre las mujeres, es por ella, y concretamente por su parto virginal, por lo que ha sido dispensada la maldición primitiva contra la mujer [13]. Ella es la mujer prometida en el paraíso: «Fue la serpiente quien acechó al calcañar de Eva; fue el pie de María el que pisoteó a la serpiente» [14].

Aun cuando la mariología de Efrén, valiente y fecunda como era, no ejerció influencia perceptible sobre la teología contemporánea [15], el motivo Eva-María es patrimonio del siglo IV en Jerusalén, Salamis, Nisa, Iconio y Antioquía. Por ejemplo, en 348, Cirilo, obispo de Jerusalén, predicaba el paralelismo a sus catecúmenos: «Por la virgen Eva nos vino la muerte; por una virgen, o más bien de una virgen, tenía que venirnos la vida, para que así como una serpiente engañó a la primera, así Gabriel trajera alegres nuevas a la segunda» [16]. Treinta años más tarde, Epifanio, obispo de Salamis, veía a María significada en Eva: Nuestra Señora es «madre de los vivientes» en su más profundo sentido, porque, «obedeciendo a la gracia, dio a luz al que vive, a la Vida misma, al Cordero, de cuya gloria, como del vellón, se nos ha fabricado un vestido de inmortalidad. Eva fue causa de muerte para los hombres (πρόφασις), porque por ella 'la muerte vino al mundo' (Rom 5,12); pero María fue causa (πρόφασις) de vida: por ella, la Vida nos ha nacido» [17].

En un pasaje que tal vez se deba a Gregorio, obispo de Nisa, el saludo de Gabriel a María se contrasta con el primitivo saludo de Dios a Eva. La anunciación ha transformado el parto: «En el caso de Eva, el preludio del nacimiento fue el dolor. Para María, la partera del nacimiento fue la alegría» [18].

[12] Cf. EFRÉN, *Hymni de beata Maria* 18 n.24-26: LAMY, 2,611-613. Cf. también, *Hymni de beata Maria* 9 n.4: LAMY, 2,549.

[13] Cf. EFRÉN, *Explanatio Evangelii concordantis* c.2 n.6: CSCO 137,26-27 (armenio); 145,19-20 (latín); 145,101 (latín). Cf. también *Hymni de nativitate Christi in carne* 2 n.31: LAMY, 2,457. Ideas parecidas se encuentran en el poeta sirio Cyrillona, ed. G. BICKELL, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 27 (1873) p.591-592; traducción italiana de I. ORTIZ DE URBINA, *La Mariologia nei Padri syriaci:* Orientalia Christiana Periodica 1 (1935) 111.

[14] EFRÉN, *Explanatio...* c.10 n.13: CSCO 137,140 (arm.);

[15] Cf. L. HAMMERSBERGER, *Die Mariologie der ephremischen Schriften* (Viena 1938) p.87.

[16] CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses* 12,15: MG 33,741.

[17] EPIFANIO, *Panarion* 78 n.18: GCS 37,468-469.

[18] *In diem natalem Christi:* MG 46,1140. Se discute la autoridad de Gregorio. Cf. un resumen de argumentos en pro y en contra en [illegible]

Aún más impresionante es la visión que une a la nueva Eva con el nuevo Adán:

> Por el hombre (vino) la muerte, y por el hombre la salvación. El primer hombre cayó en pecado; el segundo levantó a los caídos. La mujer ha hablado en nombre de la mujer. La primera mujer dio entrada al pecado; esta mujer ha ayudado a entrar a la justicia. Aquélla siguió el consejo de la serpiente; ésta ha presentado al destructor de la serpiente y ha dado a luz al Autor de la luz. Aquélla introdujo el pecado por el árbol, y por el árbol ha introducido ésta la bendición. Por el árbol da a entender la cruz; y el fruto de este árbol se hace vida, siempre verde e imperecedera, para los que lo prueban [19].

La misma línea de pensamiento sugiere Anfiloquio, obispo de Iconio; estaba unido a los tres Capadocios por lazos personales y teológicos. «El mundo ha sido libertado por una virgen; el mundo, que estuvo antiguamente sujeto al pecado, ha sido libertado por aquella otra virgen. Por un parto virginal, nos libramos de muchos y horribles rebaños de demonios» [20]. Y en un pasaje compuesto para demostrar que los instrumentos de nuestra condenación han venido a ser instrumentos de nuestra gloria, observó Crisóstomo, desde Antioquía, agudamente: «Una virgen nos desterró del paraíso; por una virgen hemos encontrado la vida eterna» [21].

Está, pues, justificado el concluir que, en el siglo IV, el concepto de Nuestra Señora como contrapartida de Eva se había incorporado a la soteriología de la iglesia siríaca y era un tema común en la teología del mundo de habla griega.

demasiado larga, en una carta a Severo de Antioquía, de «Gregorio..., el hermano de Basilio el Grande y obispo de Nisa» (*Patrologia Orientalis* vol.14,82-85).

[19] *In diem natalem Christi:* MG 46,1148.

[20] ANFILOQUIO, *Orat.* 1, *In Christi natalem* n.4: MG 39,40-41.

[21] JUAN CRISÓSTOMO, *Expositio in Ps.* 44 n.7: MG 55,193. En una homilía sobre el nacimiento de Cristo (*In Christi nativitatem oratio:* MG 56,392-393, entre las obras del Crisóstomo), el autor dice: «De antiguo, el demonio engañó a Eva, que era una virgen; por esta razón, Gabriel trajo buenas nuevas a María, que era una virgen. Pero, cuando Eva fue engañada, pronunció una palabra que fue causa de muerte; cuando la buena nueva fue traída a María, ésta dio a luz en carne al Verbo, autor de vida eterna para nosotros. La palabra de Eva dio a conocer el madero por el cual Adán fue expulsado del paraíso; pero la palabra de la Virgen dio a conocer la cruz, por la que El llevó al ladrón al paraíso en lugar de Adán». La homilía fue publicada en 1883, bajo el nombre de Gregorio Taumaturgo, por J. P. Martin en la *Analecta Sacra* de Pittra, vol.2, 134-144 (armenio), 386-396 (latín). Como se dice en la versión armenia, la autoridad de Gregorio fue rechazada por Harnack y sostenida por Loofs, Neubert, Jugie (cf. Analecta Bollandiana 43 [1925] 94). En Revue d'Histoire Ecclésiastique 21-1 (1928) 364-373, Ch. Martin indicó que el texto griego podía leerse en MG 56,385-394, y que, desde principios del siglo V, se había tenido por obra auténtica del Crisóstomo. Insistía que, considerando la tradición de los manuscritos griegos, la claridad y precisión de sus fórmulas teológicas, la tendencia antioquena de su cristología y la ausencia de preocupaciones antisabelianas en su teología trinitaria, no puede atribuirse dicha homilía a Gregorio. Martin lo atribuye a círculos antioquenos del siglo IV y recibe con sorpresa las citas

Sin embargo, es el siglo v el que presenció la mayor fecundidad del paralelismo Eva-María en la iglesia griega. Aquí los documentos más significativos son homilías, singularmente sobre la anunciación, la encarnación y la maternidad divina. Las influencias primarias que acusan estas homilías son las primitivas fiestas marianas y la controversia nestoriana. Y, en las homilías, testimonios espléndidos de la iglesia griega se dejan oír: Egipto, por Cirilo de Alejandría; Tracia, por Proclo de Constantinopla; Galacia, por Teodoto de Ancira; Arabia, por Antípatro de Mostra, y Palestina, por Hesiquio y Crisipo de Jerusalén [22].

Cirilo de Alejandría observa que el Hijo de Dios nació de una mujer para destruir la maldición lanzada contra la primera mujer: «Parirás tus hijos con dolor». Como consecuencia del alumbramiento de María al Emmanuel en carne, por Aquel que es la Vida quedó destruido el poder de la maldición: «Ya la mujer no parirá a la muerte, no en dolor» [23]. Proclo, que llegó a ser el segundo sucesor de Nestorio como patriarca de Constantinopla, y que, con sus celebrados sermones marianos del año 429, fue uno de los primeros en oponerse a los errores nestorianos, se fija en el tema de la salvación y el pecado, la desobediencia y la obediencia. Cristo, en su nacimiento, «constituyó en puerta de salvación a la que de antiguo fue puerta del pecado» [24]. Teodoto de Ancira, Asia Menor, estrechamente ligado a Cirilo por sus actividades antinestorianas y a Proclo por su mariología, compara «a la virgen de antiguo» con «la segunda Virgen» [25]. Y en su homilía 6, reputada como entre las mejores producciones de la homilética griega, habla preciosa-

[22] En un importante artículo, *Le omelie mariane nei Padri greci del V secolo* (Marianum 8 [1946] 201-234), Dino del Fabbro ha sintetizado el resultado de la investigación contemporánea sobre la autenticidad de las homilías marianas de la Iglesia griega del siglo v. Deduce que cinco sermones marianos, catorce sobre la encarnación o el nacimiento de Cristo, uno sobre el Hypapante y uno sobre el nacimiento del Bautista proporcionan base suficiente y sólida para la doctrina mariológica de dicho siglo.

[23] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Comm. in Lucam* hom.2; ed. I. B. CHABOT, CSCO 70, Scriptores syri 27 (Louvain 1954); 11-12 (siríaco); trad. latina R. M. TONNEAU, CSCO 1040, Scriptores syri 70 (Louvain 1953) 3.

[24] PROCLO, *Orat.* 1, *Laudatio in sanctissimam Dei Genitricem Mariam* n.1; ed. E. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum* t.1 vol.1 p.1.ª (Berolini et Lipsiae 1927-1930) 103; MG 65,681. Cf. también *Orat.* 5, *Laudatio in sanctam Virginem ac Dei Genitricem Mariam* n.3: MG 65,700; saludamos a María bendita entre las mujeres porque sola ella «curó el dolor de Eva», enjugó sus lágrimas, llevó el rescate del mundo, dando a luz al Emmanuel sin sufrir. J. Lebon cree ver en *Orat.* 5 un sermón de Attico de Constantinopla en colaboración con Proclo (cf. Le Muséon 46 [1933] 174). Ortiz de Urbina insinúa que en la versión siriaca tenemos *dos*: la primera de Proclo, la segunda de Attico (cf. *Orientalia Christiana Periodica* 6 [1940] 64 nota 1). Siguiendo la misma línea, cf. la solución de Del Fabbro, a.c., p.215; la primera homilía, que corresponde al griego *Orat.* 5, tiene a Proclo por autor; la segunda [illegible]

mente del paralelismo Eva-María en términos de muerte y vida, dolor y alegría, condenación y redención:

> En lugar de la virgen Eva, que había administrado la muerte, una virgen fue agraciada por Dios y escogida para administrar la vida... Esta mujer, digna de su Creador, nos ha sido dada por la divina Providencia como dispensadora de bendiciones, no provocando a desobediencia, sino mostrando el camino de la obediencia...; no ofreciéndonos frutos mortíferos, sino indicándonos al Pan vivificante... No es (dice Gabriel) la concepción en iniquidad o la concepción en pecado lo que te anunciaré; es alegría lo que voy a explicarte, alegría que suaviza el dolor brotado de Eva. No te anuncio una preñez dolorosa o un nacimiento plañidero; antes bien, te predigo un nacimiento consolador, regocijante...; proclamo el nacimiento de la luz que ilumina al mundo. Pues por ti han cesado los dolores horribles de Eva; por ti ha perecido lo desordenado y defectuoso; por ti el error se ha desvanecido; por ti se ha anonadado la tristeza; por ti se ha cancelado la condenación. Eva ha sido redimida por ti [26].

Antípatro, metropolitano de Bostra, en Arabia, continúa la tradición cuando afirma que el saludo de Gabriel a María: «Ave, llena de gracia», es la contrapartida de la declaración de Dios a Eva: «Parirás tus hijos con dolor». El dolor de Eva en el parto es destruido por la alegría de María [27]. Aún más, el objeto de Dios en la encarnación fue que «aquel que al principio fue derribado por medio de Eva, fuera hecho salvo por medio de la concepción de la Virgen» [28].

Hesiquio, sacerdote de Jerusalén durante la primera mitad del siglo v, insiste de modo semejante en que la «segunda virgen» disipó en la anunciación el pesado dolor que rodeaba al parto a consecuencia de la sentencia que recayó sobre la «primera virgen» [29]. María es «el noble adorno de nuestra naturaleza, la gloria de nuestro barro, que libró a Eva de su ignominia, salvó a Adán de la amenaza y derrotó el atrevimiento del demonio...» [30]. También Crisipo, notable escritor, desde Jerusalén, describe al demonio enfrentándose con la noticia de que por una mujer hemos sido llamados a la filiación adoptiva que fue nuestra en los principios:

> ¿Cómo puede ser (se pregunta Satanás) que el vaso que fue originalmente mi cómplice sea ahora mi adversario? Una mujer me ayudó a constituirme en déspota de la raza humana, y una mujer me depuso

[26] TEODOTO, *In sanctam Mariam Dei Genitricem et in sanctam Christi nativitatem* n.11-12, en *Patrologia orientalis* v.19,229-331. Su editor, M. Jugie, considera la autenticidad de esta homilía inexpugnable (cf. p.292-293). Cf., además, NILO DE ANCIRA, *Epistolae* l.1 ep.267: MG 79,180-181; se inspira aquí en Epifanio.

[27] ANTÍPATER, *In Sanctissimam Deiparae Annuntiationem* n.3: MG 85,1777. A pesar de atribuirse algunos párrafos de esta homilía a otros autores (Orígenes, Eudoxio el Ario), Del Fabbro piensa que es una obra genuina de Antipater (cf. a.c., p.221-222).

de mi gobierno despótico. La antigua Eva me elevó; la nueva Eva me derriba. Porque la Eva actual es en verdad Eva por naturaleza, pero no Eva por el concebir..., como conviene... Por ella he sido hecho cautivo por quien hice cautivos; por aquella por quien yo conquistaba he sido conquistado... De todos éstos (milagros realizados por Cristo, la cruz, la resurrección de Cristo y de los muertos), ¿quién es la causa (αἰτία), quién sino aquella que dio a luz a quien obró todas estas maravillas? Mejor me estuviera, después de todo, no haberla engañado por la serpiente [31].

Continuarán las visiones de Ireneo, Efrén, y los predicadores del siglo v sin notables adelantos en el período del declinar de la patrística: en Atanasio I, patriarca de Antioquía en la segunda mitad del siglo VI [32]; en tres homilías griegas sobre la anunciación falsamente atribuidas a Gregorio Taumaturgo [33] y en la obra maestra homilética del siglo VI sobre la Madre de Dios, que ha circulado ilegalmente bajo la protección de Epifanio [34]; en Sofronio, patriarca antimonotelita de Jerusalén [35]; y al final ya de la edad patrística, en un texto de Juan Damasceno, que proporciona un espléndido epítome del pasado:

> Querida hija digna de Dios, hermosura de la naturaleza humana, reparación de nuestra primera madre Eva, porque por tu alumbramiento ha sido de nuevo elevada la que había caído. Querida hija, la más consagrada, esplendor de las mujeres. Porque, aunque la primera Eva ofendió y por ella entró la muerte, habiendo servido a la serpiente contra nuestro primer padre, María, a su vez, en total sumisión a la voluntad de Dios, engañó a la serpiente engañadora [36].

Para los historiadores del dogma, el problema y la oportunidad de toda esta evidencia es el significado teológico que los

[31] CRISIPO, *In sanctam Mariam Deiparam* n.3, en *Patrologia orientalis* 19,340-341. Su editor, M. Jugie, no ve razón para dudar de la autenticidad de esta homilía (cf. p.295).

[32] Cf. ANASTASIO I, *Serm.* 3, *In laudatissimae Dei Genitricis Annuntiationem* n.2: MG 89,1388. Anastasio mira a María como el origen del gozo de la mujer.

[33] Cf. MG 10,1145-1178. *Serm.* 1, una mezcolanza de un autor posterior al siglo v (cf. JUGIE en Analecta Bollandiana 43 [1925] 90), insiste que «sólo en la Santísima Virgen ha sido restaurada la caída de Eva» (col.1148). En *Serm.* 2, otra mezcolanza, el autor, que aparentemente vivió en la segunda mitad del siglo VI (cf. JUGIE, p.90-91), declara que el Verbo tomó carne de María «a fin de que por la misma carne por la que el pecado había entrado en el mundo, por esa misma carne el pecado pudiera ser condenado en la carne... y la vida eterna vivir en el mundo» (col.1156; cf. col.1157). *Serm.* 3 fue escrito probablemente en la segunda mitad del siglo v, desde luego antes de la introducción de la fiesta del 25 de marzo (cf. JUGIE, p.91); enseña que «la vida halló entrada donde la muerte había hallado la salida» (col.1177).

[34] Cf. Ps.-EPIFANIO, *De laudibus sanctae Deiparae:* MG 43,501. A pesar de los puntos de contacto con Basilio de Seleucia, Proclo y Cirilo de Alejandría, Del Fabbro encuentra el desarrollo general de la homilía más de acuerdo con las homilías marianas del siglo VII y siguientes (cf. a.c., p.228).

[35] Cf. SOFRONIO, *Orat.* 2, *In sanctissimae deiparae annuntiationem* n.22: MG 87c,3241.

[36] Juan D

Padres concedieron al paralelismo Eva-María. A este propósito debo decir que los escritores cristianos de la era patrística, en el Oriente, encontraron nuevas intuiciones en dicha analogía. En primer lugar, si no con exclusión, en el papel desempeñado por Nuestra Señora en la actividad redentora de su Hijo se contrasta continuamente la desobediencia y la obediencia, el dolor y la alegría, la mujer maldita y la mujer bendecida, un demonio déspota y un demonio cautivo, la oscuridad y la luz, el pecado y la salvación, la caída y la restauración, la condenación y la redención, la muerte y la vida, el paraíso perdido y el paraíso recuperado.

En segundo lugar, Nuestra Señora es, en cierto verdadero sentido, responsable de los efectos redentores alcanzados por su Hijo; ella cooperó en la redención objetiva. En la tradición de la patrística oriental, la segunda Eva es «causa de salvación» [37], «puerta de salvación» [38]; ella pagó la deuda del pecado que Eva había contraído [39], «ayudó a que la justicia apareciese» [40]. «Ella es causa de vida» [41]; ella «trajo la inmortalidad al mundo» [42]; por ella «ha sido Eva redimida» [43]; por ella «el mundo ha sido libertado» [44]. Ella ha depuesto al demonio de su gobierno despótico [45]; ha pisoteado a Satanás [46]; por ella los «demonios han sido precipitados en el infierno» [47].

En tercer lugar, la cooperación redentora de la nueva Eva, según la esclarecen y explican los mismos Santos Padres, queda generalmente reducida a la maternidad divina, al hecho de que María dio a luz al Redentor, de que prestó su consentimiento, consciente y libre, a una encarnación que se ordenaba a la salvación» [48]. Por ejemplo, Efrén atribuye repetidamente a Nuestra Señora cierta causalidad en la obra de la redención: por ella se pagó la deuda firmada y sellada por la serpiente contra todas las generaciones. ¿Cómo? Por causa del tesoro que ella ha alumbrado: porque en ella ha surgido la Luz que dispersa las tinieblas [49]. Para Epifanio es Nuestra Señora causa

[37] IRENEO, nota 7. Cf. ANTIPATER, nota 28.
[38] PROCLO, nota 24.
[39] Cf. EFRÉN, nota 12.
[40] GREGORIO DE NISA, nota 19.
[41] EFRÉN, nota 11; EPIFANIO, nota 17; cf. CRISÓSTOMO, nota 21; TEODOTO, nota 26.
[42] JUAN DAMASCENO, nota 36.
[43] TEODOTO, nota 26.
[44] ANFILOQUIO, nota 20.
[45] Cf. CRISIPO, nota 31.
[46] Cf. EFRÉN, nota 14.
[47] ANFILOQUIO, nota 20.
[48] Para el punto de vista de Ireneo, cf. *Mary in Western Patristic Thought* p.114-117.
[49] Cf. EFRÉN, *Hymni de beata Maria* 9 n.4: LAMY, 2,519. Cf. *Hymni de*

de vida, en el sentido de que dio a luz a Aquel que es vida y da vida [50]. En la versión de Anfiloquio, María puebla el infierno de demonios por medio del nacimiento virginal [51]. Cirilo de Alejandría, Teodoto, el Pseudo Gregorio Taumaturgo y otros ven el dolor de la preñez convertido en gozo precisamente porque María alumbró al Emmanuel en carne, a la Vida encarnada [52]. Crisipo hace notar el contraste de María y Eva «en la concepción» [53]. Para el Pseudo Epifanio es en la natividad cuando los ángeles alaban a Nuestra Señora por haber levantado a Eva caída y haber abierto el paraíso, que estaba cerrado [54]. Sofronio resume la visión de los Santos Padres: «Por ti tus antecesores se salvan; porque alumbrarás al Salvador que realiza la divina salvación para ellos» [55].

En cuarto lugar, no quiere esto decir que estén completamente ausentes del pensamiento de la patrística oriental las indicaciones de una cooperación más próxima de Nuestra Señora en la redención objetiva. Por ejemplo, Hesiquio predica que, en la presentación de Cristo en el templo, María presentó la ofrenda «no por sí, sino por todo el género humano» [56]. Gregorio de Nisa hace notar que la nueva Eva presentó la bendición a la humanidad, en lugar del pecado, mediante el madero vivificante de la cruz [57]. Cirilo de Alejandría dice a los Padres de Efeso que, por medio de María, «el demonio tentador cayó del cielo, la criatura caída es elevada al cielo, toda la creación... ha venido al conocimiento de la verdad, el santo bautismo ha venido a los creyentes...» [58]. Proclo la llama «el único puente de Dios al hombre» [59]. Para Atanasio I, ella representa «la escala adosada al cielo, la puerta del paraíso, la entrada a la inmortalidad, la unión y lazo de los hombres con Dios» [60]. Pero debemos insistir en que son relativamente pocas las expresiones genuinas de inmediata cooperación a la redención; su verdadero mensaje nunca es esclarecido por los escritores mismos; y el esfuerzo para interpretarlos de acuerdo con la

[50] Cf. EPIFANIO, *Panarion* 78,18: GCS 37,468-469.

[51] Cf. ANFILOQUIO, nota 20.

[52] Cf. CIRILO, nota 23; TEODOTO, nota 26 de este artículo; Ps. GREGORIO, *In Annuntiationem* serm.3: MG 10,1177: «Ave a ti, que has encerrado en tu seno la muerte de tu madre».

[53] CRISIPO, nota 31.

[54] Cf. Ps. EPIFANIO, *De laudibus sanctae Deiparae*: MG 43,501.

[55] SOFRONIO, *Orat.* 2, *In sanctissimae deiparae annuntiationem* n.22: MG 87c,3241.

[56] HESIQUIO, *Serm.* 6, *In praesentatione Christi*: MG 93,1469.

[57] Cf. nota 19.

[58] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Hom. div.* 4: ed. A. SCHWARTZ, ACO t.1 p.2.ª 102; MG 77,992.

[59] PROCLO, *Orat.* 1, *Laudatio in sanctissimam Dei Genitricem Mariam* n.1: ed. E. SCHWARTZ, ACO t.1 vol.1 [illegible]

doctrina contemporánea de la redención tropieza a menudo con obstáculos graves, como la extraña visión patrística de la mentalidad de María al pie de la cruz[61]. El principio de la cooperación redentora, tal como se entiende hoy, bien puede ser inatacable; pero querer encontrar algo más que un germen de él, o una base que lo sustente, en la patrística oriental, es violentar la evidencia[62].

II. LA VIRGINIDAD PERPETUA

Si el paralelismo Eva-María proporcionó a los Padres una penetración inicial en el significado redentor de Nuestra Señora, la virginidad de María proveyó a la edad patrística del primer problema enojoso relacionado con ella. La investigación histórica de su virginidad se ha centrado en tres fases de la vida de Nuestra Señora: los años anteriores a Belén, el momento del parto en el establo y la época siguiente al nacimiento de Jesús.

La clave de la primera fase puede resumirse en dos preguntas: ¿Era María físicamente virgen en el momento de la anunciación? ¿Fue la concepción de Cristo una concepción virginal, efectuada independientemente de concurso de hombre? El cristianismo oriental no dudó respecto a ninguna de las dos cuestiones: la evidencia escriturística era demasiado clara. Por eso la virginidad de María y la concepción virginal de Jesús se afirman categóricamente ya en San Ignacio de Antioquía (ca.110), con expresiones que recuerdan el kerygma primitivo y con acentos que sugieren la superfluidad de toda prueba[63]. Pocos años después, en la apología cristiana más antigua que se ha conservado (hacia 125), el filósofo Arístides

[61] Cf. parte IV de este capítulo, sobre la santidad de Nuestra Señora.

[62] La cooperación de María en la redención objetiva no es el único aspecto de la teología mariana que los autores han intentado ligar a la analogía Eva-María de los Padres, ni es este paralelismo la única base patrística sobre la que los teólogos apoyan sus tesis. Un campo fructífero de la investigación patrística ha sido la parte de Nuestra Señora en la redención subjetiva, p.e., el papel que juega no en la adquisición, sino en la distribución de la gracia. Para un buen resumen, con indicaciones bibliográficas, de ambos aspectos de la mediación de María en la teología oriental, cf. M. GORDILLO, *Mariologia orientalis* (Roma 1954) p.58-87, y también su artículo *La mediazione di Maria Vergine nella teologia bizantina*: Mélanges Martin Jugie (París 1953) 120-128. Merece notarse la valoración de Gordillo (*Mariologia orientalis* p.74) de los magníficos textos del Damasceno citados con tanta frecuencia: estos párrafos se refieren a la actividad mediadora de María al concebir a Cristo en la aurora de nuestra deificación. Si nuestro problema se refiere a su cooperación en la redención realizada en la cruz, «debemos confesar que, en este punto, el Damasceno permanece silencioso».

de Atenas informa al emperador Adriano de que el nacimiento de Jesús de una virgen, sin semilla humana, es parte integrante del credo de los cristianos, lo mismo que la divinidad de Jesucristo, su crucifixión redentora y su resurrección [64]. De manera semejante, un cuarto de siglo más tarde, la exégesis de Justino afirmando que el texto de Isaías 7,14 significa que «la virgen concebirá sin concurso de varón [65], es repetida por Ireneo (hacia 177) [66], que, además, insiste en que «el nacimiento de una virgen» es una creencia que «ha recibido (la Iglesia universal) de los apóstoles y sus discípulos» [67] a semejanza de la creencia en Dios creador, en el Verbo hecho carne, en el Espíritu Santo, en la pasión, resurrección y ascensión.

Hay notas discordantes. Sabemos que un filósofo pagano, Celso (ca.178), divulgó por el Oriente el cuento, reputado como de inspiración divina, de que María fue acusada de adulterio con un soldado llamado Pantera, fue despedida violentamente por su marido el carpintero, anduvo errante e infamada y dio a luz a Jesús en secreto [68]. Carecemos de una noticia autorizada sobre la reacción del siglo II cristiano, pero tal vez pudiera resumirse en la airada respuesta de Orígenes a Celso sesenta años más tarde: llama a la especie difundida «patraña callejera» [69].

Contrastando con lo anterior, empieza a tomar cuerpo un problema auténtico con esta pregunta: ¿Permaneció virgen Nuestra Señora al dar a luz a Jesús? La tradición histórica es menos clara en este punto y fue más lenta en formarse [70]. Tenemos a nuestra disposición varios apócrifos pintorescos y un puñado de testimonios patrísticos no muy convincentes; y eso

[64] Cf. ARÍSTIDES, *Apologia* n.2: ed. E. HENNECKE, *Texte und Untersuchungen* vol.4 p.3.ª p.9.

[65] JUSTINO, *Apologia* 1 c.33: MG 6,381; cf. *Dialogus cum Tryphone* c.84 y 100: MG 6,673-676.709-712. Justino es una prueba de que, a mediados del siglo II, Nuestra Señora era en general designada sencillamente como «la Virgen».

[66] Cf. IRENEO, *Adversus haereses* l.3 c.26,2 (MASSUET, 3,21,6); HARVEY, 2,118: MG 7,953. El significado teológico que Ireneo da al nacimiento de Cristo de una virgen surge maravillosamente del papel que asigna la virginidad de María en su doctrina de la segunda Eva.

[67] IRENEO, *Adversus haereses* l.1 c.2 (MASSUET, 1,10,1); HARVEY, 1,90-91: MG 7,549.

[68] Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum* l.1 c.28-39: GCS 2,79-90; A. DEISSMANN, *Der name panthera (Orientalische Studien T. Nöldeke gewidmet* [Giessen 1906] p.871ss), ha probado que el nombre era corriente en esta época, especialmente como apellido de soldados romanos. L. PATTERSON, *Origin of the Name Panthera* (Journal of Theological Studies 19 [1917-1918] p.79-80), piensa que algunos polemistas judíos se ensañaron en el nombre por su semejanza a Παρθένος Entonces la leyenda del soldado romano se extendió y fue introducida en el Tal ud con la intención de desacreditar y vilipendiar la tradición cristiana tan pronto como el Evangelio fue conocido por el público en general».

[69] ORÍGENES, *Contra Celsum* l.1 c.39: GCS 2,90. Cf. el texto de Orígenes conservado por PÁNFILO, *Apologie pro Origene* c.1: MG 17,554. Algunos, como los ebionitas y los valentinianos, dicen que Jesús «nació de José y María» Cf. tambi[illegible]

es todo para ayudarnos a reconstruir la creencia del Oriente en el tiempo anterior a Nicea.

Tres principalmente son los testimonios apócrifos [71]. En la *Ascensión de Isaías*, mezcla de dos componentes, judío y cristiano, que se unieron hacia el año 150, la sección cristiana testifica que María ha concebido al Niño siendo virgen, lo ha llevado en su seno por el tiempo de su gestación permaneciendo virgen, y lo ha alumbrado todavía virgen: «Su seno se halló lo mismo que antes que hubiera concebido» [72]. Respecto a esta evidencia podría decirse que: *a)* la sección en que aparece puede muy bien pertenecer a la última década del siglo I [73]; *b)* nada justifica la suposición difundida de que el autor del pasaje en cuestión fuera de tendencias docetistas [74]; y *c)* sea ortodoxo, sea docetista, afirma sin ambages la virginidad de María en el parto.

También inconfundibles son las *Odas de Salomón*, notable ejemplo de la antigua himnodia cristiana, que tal vez se remonte al año 120 o aun a tiempos anteriores [75]. La oda 19 representa al Espíritu Santo abriendo el seno del Padre y derramando la leche del Padre en una copa que es el Hijo; continúa el odista:

El seno de la Virgen (lo) recibió
y recibió la concepción y dio a luz;
y la Virgen quedó hecha madre con gran misericordia;
y parió y dio a luz un hijo sin dolor;
y no ocurrió esto sin finalidad;
y no había necesitado de partera,
porque El la libró,
y ella dio a luz, como hombre, por su propia voluntad... [76]

Aún más significativo es el *Protoevangelio de Santiago*, compuesto entre los años 150 y 180 por un judeo-cristiano

[71] Un análisis espléndido y valoración de esta prueba presenta J. C. PLUMPE, *Some little-known witnesses to Mary's virginitas in partu:* Theological Studies 9 (1948) p.576-577.

[72] Cf. *Ascensio Isaiae* c.2 n.2-11.

[73] Cf. CHARLES, o.c., p.XXIIss.XXXVIIs.XLIVs; E. TISSERANT, *Ascension d'Isaie* (París 1909) p.60.

[74] Cf. PLUMPE, a.c., p.573-574. En realidad, CHARLES, o.c., p.XXII-XXIII,77, ha intentado demostrar que la *Ascensio* es la fuente de la famosa frase en el antidocetista Ignacio, *Ad Eph.* n.19,1: «y el príncipe de este mundo ignoraba la virginidad de María y su parto...»

[75] Cf. PLUMPE, a.c., p.576-577. Las *Odes* probablemente fueron escritas en griego en un principio. La extraordinaria semejanza entre el lenguaje del odista y el de Ignacio (aun en el del nacimiento de la Virgen) ha llevado a J. Rendel Harries y a A. Mingana a la conclusión de que el obispo de Antioquía conocía las *Odes*, y hasta las citó; están convencidos de que la colección se originó en Antioquía, a finales del siglo I (cf. *The Odes and Psalms of Solomon* [Manchester 1916-1920] vol.2 p.42-49,67). J. H. Bernard prefiere una fecha entre 250 y 200 [illegible]

que vivía fuera de Palestina, tal vez en Egipto [77]; su tema principal es la tesis de que María, virgen al concebir a Cristo, no comprometió su virginidad al darle a luz. Ofrece una prueba de sentidos: la de una partera que estuvo presente a la natividad y una mujer llamada Salomé, que «comprobaron» la virginidad de María poco después del nacimiento de Jesús [78]. Es importante aquí este argumento gráfico, de vista y tacto, no como información sobre los acontecimientos de la primera Navidad, sino porque: *a)* indica que, hacia la mitad del siglo II, constituía la virginidad de María en el parto un terreno de disensión, si no entre los cristianos ortodoxos, sí entre algunos ortodoxos y algunos gnósticos; *b)* no es probable que el *Pseudo Santiago el Menor* fuera el primero en defender la virginidad de Nuestra Señora con arma tan indelicada; y *c)* este relato de la infancia de Jesús ejerció una influencia que sería difícil exagerar [79].

Cuando menos, los apócrifos prueban la existencia, durante el siglo II, en el Oriente, entre algunos cristianos aparentemente ortodoxos, de una corriente de opinión popular que afirmaba la virginidad de Nuestra Señora en el parto, considerándola como cosa meramente física, consistente en haber preservado intacta su integridad corporal [80].

Los teólogos de la época prenicena no son tan dogmáticos ni tan contundentes, ni hablan tan alto. Tres merecen mencionarse: Ireneo, Clemente de Alejandría y Orígenes. Respecto a Ireneo, podría afirmarse con razón que, pese a la investigación y al razonamiento de H. Koch, no existe pasaje de su pluma (incluyendo los textos del *adhuc virgo)* que contradiga

sich bei ihr so selbständig vollzog, wie der Zeugungsact beim Manne», en *Texte und Untersuchungen* vol.35 p.4.ª (Leipzig 1910) p.50.

77 Cf. E. AMMANN, *Le protoévangile de Jacques et ses remaniements latins* (Paris 1910) p.99-100; J. QUASTEN, *Patrology* vol.1 (Westminster, Md., 1950) p.119-121.

78 Cf. *Protoevangelium Iacobi* 18-20: ed. AMANN, o.c., p.246-256.

79 Cf. PLUMPE, a.c., p.570.572. Amann concluye que nada es tan cierto como el aludido docetismo del *Protoevangelium Iacobi* o un origen docetista de la doctrina del nacimiento de la Virgen (cf. o.c., p.36). La concepción virginal de Cristo y el parto virginal de María están indicados claramente en una sección cristiana de los *Sibyllines oracles* l.8 v.456-479, ed. J. GEFFCKEN, GCS 8,171-172. Pienso que es prudente, sin embargo, no dar más importancia a este testimonio, porque, muy probablemente, el libro 8, que contiene estos versículos, no es anterior al siglo III; cf. A. RZACH, *Sibyllinische orakel*, en PAULY-WISSOWA-KROLL-WITTE, *Real-encyclopädie der classischen altertumswissenschaft* 2.Reine, 4.Halbband (1923) col.2146; esto a pesar de la creencia de Geffcken de que el libro 8 debe situarse antes siglo III; cf. *Texte und Untersuchungen* vol.23 p.1.ª (Leipzig 1902) p.38-46.

80 Plumpe cree, acertadamente, que aún hay más (cf. a.c., p.577). Ofrecen, concluye, una ilustración y comentario extensos de la afirmación de Ignacio de que Jesús «nació realmente de una virgen»; aclaran toda duda de que «de una virgen» significa *in partu* tanto como *ante partum*; para la época entre

claramente la virginidad de María en Belén [81]. Por otra parte, existe una alusión includible a esta prerrogativa en su *Demostración de la predicación apostólica*, que escribió hacia el 190. Ireneo toma el texto de Isaías 66,7, en el que el profeta predice una repoblación asombrosa de Jerusalén por medio de la madre Sión, y lo interpreta como alusivo a la Virgen María, que dio a luz un hijo varón por manera maravillosa: sin dolores de parto. También, refiriéndose a su nacimiento, dice en otro lugar el mismo profeta (Isaías): «Antes de que la que estaba de parto pariera y antes de que los dolores del parto se presentaran, salió a luz un hijo varón»; así proclamó su inesperado y extraordinario nacimiento de una virgen» [82]. Si su lenguaje no es transparente y su pensamiento no demasiado claro, tal vez sea sencillamente que Ireneo no tuvo nunca ocasión de enfrentarse con este tema teológico tan delicado y lleno de matices.

Clemente es seco, pero instructivo. Nos informa que, hacia fines del siglo II, la virginidad de María en Belén era motivo de controversia en Egipto, donde un buen número, si no la mayoría de los cristianos, la negaban: «Muchos (τοῖς πολλοῖς, la mayoría) incluso en nuestros días piensan que María es una mujer que sufrió dolores de parto en el nacimiento de su Hijo». Clemente no está de acuerdo: «En realidad, no sufrió dolores de parto». La única fuente conocida de su opinión es la tradición apócrifa que ya hemos encontrado en el *Protoevangelio de Santiago*: «Porque algunos dicen que, después que parió a su Hijo, una partera la examinó y la encontró virgen». Sin embargo, vislumbra en esta prerrogativa la analogía con las Escrituras: «Alumbran a la verdad y permanecen vírgenes» [83].

Es indispensable, para entender el pensamiento de Orígenes, citar un pasaje de la homilía 14 sobre San Lucas, tal vez compuesta en los años 233 ó 234 [84]:

> Los niños varones que eran santos por haber abierto el seno de su madre, eran ofrecidos ante el altar del Señor: «Todo hijo varón que abre el seno», dice (Ex 34,23), significa algo sagrado. En realidad, cualquier varón que menciones no abre el seno de su madre del modo que el Señor Jesús lo hizo, considerando que no es el parto, sino el concurso de varón lo que abre el seno de las mujeres. Pero el seno de

[81] Cf. *Mary in Western Patristic Thought* p.121-122. Las obras al caso de Koch son *Adhuc Virgo* (Tubingen 1929) y *Virgo Eva-Virgo Maria* (Berlin-Leipzig 1937).

[82] IRENEO, *Demonstratio apostolicae praedicationis* c.54, en *Patrologia Orientalis* 12,701.

[83] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* l.7 c.16: GCS 17,66. E. NEUBERT, *Marie dans l'Eglise anténicéenne* (Paris 1908) p.177-178, piensa que lleva a confusión el sostener que, de acuerdo con Clemente, la mayoría de los cristianos negaban la creencia. La duda no llegó a las masas. Para ellos, María era una

la Madre del Señor estaba cerrado cuando llegó la hora del parto; porque antes del alumbramiento de Cristo, aquel santo seno, digno de toda estima y veneración, no había conocido el más ligero contacto de varón [85].

Del texto citado se desprenden dos creencias de Orígenes que hacen al caso: que, antes del nacimiento de Jesús, María era virgen, y que, al dar a luz a Jesús, María no conservó su integridad física. Para entender rectamente la segunda tesis, que quizá se deba a una influencia directa de Tertuliano [86] y que ciertamente brota de una interpretación paradójicamente servil de la Escritura [87], no podemos descuidar un texto del *Comentario a Mateo*, compuesto probablemente en el año 246 [88].

Nos ha llegado a este respecto cierta tradición: hay en el templo un lugar donde las vírgenes se detienen y oran (¿adoran?) a Dios; mas a las que han conocido concurso de varón no les está permitido permanecer allí. Ahora bien, después de dar a luz al Salvador, María entró, adoró y permaneció en aquel lugar reservado a las vírgenes. Los que sabían que había dado a luz un hijo trataron de retirarla de allí, pero Zacarías... les dijo: «Es digna de ocupar el lugar reservado a las vírgenes, porque es todavía virgen» [89].

Este texto parece justificar dos conclusiones. Primera, el pasaje no constituye una retractación implícita de la anterior afirmación de Orígenes de que Nuestra Señora había perdido su integridad física en Belén. Se coloca aquí «vírgenes» frente a aquellas que «han conocido concurso de varón»; puesto que María no conoció concurso de varón, es, por lo tanto, «virgen todavía». Segunda, el pasaje implica claramente que, para Orígenes, la pérdida de la integridad física por el parto no es incompatible con la perfecta virginidad perpetua. Esta indicación recibe una confirmación doble: En las *Homilías sobre Lucas*, Orígenes llama virgen a María aun cuando se refiera a ella después del parto [90]. En el *Comentario a Mateo* alude a ella, llamándola el primer fruto de la virginidad respecto a las mujeres, como Jesús lo fue respecto a los hombres [91]. En resumen, Orígenes parece entender la virginidad física solamente en términos de la cópula conyugal: al dar a luz a Jesús, Nuestra Señora entregó su integridad corporal, pero no renunció a su virginidad. En Belén, la virginidad no estaba en cuestión [92].

85 ORÍGENES, *Hom.* 17 *in Lucam*: GCS 35,100.
86 ORÍGENES, o.c., p.89-91.
87 Cf. ORTIZ DE URBINA, *Lo sviluppo* p.54.
88 HANSON, o.c., p.16-17.27.
89 ORÍGENES, *Comm. in Matthaeum* ser.25: GCS 38,42-43.
90 Cf. ORÍGENES, [illegible]

Por lo tanto, según la evidencia que poseemos, parece ser que, a fines del siglo II y durante la primera mitad del III, los cristianos de Egipto, Palestina y tal vez del Asia Menor, en general, no se creían obligados a presentar a Nuestra Señora virgen en el parto [93].

Anterior a Nicea conservamos esta evidencia. Cosa extraña, el testimonio del siglo siguiente no nos aclara la situación: es difícil determinar si los eclesiásticos y escritores influyentes de la categoría de Atanasio de Alejandría, Cirilo de Jerusalén y Epifanio de Salamis admitían, negaban, ignoraban o hacían caso omiso de la doctrina de un verdadero parto virginal [94].

cf. VAGAGGINI, o.c., p.80-97. El concepto de virginidad en el parto no parece del todo desconocido de Orígenes, pero, por razones polémicas, parece tomar *virginem peperisse* como opuesto a *vere peperisse* (cf. *In epist. ad Titum*); el texto de que tratamos ha sido preservado por Pánfilo en *Apologia pro Origene* l.1 c.1 (MG 17,554, reproducido en MG 14,1304), donde rechaza la idea. Viene también al caso el concepto de Orígenes de la purificación de María después del parto. En *Hom. 14 in Lucam*, escrita hacia 233, Orígenes dice: María necesitaba la purificación porque había contraído un *sordes* no solamente legal, sino real. No especifica su naturaleza, solamente afirma que no se debe identificar con pecado (GCS 35,96). En el año 244 (*Hom. 8 in Leviticum*), Orígenes afirma que María, por excepción, está preservada por razón de su parto, porque Lev 12,2 se refiere a las mujeres que han dado a luz después de una concepción normal; p.e., de semilla humana (GCS 29,394-396). Aquí las *sordes* del hijo y la *immunditia* de la madre se entienden como pecado. ¿Por qué llama la Escritura a la mujer que da a luz impura por razón de pecado, y esto por el mismo parto? Orígenes confiesa que está cara a cara con el misterio. En ninguna de las dos homilías puede explicar claramente en qué consiste el *sordes*, ni, por lo tanto, la purificación consiguiente. Pero Orígenes reconoce que, porque María había concebido virginalmente del Espíritu, *a)* Jesús, nacido de ella, entró puro en este mundo; *b)* ella permaneció inmune de la contaminación de pecado del parto, y *c)* no tenía necesidad de cumplir la ley de la purificación.

[93] Cf. G. JOUASSARD, *Marie à travers la Patristique: Maternité divine, virginité, Sainteté*, en *Marie. Études sur la sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, vol.1 (París 1949) p.81. No es justo que NEUBERT, o.c., p.185-190, utilice la homilía *In natalem Christi Diem* como una prueba prenicena, y especialmente como obra de Gregorio el Taumaturgo (cf. nota 21 anterior).

[94] Cf., e.g., SAN ATANASIO, *De incarnatione Verbi* n.17: MG 25,125; ID., *Epistola ad Epictetum* n.7: MG 26,1061; obsérvese el lenguaje tan realista de este último trabajo (n.5: MG 26,1057). Es verdad que el vocablo ἀειπάρθενος («siempre virgen») empieza a aplicarse a Nuestra Señora en la segunda mitad del siglo IV (cf. J. A. DE ALDAMA, en *Estudios Eclesiásticos* 21 [1947] p.487-489), y concretamente lo usó ATANASIO (*Fragmenta in Lucam*: MG 27,1393); también EPIFANIO (*Ancoratus* n.119: GCS 25,148; *Panarion* haer.78,10: GCS 37,461; *Expositio Fidei* n.15: GCS 37,515), y DÍDIMO (*De Trinitate* l.1 c.27: MG 39,404). Podría argüirse, sin embargo, que el mero empleo de la palabra ἀειπάρθενος («siempre virgen») no es prueba contundente de que los autores que la usaron creyeran a Nuestra Señora virgen en el parto. Lo que importa sobre todo es el saber si el autor en cuestión entiende, en general o al menos en un contexto determinado, la virginidad simplemente *quantum a viro* (para usar la expresiva frase de Tertuliano) o si comprende en ella también la cuestión del parto. Así, Dídimo, en efecto, dice que es incomprensible a la mente humana «cómo la Virgen dio a luz sin flujo permaneciendo virgen» (*De Trinitate* l.3 c.2 n.20: MG 39,793). Si se cita a Pedro de Alejandría († 311) como inaugurador del término ἀειπάρθενος («siempre virgen») (como lo hace Ortiz de Urbina, *Lo svilup-po* p.54, y *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens* p.99), se debería observar que el texto (*Frag.* 1 n.7: MG 18,517) no es auténtico (cf. DE ALDAMA, p.488). Tampoco debería citarse la hermosa antífona *Sub tuum praesidium* (cf. 3.ª parte de este capítulo), cuyo texto original griego se remonta quizá al siglo III, como testimonio de dicho título ἀειπάρθενος («siempre virgen»), ya

Los tres Capadocios contribuyen muy desigualmente a aclarar la cuestión: Gregorio Nacianceno solamente insinúa, de paso, la virginidad de María en Belén [95]. Basilio el Grande es un poco más explícito, pero no mucho más claro: insiste en que María no dejó jamás de ser virgen; subraya el hecho de que «una misma mujer es virgen y madre: mora en la santidad que es la virginidad y es bendecida con el nacimiento de un hijo» [96]. Solamente con Gregorio de Nisa empieza a verse clara la situación: no queremos con esto decir que Gregorio sea siempre inequívoco. No lo es [97]. Igual que Ireneo, aplica el texto de Isaías 66,7 a Nuestra Señora, y concluye: Así como no precedió placer sensual al parto, así no tuvo el dolor como consecuencia [98]. Como la zarza que arde sin consumirse, María da a luz a la Luz sin corrupción [99]; porque la Luz «conservó la ardiente zarza incólume; el manantial de su virginidad no se secó por el parto» [100]. Y dice aún más enérgicamente: «Su preñez fue sin coito; su parto, inmaculado; su alumbramiento, libre de dolor... Sólo su nacimiento estuvo libre de dolor, así como su concepción estuvo exenta de unión carnal». «Es un abuso de lenguaje—observa—hablar de dolores de parto respecto a aquella que era doncella e incorrupta, ya que son aquéllos incompatibles con la virginidad en una misma persona. La analogía Eva-María exige que la madre de la Vida comenzara su preñez con alegría y concluyera su parto por

[95] Cf. GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 40, *In sanctum baptisma* n.45: MG 36,424.

[96] BASILIO EL GRANDE, *Homilia in sanctam Christi generationem* n.4: MG 31,1465-1468. La autenticidad de esta homilía, que niega Dom Garnier, la admite—y parece que con motivo—H. USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* vol.1 ed.2.ª (Bonn 1911) p.249s; SÖLL, a.c., p.178-185; ORTIZ DE URBINA, *Lo sviluppo* p.54-55; JOUASSARD, a.c., p.89 nota 14, y p.90. Muchos textos patrísticos (v.gr., el arriba citado de Basilio; cf. también GREGORIO DE NISA, nota 97 que sigue), se prestan a engaño si se leen superficialmente y son difíciles de interpretar, porque no emplean siempre la palabra «parto» refiriéndose al acto específico de dar a luz, sino que significan con ella la condición general de la preñez.

[97] Así, Gregorio *parece* incluir el acto de dar a luz, el parto, al escribir: «La Virgen viene a ser madre y permanece virgen. En otras mujeres, mientras son vírgenes no son madres; cuando llegan a ser madres, ya no son vírgenes. Mas aquí coinciden los dos títulos, porque la misma mujer es a la vez madre y virgen. La virginidad no fue obstáculo al parto, y el parto no destruyó la virginidad». Pero continúa el autor: «Convenía que El, que se hizo hombre para traer incorrupción a los hombres, empezara su vida humana de una madre incorrupta; pues los hombres suelen llamar incorrupta a la que es aún virgen» (*In Diem natalem Christi:* MG 46,1136). Por tanto, se refiere a la virginidad *ante partum*. Lo mismo podría decirse respecto al pasaje en que Gregorio interpreta a Lucas 11,27; el evangelista cita al seno de María porque fue el instrumento de un parto inmaculado, «en cuanto que el parto no destruyó la virginidad ni la virginidad fue obstáculo a su preñez» (*De virginitate* c.19: ed. J. P. CAVARNOS, en *Gregorii Nysseni opera*, ed. W. JAEGER, vol.8 p.1.ª [Leiden 1952] p.324).

[98] GREGORIO DE NISA, [illegible]

alegría»[101]. En suma, el obispo de Nisa afirma sin ambages que el parto no afectó a la virginidad de María.

Tiene en este asunto gran importancia un discípulo de los Capadocios, Anfiloquio de Iconio; es verdad que mucho de cuanto dice sobre la virginidad de Nuestra Señora es enojosamente vago[102], pero tiene el mérito de haberse enfrentado con el texto de San Lucas 2,23 (basado en Ex 13,2), piedra de tropiezo para muchos de los exegetas primitivos: «El primogénito varón que abre el seno se llamará santo del Señor». Anfiloquio indica tres puntos, hace una objeción y la contesta. Su primer punto es: la Escritura se refiere aquí solamente a Nuestro Señor, pues sólo El es, como dijo Gabriel (Lc 1,35), el Santo, «santo del Señor». Segundo punto: el seno de la mujer se abre primeramente por unión con el varón. Tercer punto: esto no ocurrió en el caso de Nuestra Señora; el Salvador abrió el seno sin haber existido previa unión. Hay aquí una clara objeción: si el texto bíblico se refiere a Nuestro Señor, entonces «la Virgen no permaneció virgen»; el seno de María fue abierto. Se responde con una distinción: si fijamos la atención en María y su virginidad, «la puertas virginales no se abrieron jamás», pues ésta es la «puerta del Señor» a que alude Ezequiel, por donde El entra y sale permaneciendo la puerta cerrada (Ez 44,2). Mas si miramos al Señor encarnado y a su poder, «nada ha existido cerrado para El; todas las cosas le están abiertas»[103]. En una palabra, «abrió el seno de la Virgen sin unión carnal; salió de él de una manera inefable»[104]. El lenguaje de Anfiloquio, en verdad, no es cristalino, pero su idea básica está suficientemente clara: tanto en el parto como en la concepción, la virginidad de Nuestra Señora se mantuvo incorrupta.

El *Sermón del nacimiento de Cristo*, que se atribuye al Crisóstomo, es contundente. María dio a luz «sin experimentar corrupción». Después de su parto «puro y santo» como fue, permanece aún virgen, cosa «sobrenatural y milagrosa» El nacimiento del Hijo, por inefable manera, de una virgen, es comparable a su inaudita generación del Padre. Al nacer de ella, Dios «preserva su seno intacto y mantiene su virginidad ilesa»; «el sello de su virginidad» permanece «inmaculado»[105].

En los *Himnos de la Bienaventurada María*, de San Efrén,

[101] Gregorio de Nisa, *In Cantica Canticorum* hom.13: MG 44,1053.

[102] Cf. Anfiloquio, *Orat.* 1, *In Christi Natalem* n.1-2: MG, 39,37; ibid. 4: MG 39,40-41; *Orat.* 2, *In occursum Domini* n.1: MG 39,44-45.

[103] Anfiloquio, *Orat.* 2, *In occursum Domini* n.2-3: MG 39,48-49. Cf. Söll, a.c., p.301-303.

[104] Anfiloquio, *Orat.* 2, *In occursum Domini* n.2: MG 39,48.

aparece constantemente el tema de la virginidad de Nuestra Señora en el parto. Ella da a luz sin dolor; su cuerpo permanece intacto; da su leche sin pérdida de la virginidad; ella es la «puerta cerrada» de Ezequiel; los sellos de su virginidad permanecen tan inviolados como los sellos del sepulcro de Cristo, inviolados aun en la muerte [106]. Es verdad que en su *Comentario del Diatessaron* parece que Efrén cae inocentemente en los lazos que le tienden los textos Ex 13,2 y Lc 2,23: «Con su nacimiento abrió el seno cerrado; con su resurrección abrió la cerrada tumba» [107]. Pero esta afirmación escueta, pletórica de implicaciones, encuentra su necesario complemento en otro pasaje de la misma obra: «Así como (el Señor) hizo su entrada estando las puertas cerradas, así de la misma manera salió del seno de la Virgen, porque esta Virgen real y verdaderamente parió sin dolor» [108]. A diferencia de Anfiloquio, no se esfuerza Efrén por reconciliar estas dos ideas. Sin embargo, sería válido deducir que, a sus ojos, el Dios encarnado podía «abrir el seno» de María sin lesionar su virginidad; porque, cuando ella lo alumbró, «permaneció sana y salva su virginidad» [109].

Con el concilio de Efeso (431), y probablemente a consecuencia de él, desaparecen de los círculos ortodoxos las últimas y trasnochadas dudas sobre la virginidad de Nuestra Señora en el parto. Hacia los principios de la controversia nestoriana (428), Nilo de Ancira da testimonio de una creencia existente, aun en círculos elevados, de que la virginidad de María no fue perfecta y perpetua, y responde parcialmente: «Nuestro Señor Jesucristo, en su nacimiento, abrió el seno inmaculado; después de su nacimiento selló aquel seno por su propia sabiduría, poder y maravillosa actividad. No rompió en absoluto los sellos de su virginidad» [110]. Mas durante el concilio mismo no se registra prueba de incertidumbre [111]. En realidad, antes

[106] Cf. EFRÉN, *Hymni de beata Maria* 1,2; 2,3; 4,7; 4,10; 5,1-2; 6,2; 7,6; 8,3; 10,2; 11,4; 11,6; 12,1; 15,2; 15,5; 18,20: ed. LAMY, 2,519.523-525.532.533.540. 545.547.553.567.569.573.583.611.

[107] EFRÉN, *Explanatio Evangelii concordantis* c.21 n.2: CSCO 137,312 (armenio); 145,223 (latín). Aunque la *Explanatio* pertenece, sin duda, a Efrén, las investigaciones de Zahn, Euringer y C. Peter indican que los traductores armenios no han sido siempre muy escrupulosos al traducir el original sirio (cf. ORTIZ DE URBINA, *Lo sviluppo* p.61).

[108] EFRÉN, *Explanatio*... c.2 n.6: CSCO 137,26-27 (armenio); 145,20 (latín).

[109] EFRÉN, *Explanatio*... c.2 n.8: CSCO 137,28 (armenio); 145 (latín). Cf. también *Explanatio*... c.21 n.21: CSCO 137,326 (armenio); 145,232 (latín): El sepulcro sellado dio testimonio del seno sellado; su virginidad estaba sellada, mas el Hijo de Dios salió de su interior. Véanse, sin embargo, las reservas de JOUASSARD, a.c., p.88 nota 10.

[110] NILO, *Epistolae* l.1 ep.270: MG 79,181.

[111] Apoyándose en el argumento de ataque de Andrés de Samosata contra el primer anatema de Cirilo (cf. SCHWARTZ, ACO t.1 vol.1 p.7.ª,34: MG 76,317-320), han deducido algunos que sí hubo incertidumbre, justo antes del concilio

que se reuniera el concilio, Teodoreto de Ciro, destinado a ser uno de los jefes del bando oriental opuesto a Cirilo, se había pronunciado clara e inconfundiblemente a favor del privilegio [112]. Las creencias de la era teológica que amaneció en Efeso, tan de relieve en celebrados predicadores, tales como Hesiquio de Jerusalén [113] y Proclo de Constantinopla [114], se encuentran sintetizadas en Cirilo de Alejandría; para él, la zarza encendida del Exodo, ardiendo sin consumirse, prefigura a Nuestra Señora «dando a luz a la Luz y, sin embargo, incorrupta» [115]. María es, en feliz expresión de Cirilo, la «Virgen Madre» [116].

Hay una tercera fase referente a la virginidad de Nuestra Señora, que abarca su vida después de Belén: ¿Tuvo María relaciones conyugales después del nacimiento de Jesús? O más concretamente, ¿tuvo María otros hijos, además de Jesús? Este es el antiquísimo problema de «los hermanos del Señor» [117]. ¿Qué parentesco con Cristo vio el primitivo cristianismo en estos «hermanos y hermanas»? ¿Serían tal vez hijos de José y María, nacidos después del primogénito de ésta? ¿O eran, más bien, la prole de José de matrimonio anterior, o es que tienen un parentesco más lejano?

Si la prueba que poseemos refleja las características del Oriente cristiano, fue entonces éste tan lento como el Occidente en reaccionar ante el problema [118]. Rompe el silencio en el tercer cuarto del siglo II el *Protoevangelio de Santiago:* José es viudo, con hijos de su primera mujer, demasiado avanzado en años para mantener relaciones conyugales [119]. La solución al problema de «los hermanos del Señor» aportada por el *Protoevangelio* fue recibida con extraordinario calor; tanto, que se convirtió en la explicación clásica de aquél [120]. En un fragmento de Clemente de Alejandría encontramos que Ju-

sard (a.c., p.138 nota 7), Andrés se refiere solamente a la concepción virginal, mientras que la respuesta de Cirilo alude también al parto virginal.

[112] Cf. TEODORETO, *De incarnatione Domini* n.23: MG 75,1460-1461. Aunque editado bajo el nombre de Cirilo de Alejandría (MG 75,1420-1477), pertenece, sin duda, a Teodoreto (cf. J. LEBON, Revue d'Histoire Ecclésiastique 26-1 [1930] p.524-536).

[113] Cf. HESIQUIO, *Serm.* 4, *De sancta Maria deipara:* MG 93,1460; ID., *Serm.* 5, *De sancta Maria deipara:* MG 93,1461-1464.

[114] Cf. PROCLO, *Orat.* 1, *Laudatio in sanctissimam Dei Genitricem Mariam* n.10: ed. SCHWARTZ, ACO 1.1 vol.1 p.1.ª,107: MG 65,692.

[115] CIRILO, *Adversus anthropomorphitas* c.26: MG 76,1128-1129.

[116] La palabra griega es παρθενομήτωρ. Véase CIRILO, *Adversus nolentes confiteri Sanctam Virginem esse deiparam* n.4: MG 76,260. Véase, para la breve síntesis de la [illegible]rina de Ciri[illegible] sobre la virginidad en el parto, EBERLE, o.c., p.114-116; tambi[illegible] DU MANOIR, o.c., p.272-274, que se inspira claramente en Eberle.

[117] Cf. M[illegible] 13,55-56; Mc 6,3; Io 2,12; 7,3-10; Act 1,14; 1 Cor 9,5; Gal 1,19.

[118] Para [illegible] evolución de la doctrina en Occidente, cf. *Mary in Western Patrist*[illegible] p.126-132.

[illegible] *Iacobi* 9,2: ed. AMANN, o.c., p.216.

das, que escribió la Epístola católica, era «hermano de los hijos de José» y, por tanto, «hermano de Santiago» [121]. Orígenes conoció este texto, pero su pensamiento sobre la virginidad perpetua de María no estaba subordinado a los apócrifos.

La posición de Orígenes en lo esencial es muy clara: «Nadie que tenga ideas sanas sobre María afirmará que tuvo ella ningún hijo sino Jesús» [122]. Además, no se apoya en evidencia alguna la negación de un hereje de que María se uniría carnalmente a José después del nacimiento de Jesús (y fuera por esta razón repudiada por su Hijo): «porque los llamados hijos de José no nacieron de María, y no hay de ello mención en la Sagrada Escritura» [123]. ¿Quiénes eran, entonces, esos «hermanos de Cristo»?

> ... algunos dicen que los hermanos de Jesús son hijos (¿hijos?) de José y de una esposa anterior a María. A esto les mueve una tradición del llamado *Evangelio según San Pedro*, o *Libro de Santiago*. Ahora bien, los que esto dicen desean preservar la dignidad de María virgen hasta el fin para que el cuerpo escogido como morada del Verbo... no conociera varón después que el Espíritu Santo había venido sobre ella y el poder de lo alto la había cubierto con su sombra. Y yo creo que es razonable pensar que fue Jesús entre los hombres y María entre las mujeres las primicias de la pureza, que reside en la castidad; porque la piedad nos prohíbe atribuir a otra alguna fuera de ella las primicias de la virginidad [124].

Así, pues, Orígenes, y con él un sector, al menos, del pueblo cristiano, estaba convencido de que Nuestra Señora se conservó virgen después del nacimiento de Jesús y hasta el final de su vida. Encontró esta creencia tan profundamente conforme al sentido cristiano, que no condenó su negación como herética, sino como insensata. La influencia dominante que motivaba su convicción no eran sus ideas e ideales ascéticos (que en materia de matrimonio eran muy severos), por mucha importancia que se les conceda [125]; ni los libros apócrifos, como el *Protoevangelio de Santiago*, por mucho que haya podido éste proporcionar una exégesis plausible para los «hermanos» [126], ni aun el silencio de la Sagrada Escritura acerca de las

[121] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Adumbrationes in epistolam iudeae:* MG 9,731.

[122] ORÍGENES, *Comm. in Ioannem* l.1 n.4 (6): GCS 10,8.

[123] ORÍGENES, *Hom. 7 in Lucam:* GCS 35,49. No parece que Orígenes considere herética la opinión (negación de la virginidad después del parto), como del hereje, desconocido, a quien denuncia (cf. VAGAGGINI, o.c., p.131-133).

[124] ORÍGENES, *Comm. in Matthaeum* l.10 c.17: GCS 40,21-22.

[125] Cf. JOUASSARD, a.c., p.80-81, y VAGAGGINI, 122-127, para las ideas ascéticas de Orígenes pertinentes a nuestro caso, y su influencia en el presente contexto.

[126] Cf. VAGAGGINI, o.c., p.128-130. En el pasaje citado de *Comm. in Matthaeum* Orígenes ni acepta ni rechaza la solución que le brindan los apócrifos. Según un fragmento tomado de las *Catenae* sobre Juan, Orígenes la aceptó (cf. GCS 10,506-507). Desgraciadamente, el pasaje se encuentra entre los fragmentos cuya autenticidad [illegible]

relaciones de María y José después de Belén. La inspiración fundamental que sostenía la convicción de Orígenes y muchos contemporáneos sobre la virginidad de María era puramente teológica: una persuasión hondísima de que el cuerpo de Nuestra Señora había sido consagrado irrevocablemente al Espíritu Santo y al Verbo por la encarnación.

Estas son las pruebas que poseemos anteriores a Nicea. Confesemos que son escasas, pero abarcan Egipto, Palestina y Asia Menor en general. Si los autores citados se pronuncian resueltamente a favor de la tesis de la virginidad perpetua de María, los datos filológicos accesibles no revelan que el Oriente cristiano se creyera en el año 325 en la obligación de considerar a Nuestra Señora virgen, excepto en sus años anteriores a Belén [127].

El estado de la cuestión entre Nicea y Efeso no puede decirse que aparezca más fácil de reconstruir. Eusebio, obispo de Cesarea de Palestina, afirma sencillamente que los «hermanos» del Señor no eran hijos de María [128]. Las *Conferencias catequéticas* de Cirilo no reflejan la mentalidad de Jerusalén [129]. Atanasio de Alejandría se muestra parco en grado asombroso, si juzgamos por las obras que se han conservado en griego; pero el opúsculo *De la virginidad*, transmitido en copto, atestigua la existencia en Egipto de quienes profesaban que Nuestra Señora había tenido otros hijos, además de Jesús, y revelan a Atanasio como defensor de la virginidad de María después de Belén, aunque no deja claro que lo considerara como materia de fe [130].

Aún tiene más importancia un discurso del famoso arriano Eunomio de Cícico, en el que declaraba que José y María habían tenido relaciones conyugales después del nacimiento de Jesús; discurso que provocó una respuesta de un teólogo ortodoxo, probablemente Basilio el Grande, obispo de Cesarea de Capadocia [131]. Repasa Basilio la tesis de Eunomio, pero lo más interesante es su razonamiento: confiesa que no se trata de una doctrina de fe cristiana; era necesaria la virginidad solamente para la encarnación. ¿Por qué entonces la airada respuesta de Eunomio? Porque «los amantes de Cristo se niegan

[127] Cf. JOUASSARD, a.c., p.83-84.

[128] EUSEBIO, *Comm. in Psalmos* ps.68,9: MG 23,737-740.

[129] Cirilo propone la concepción virginal con una claridad que no deja lugar a duda (cf. *Catecheses* 12,19,31: MG 33,761-768).

[130] Este tratado fue descubierto y editado por L. TH. LEFORT, *S. Athanase: sur la virginité*: Le Muséon 42 (1929) p.197-275. Hay razones de peso para creerlo [illegible]

a prestar oídos a la idea de que la Madre de Dios dejara jamás de ser virgen» [132]. En la segunda mitad del siglo IV, por lo tanto, en un sector del mundo griego no se consideraba la virginidad perpetua de María parte integrante del dogma cristiano.

Actitud esta perfectamente compatible con las convicciones de Efrén y Crisóstomo. Efrén ha oído que «algunos se atreven a decir que María se unió carnalmente a José después del nacimiento del Salvador». Su respuesta nos recuerda a Orígenes: «¿Cómo podría ser esto, que aquella que era la morada del Espíritu, aquella a la cual cubrió la sombra de Dios, se uniera a un hombre mortal?... Así como concibió en pureza, así permaneció en santidad» [133]. Hacia el año 390 predicaba el Crisóstomo en Antioquía que María permaneció virgen durante toda su vida, aunque presenta él la virginidad posterior a Belén—a diferencia de la concepción virginal—más bien como deducida de la Sagrada Escritura que como una verdad que en ella se enseñara explícitamente [134].

Sin embargo, se percibe, antes del Crisóstomo, una corriente de pensamiento radicalmente inflexible, un movimiento de matiz más dogmático. Nota Epifanio, en el año 374, la creencia de los antidicomarianitas de que María y José se habían unido carnalmente después del nacimiento de Jesús [135]. En el año 377 responde reproduciendo una carta que había sido dirigida a los cristianos de Arabia algunos años antes. En la carta se condena aquella opinión como novedad audaz y como locura; de todas las depravaciones es ésta la más impía. Siempre se ha aceptado a María como virgen, y es éste su título de honor. Los «hermanos» de Jesús eran hijos de José por un matrimonio anterior. José tenía más de ochenta años cuando se desposó con María, y Nuestra Señora no conoció jamás unión carnal; «maldito sea quien lo piense»; Jesús fue su único Hijo; ella fue «siempre virgen» [136]. Aún más impresionantes que la vehemente expresión de Epifanio son dos hechos muy reveladores: *a)* en la segunda aserción de Epifanio se llama a Ma-

[132] BASILIO, *Homilia in sanctam Christi generationem* [illegible]5: PG 31,1468.

[133] EFRÉN, *Explanatio Evangelii concordantis* c.2 [illegible] CSCO 1,137,26-27 (armenio); 145,19-20 (latín). María no tuvo otros [illegible] *Explanatio* c.5 n.7: CSCO 137,62 (armenio); 145,46 (latín)]. El hecho [illegible] haber dado Jesús a Juan en el Calvario a María prueba que los «hermanos» [illegible] eran sus hijos, ni José su marido [cf. *Explanatio* c.2 n.11: CSCO 137,29 [illegible] 145,22 (latín)].

[134] Cf. JUAN CRISÓSTOMO, *Hom.* 5, *In Matthaeum* [illegible] 7,58. Cf. también DÍDIMO, *De Trinitate* 1.3 c.4: MG 39,832: «... ni se des[illegible] María con ninguno ni fue madre de ningún otro, sino que permaneció, aun des[illegible] de su parto, siempre virgen inmaculada...».

[135] Cf. EPIFANIO, *Ancoratus* n.13: GCS 25,22.

ría «siempre virgen»[137], y *b)* se califica de herejía la opinión de sus adversarios. Es verdad que la palabra «herejía» era todavía muy imprecisa en aquel tiempo. Sin embargo, a nuestros ojos no puede ocultarse que Epifanio denunciaba la tesis de los antidicomarianitas como, en cierto sentido, ajena a la ortodoxia.

Cuando se originó la controversia de Nestorio (año 428), ¿estaba universalmente persuadido el Oriente ortodoxo de la virginidad perpetua de María? No es ociosa la pregunta si recordamos que Nilo de Ancira, ya entonces, sostenía una reñida polémica con un individuo que afirmaba lo contrario[138]; y si bien toma sus argumentos de Epifanio, a diferencia de éste, no acusa a su adversario de herejía. Quizá tenga razón Jouassard cuando sospecha que Nilo se refería a teólogos trasnochados, a gente de ideas anticuadas; porque en aquella encrucijada de la historia del cristianismo no existe evidencia, no hay pruebas de la existencia de ninguna comunidad cuyo obispo defendiera la teoría de que Nuestra Señora, después de Belén, renunció a su virginidad[139].

Sea lo que fuere, queda la impresión de que el concilio de Efeso consagró definitivamente en las iglesias orientales la doctrina que afirma no solamente la divina maternidad de María, sino también su virginidad perpetua[140]. No es ya sólo que esta prerrogativa fuera predicada por los eclesiásticos ortodoxos de aquel tiempo, tales como Cirilo de Alejandría[141], Proclo de Jerusalén[142] y Teodoto de Jerusalén[143]. Lo más extraordinario es que esta misma creencia (incluyendo la virginidad en el parto) pronto llegaría a ser la doctrina común, si bien no unánime, de los mismos disidentes[144]. ¿Cómo extrañarnos, pues, de la poca o ninguna dificultad con que aceptaron los griegos el canon 3.º del tercer concilio de Letrán (648)

[137] Cf. EPIFANIO, *Ancoratus* n.119: GCS 25,148. Cf. J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds* (Londres, Nueva York, Toronto, 1950) p.335.337ss.

[138] Cf. NILO, *Epistolae* l.1 ep.269 y 271: MG 79,181.

[139] Cf. JOUASSARD, a.c., p.100.

[140] Cf. ibid. p.138-139.

[141] María es la «siempre virgen» y «corona de la virginidad». CIRILO, *Hom. div.* 4; SCHWARTZ, ACO t.1 p.2.ª,102 y 104: MG 77,992.997. Sólo tuvo un hijo y permaneció virgen para siempre (cf. *Oratio ad dominas* n.190: ACO t.1 vol.1 p.5.ª, 111: MG 76,1317). Los «hermanos» eran hijos de José por un matrimonio anterior (cf. *Comm. in Ioannis evangelium* l.4 c.5: ed. P. E. PUSEY, *Cyrillus in D. Ioannis evangelium* vol.1 [Oxonii 1872] p.584: MG 73,637; también *Glaph. in Genesim* l.7: MG 69,352; cf. EBERLE, o.c., p.116-118).

[142] Cf. PROCLO, *Orat.* 2, *De incarnatione Domini* n.6: MG 65,700.

[143] Cf. TEODOTO, *Hom.* 4, *In sanctam deiparam et in Simeonem* n.3: MG [illegible]

y de que confesaran: *a)* que la siempre virgen María concibió al Verbo de Dios «sin semilla»; *b)* que le dio a luz «sin corrupción», y *c)* que después del parto permaneció «indisoluble» [145].

III. LA MATERNIDAD DE MARIA

La maternidad de María es el tercer problema de la mariología patrística. Es curioso—como he dicho en otro lugar [146]—que lo que se negó a Nuestra Señora primeramente no fue su prerrogativa de Madre de Dios, sino lo que nunca sus contemporáneos hubieran soñado en negarle: que era la Madre de Jesús (cf. Mc 6,1-3). La crisis fue docetista en su origen. Afirmaba que el Salvador no tuvo un verdadero cuerpo humano, o al menos que pasó a través de la Virgen sin ser formado de su sustancia. Pero había, además, otra negación complementaria: los gnósticos establecieron una distinción entre Jesús nacido de María y Cristo que descendió a Jesús en el bautismo; aquí se negaba implícitamente que el Hijo de María fuera Dios.

La reacción cristiana en los tres primeros siglos fue bien expresiva. No es que se denomine categóricamente a Nuestra Señora Madre de Dios, pues no hay evidencia cierta de tal título anteriormente al siglo IV [147]; mas la ortodoxia oriental

[145] Cf. J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* vol.10 (Florentiae 1764) col.1151. Como observa JOUASSARD, o.c., p.139 nota 15, este canon expresa de modo más explícito la doctrina que los griegos habían ya aceptado en el segundo concilio de Constantinopla, cuando llamaron a María la «siempre virgen».

[146] Cf. *Mary in Western Patristic Thought* p.132.

[147] Todos los textos aducidos para probar que en el siglo III se usaba ya el vocablo *Theotókos* en Oriente y Occidente, se han comprobado debidamente. *a)* En el texto griego de HIPÓLITO, *De benedictionibus Iacob* c.1 se lee: «José, desposado con María, antes de que tuviese alguna prueba de la Madre de Dios (θεοτόκου)» (*Texte und Untersuchungen* vol.38 p.1.ª p.13). Desgraciadamente, no tenemos una traducción al georgiano (*Texte und Untersuchungen* vol.26 p.1.ª p.3). Sólo poseemos el texto griego. Bardenhewer lo infamó con una interpolación (cf. *Geschichte der altkirchlichen Literatur* vol.2 [2.ª ed. Freiburg 1914] p.608 nota 1). H. Rahner, sin embargo, hace un esfuerzo muy laudable para acreditar el texto griego, y concluye que Hipólito, antes del 220, atestiguó este título; cf. *Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruk:* Zeitschrift für katholische Theologie 59 (1935) p.73-81. Dom B. Reynders, sin embargo, puntualiza que el texto armenio, valiéndose del cual el texto georgiano penetra en el texto griego, editado por L. Maryès (París 1935), carece del pasaje en cuestión (cf. p.46-47), y sostiene que debería ser útil la hipótesis de una interpolación. Cf. Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale 2 (1933-1936) n.1153; véase también J. LEBRETON, Recherches de Science Religieuse 26 (1936) p.204 nota 25. *b)* El historiador Sócrates reivindica que Orígenes, en el primer volumen de su comentario sobre *Romanos*, trata la cuestión de cómo María es θεοτόκος (cf. *Hist. eccl.* l.7 c.32: MG 67,812). Rahner (o.c., p.73) piensa, respecto a este punto, lo mismo que Sócrates, sosteniendo que Orígenes había defendido la dignidad maternal de María con el título actual. Vagaggini (o.c., p.106 nota 37) no ve razón para dudar de que en el contexto de Sócrates se use el mismo título que estamos considerando. En consecuencia, evidentemente, el texto de Orígenes no contiene esta palabra. Para los lectores incrédulos, cf. VAGAGGINI, p.107 nota 40. *c)* El título de una homilía, [illegible], atribuida a Pierio, obispo de Alejandría, a principios del [illegible]

tiene una respuesta de dos filos a la cuestión gnóstica: en primer lugar empleó expresiones equivalentes a una afirmación de la maternidad divina; por otra parte, presentó dos premisas gemelas de aquella conclusión: *a)* Jesús nació verdaderamente de María, y *b)* Jesús, nacido de María, es Dios.

Como siempre, va Ignacio sin rodeos. Frente a los herejes que negaban la verdadera humanidad de Nuestro Señor, afirma de modo contundente que Jesucristo es «vástago de David e Hijo de María»; que El «nació verdaderamente y comió y bebió...» [148]. Más aún, que El «tiene su origen de María y de Dios» [149]. Si esta última expresión nos tentara a imaginar dos individuos viviendo paralelamente en Cristo, uno humano (de María) y otro divino (de Dios), no da Ignacio lugar a tal ilusión: «La verdad es que Nuestro Señor Jesucristo fue concebido por María, según la dispensación de Dios 'de la semilla de David', es verdad; pero también del Espíritu Santo» [150]. María concibió a Dios: éste es, en resumen, el mensaje lanzado a través del siglo II por Arístides, para quien la confesión del cristiano es que «Cristo es el Hijo del Altísimo Dios, que El... nació de una santa virgen... y así tomó carne» [151]; por Justino, que insiste en que Dios se hizo hombre por María [152]; por Ireneo, que intuyó que si el nacimiento de Dios de María no es real, tampoco es real nuestra redención [153].

No menos firmes son los antiguos alejandrinos. Cualesquiera que sean las reliquias de docetismo que asomen en Clemente, no hay de ellas señales cuando llama a María «la Madre del Señor» [154], o cuando observa que el Hijo de Dios «... tomó carne y fue llevado en el seno de una virgen» [155]. Aún más convincente, Orígenes se enfrenta abiertamente con el enemigo gnóstico: sabedor de la tesis de Valentino, que afirmaba ser Cristo «nacido por medio de María y no de María» [156], no detecta aquí simplemente la escueta doctrina de Marción: Jesús no tuvo un alma humana ni un cuerpo terreno, no nació de María, sino que apareció en Judea repentinamente a la edad de treinta años en carne imaginaria; sino que descubre los motivos de Marción—«el pretexto de dar mayor gloria al Señor Jesús»—

[148] IGNACIO, *Ad Trallianos* n.9,1: ed. FUNK-BIHLMEYER, p.95; trad. J. KLEIST, en *Ancient Christian Writers* vol.1 (Westminster, Md., 1946) 77.

[149] IGNACIO, *Ad Ephesios* n.7,2: FUNK-BIHLMEYER, p.84; tr. KLEIST, p.63.

[150] *Ad Ephesios* n.18,2: FUNK-BIHLMEYER, p.87; tr. KLEIST, p.67.

[151] ARISTIDES, *Apologia* n.2, en *Texte und Untersuchungen* vol.4 p.3.ª p.9.

[152] Cf. JUSTINO, *Apologia* 1 c.63: MG 6,425; *Apologia* 2 c.6: MG 6,453.

[153] Cf. IRENEO, *Adversus haereses* 1.3 c.31 (MASSUET, 3,22,1); HARVEY, 2,121; MG 7,956. He tratado más detenidamente de Ireneo en *Mary in Western Patristic Thought* p.133-134.

[illegible] Alejandría, *Stromata* n.1 c.21: GCS 15,91.

despojándole de la materia [157]. Se apercibe de que Apelles acepta que Cristo tuvo carne verdadera, mas de los cielos, no de María [158], y refuta sencilla, pero inflexiblemente, la proposición: la Sagrada Escritura llama a Cristo «Hijo del hombre»; tuvo pasiones humanas, emociones humanas; menos escándalo es su nacimiento que su muerte [159]. La réplica de Orígenes a Marción está conforme con la tradición de Ireneo: si no hay naturaleza humana, no hay salvación [160].

Es más, Orígenes entiende que Cristo no es mero hombre: en El se ha unido de manera incomparable la humanidad a la divinidad. Orígenes tiene una visión necesariamente imperfecta de la naturaleza íntima de esta unión, pero aprehende el hecho esencial de la encarnación, entiende sus implicaciones con tanta claridad, que la maternidad divina emerge de sus escritos sin posibilidad de confusión [161]. Declara que no era mero hombre, sino Hijo de Dios, el que estaba presente en el seno de María [162]; y llega por aquí a formular la expresión Madre de Dios al decir: «... en cuanto María pronuncio la palabra que el Hijo de Dios le había inspirado, en el seno de su madre (Juan) dio saltos de alegría...» [163].

El título *Theotókos* es corriente en el siglo IV y se conoce con bastante claridad su fundamento teológico. Especial dramatismo ofrece su desarrollo en el Oriente hasta Efeso, en parte porque el principio, el medio y el fin de la historia están enlazados con Arrio, Juliano el Apóstata y Nestorio, respectivamente. Por su misma naturaleza, la especulación de Arrio sobre el Verbo no puede menos de tener repercusiones en la mariología; porque si el Logos no es Dios, entonces apenas puede decirse que María sea Madre de Dios; pero ¿llegó Arrio a esta conclusión? No existe prueba positiva de que lo hiciera, pero, como indica Jouassard, es significativo que aun antes del concilio de Nicea, en uno de los primeros documentos relativos a la controversia—carta circular en que Alejandro, obispo de Alejandría, anunciaba a sus colegas la deposición de Arrio (ca. 319)—, Alejandro da a María el título de *Theotókos* [164]. Mas ya entonces fluye esta palabra tan naturalmente de su plu-

[157] ORÍGENES, *In epistolam ad Titum*: MG 14,1304.
[158] Cf. ORÍGENES, *Hom. 14 in Lucam*: GCS 35,97; *Hom. 17 in Lucam*: GCS 35,115.
[159] Cf. ORÍGENES, *Hom. 1 in Ezechielem* n.4: GCS 33,327-328.
[160] Cf. ORÍGENES, *Comm. in Ioannem* 1,10 n.6 (4): GCS 10,176.
[161] Sobre la comprensión de Orígenes de la encarnación, cf. VAGAGGINI, o.c., p.101-104.
[162] Cf. ORÍGENES, *Hom. 7 in Lucam*: GCS 35,51-52; *Hom. 8 in Lucam*: GCS 35-58; *Hom. 7 in Lucam*: GCS 35-18

ma, la emplea con tal facilidad, que nos deja la impresión de una costumbre diaria antigua e incontrovertida.

Sea lo que fuere, gran parte del Oriente cristiano la recoge pronto. En Alejandría, Atanasio, discípulo y sucesor de Alejandro, emplea este término numerosas veces [165], y al insistir en que «el Salvador... siempre fue Dios», indica el principio teológico que legitima dicho título [166]. En Cesarea de Palestina, el historiador Eusebio da este calificativo por supuesto cuando anota que Elena honró el parto de la «Madre de Dios» decorando la gruta de Belén lo mejor posible [167]. Cirilo de Jerusalén predica «la Virgen Madre de Dios» a sus catecúmenos [168], y declara que el mismo Hijo de Dios era quien nació de la Virgen María [169]. Basilio el Grande emplea una vez esta expresión en la homilía de Navidad y asegura a su grey que «los amantes de Cristo se niegan a prestar oídos a la idea de que la *Theotókos* dejara jamás de ser virgen» [170]; su hermano menor, Gregorio de Nisa, la usa cinco veces [171]. La expresión se encuentra en Epifanio de Salamis [172] y en Dídimo de Alejandría [173]. Tiene tal aceptación esta palabra, que Gregorio Nacianceno no sólo la utiliza de paso contra Eunomio [174], sino que encuentra en ella una piedra de toque de la ortodoxia y de ella se sirve para anatematizar a Apolinar:

> Si alguno no admite que Santa María es *Theotókos*, este tal está apartado de la Divinidad. Si alguno dice que (Cristo) pasó por la Virgen como por un canal, pero no fue en ella formado divina y humanamente—divinamente por ser sin auxilio humano, humanamente por la ley de la concepción—, también éste es impío. Si alguno dice que fue primero formado el hombre y después Dios se introdujo, sea condenado; porque no es esto generación de Dios, sino huir de la generación. Si alguno habla de dos hijos, uno de Dios Padre y el otro de la Madre, pero no de uno y un mismo Hijo, sea desterrado de la adopción prometida a los creyentes ortodoxos [175].

En Gregorio habla el teólogo; mas, mientras que el teólogo blande como arma aquella expresión, la pronuncia el profano con acentos de amor; porque del mismo siglo IV nos viene una

[165] Cf. ATANASIO, *Orat. 3 contra arianos* n.14.29.33: MG 26,349-385.339; ID., *Vita S. Antonii* n.36: MG 26,897.

[166] Cf. ATANASIO, *Orat. 3 contra arianos* n.29: MG 26,385.

[167] Cf. EUSEBIO, *De vita Constantini* l.3 n.43: GCS 7,95. De si Constantino empleara la expresión θεοῦ μήτηρ κόρη, originalmente en latín, como dice Eusebio, cf. MG 20,1265; también P. CLEMENTE (citado más tarde en la nota 177) p.603-604.

[168] CIRILO, *Catecheses* 10,19: MG 33,685.

[169] Cf. *Catecheses* 12,4: MG 33,729.

[170] BASILIO, *Homilia in sanctam Christi generationem* n.5: MG 31,1468.

[171] Cf. GREGORIO DE NISA, *De virginitate* c.14 (13) y 19; ed. CAVARNOS, o.c., p.306.323; ID., *In diem natalem Christi*: MG 46,1136; ID., *In Christi resurrectionem* orat.5: MG 46,688.

[172] Cf. EPIFANIO, *Ancoratus* n.75: GCS 25,95.

preciosa hoja de papiro, de la cual podemos reconstruir el original griego de nuestra hermosa oración: «A tu patrocinio acudimos, ¡oh Santa Madre de Dios!», y la palabra que aquí sobresale claramente es *Theotóke* [176]. Poco asombro debe causarnos, pues, oír en aquella atmósfera, donde la teología y la piedad se confundían en una, el grito desesperado de Juliano el Apóstata: «Vosotros los cristianos no paráis de llamar a María Madre de Dios» [177].

Es digno de investigarse que, mientras la expresión *Theotókos* era usada sin ningún escrúpulo por los alejandrinos y por los Capadocios, que teológicamente se les asemejaban, sin embargo, esta palabra brilla por su ausencia en la literatura antioquena [178]. No que fuera desconocida a los antioquenos del siglo IV, sino que más bien la evadían. Pueden adelantarse dos razones: primera, que el abuso arriano de tal expresión pudo engendrar sospechas respecto a su adecuación, que se convirtiera en timidez respecto de su uso [179]; segunda, si es verdad

[176] Cf. C. H. Roberts, ed., *Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* vol.3 (Cambridge 1939) n.470; F. Mercenier, *L'ancienne mariale grecque la plus ancienne:* Le Muséon 52 (1939) 229-233; Id., *La plus ancienne prière à la saint Vierge:* Questions Liturgiques et Paroissiales 25 (1940) 33-36. Las fechas tradicionales que da Roberts—no anteriores a la segunda mitad del siglo IV—han sido objeto de disputa por parte de G. Vannucci, que prefiere la opinión de Lobel, fundándose puramente en razones paleográficas, y que afirma que el documento no es posterior al siglo III (cf. *La più antica preghiera alla Madre di Dio:* Marianum 3 [1941] 97-101). Más recientemente, O. Stegmüller se ha opuesto a la restauración de Mercenier y ha presentado la suya propia; fundándose en datos paleográficos, litúrgicos, patrísticos y apócrifos, está persuadido de que esta oración no es anterior a fines del siglo IV (cf. *Sub tuum praesidium: Bemerkungen zur ältesten Überlieferung:* Zeitschrift für katholische Theologie 74 [1952] 76-82). Gordillo cree menos probables las fechas de Stegmüller y adscribe la plegaria al siglo III (cf. *Mariologia orientalis* p.7 y nota 56, ibid.).

[177] Citado por Cirilo de Alejandría (*Contra Iulianum* l.8: MG 76,901). P. Clément deduce de la literatura, monumentos, liturgia y la herejía coliridiana que, a fines del siglo IV, no sólo los escritores eclesiásticos, sino la generalidad de los fieles profesaban profunda devoción a esta prerrogativa mariana (cf. *Le sense chrétien et la maternité divine de Marie avant le conflit Nestorien:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 5 [1928] 599-613).

[178] Tal vez sean auténticas dos excepciones: la primera se origina en el sínodo de Antioquía, a principios del año 325; véase texto en H. G. Opitz, *Athanasius Werke* vol.3-1,1-2, Urkunde 18 p.39. Los historiadores tienden cada vez más a aceptar la existencia de este concilio (cf. G. Bardy, en J. R. Palenque, et al., *The Church in the Christian Roman Empire* vol.1, *The Church and the arian crisis*, trad. E. C. Messenger [New York 1953] p.85-86). El otro texto se debe a Eustacio, obispo de Antioquía, 324-330 (cf. *Frag.* 68; ed. M. Spanneut, *Recherches sur les écrits d'Eustache d'Antioche*, Lille 1948). Sellers y Zoepfl dudan de su autenticidad, pero la afirman Cavaller, Bardenhewer y Spanneut; y A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, en *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, ed. Grillmeier-Bacht, vol.1 (Würzburg 1951) p.125 nota 14, ibid.). Efrén no usa la palabra griega *Theotókos*, ni ninguna otra palabra siria que pueda traducirse así, pero afirma claramente la maternidad divina (cf. Ortiz de Urbina, *La Mariologia nei Padri siriaci* p.104; Gordillo, *Mariologia Orientalis* p.8,29).

En cuanto al Crisóstomo, las homilías donde se encuentra la palabra no son suyas, sino de Severiano de Gábala probablemente (cf. B. Marx, *Severiana* [illegible]

que el nestorianismo del siglo v tuvo sus raíces históricas y lógicas en el siglo IV antioqueno, entonces podemos cómodamente deducir que una palabra de las complicaciones de *Theotókos* quedara tan fuera de lugar en la cristología de un Diodoro, como había de estarlo más adelante en la teología de Teodoro, Teodoreto y Nestorio [180].

Gran parte de la controversia nestoriana está velada por la incertidumbre. Sabemos que, desde el año 428 en adelante, provocó violentas reacciones la creciente resistencia a llamar a María *Theotókos*. Sabemos que, cuando Nestorio de Constantinopla dio su bendición a un obispo que predicaba: «Si alguno dice que Santa María es *Theotókos*, sea anatema», Cirilo de Alejandría replicó: «Si alguno no confiesa... que la Santa Virgen es *Theotókos*..., sea anatema» [181]. Sabemos que, cuando el concilio de Efeso se reunió en 431, comentando aquella primera sesión, escribió Cirilo a su grey de Alejandría:

> Sabéis, pues, que (el 22 de julio) se reunió el santo sínodo en la gran iglesia de María, Madre de Dios. Pasamos allí el día entero y, finalmente, depusimos... a Nestorio y le privamos de su oficio episcopal. Había allí unos doscientos obispos (más o menos) de los nuestros reunidos. Y todo el pueblo (de Efeso) esperaba con ansiedad, aguardando desde el amanecer hasta el crepúsculo la decisión del santo sínodo. Cuando se enteraron de que el desgraciado había sido depuesto, todos a una voz empezaron a alabar a voces al santo sínodo; todos a una voz comenzaron a glorificar a Dios porque había caído el enemigo de la fe. Cuando salimos de la iglesia, nos acompañaron con antorchas hasta nuestros domicilios, porque era de noche. Se respiraba alegría en el ambiente; la ciudad estaba salpicada de luces; incluso las mujeres nos precedían con incensarios y abrían la marcha [182].

Este es el *hecho* de Efeso, bien sencillo por cierto, a primera vista. Un obispo había puesto en cuestión la más preciosa

[180] No se puede apreciar ni el contenido de la expresión *Theotókos* entre los alejandrinos ni la repugnancia de los antioquenos a emplearla, sin tener algún conocimiento de la cristología de ambas escuelas. GRILLMEIER, a.c., p.5-202; E. WEIGL, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites (373-429)* (München 1925); R. V. SELLERS, *Two Ancient Christologies* (Londres 1940); F. LOOFS, *Leitfadem zum Studium der dogmengeschichte* p.1.ª (ed. K. ALAND, Halle 1950) p.205ss; SÖLL, a.c., p.310-317. Es digno de mención que un hombre como el Crisóstomo, cuya ortodoxia es incuestionable, huya del *Theotókos*, no tanto por arraigados prejuicios teológicos como: *a)* porque su maestro Diodoro la rechaza, y *b)* porque él es principalmente un predicador que prefiere una terminología más corriente, más vaga y menos densa.

[181] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Epist.* 17 n.12: ACO t.1 vol.1 p.1.ª,40; MG 77,120. Es interesante que antes del 428 el término *Theotókos* aparece rara vez, o tal vez nunca, en las obras de Cirilo.

[182] CIRILO, *Epist.* 24: ACO t.1 vol.1 p.1.ª,117-118; MG 77,137. Para información sobre ambiente y circunstancias de Efeso y acontecimientos posteriores, cf. JOUASSARD, p.122ss. En un reciente ensayo para determinar el valor teológico preciso de la primera sesión de Efeso, Ortiz de Urbina ha concluido que

prerrogativa de María, y sus hermanos en el episcopado le habían arrojado de su compañía. Pero esto no abarca enteramente la *importancia* de Efeso. El concepto que tenía Nestorio de María se derivaba de su concepto de Cristo. De manera semejante, lo que el concilio de Efeso determinó con respecto a la maternidad de María estaba fundado en lo que creían los de Efeso respecto a la filiación de Cristo. Por eso pudo Nestorio, con toda su resistencia, decir a Cirilo honradamente: «Me separo de vosotros no en fuerza de un (mero) nombre, sino en fuerza de la esencia de Dios Verbo y de la esencia del Hombre»[183]. Lo que se disputaba era la encarnación misma. ¿En qué sentido, podemos decir con San Juan, «el Verbo se hizo carne»?

La solución de Nestorio es muy oscura: no es nada claro cómo concebía él la increíble unión de Dios y la naturaleza humana en el seno de la Virgen; algo así como a Dios viviendo en la carne como en un templo. Lo que sí es claro es la colección de conclusiones que de ahí dedujo: «¿Tiene Dios Madre? (No tiene.)» «Digo que es la carne la que nació de la Virgen María, no Dios Verbo...» «No es exacto decir que Dios tiene dos o tres meses». «Un Dios que nace, un Dios que muere, un Dios enterrado, no puedo yo adorar»[184]. La réplica de Efeso fue sin ambages: canonizó la carta en que Cirilo declaraba a Nestorio:

> No queremos... dividir al único Señor Jesucristo en dos Hijos. Tal división no ayudaría en absoluto a la recta expresión de la fe, aun cuando alegáramos unidad de personas. Piensa que la Escritura no ha dicho que el Verbo se unió a la persona de un hombre, sino que se hizo carne. Ahora bien, hacerse carne el Verbo no es otra cosa sino que participó de carne y sangre a nuestra misma manera, y asumió nuestro cuerpo, y como hombre procedió de una mujer, sin dejar de ser Dios... Esto es lo que predica en todas partes la expresión exacta de la fe; esto es lo que encontramos en los Santos Padres; en este sentido no vacilan en llamar a la Santa Virgen *(Theotókos)* Madre de Dios, no como si la naturaleza del Verbo o su divinidad tuviera principio en la Santa Virgen, sino como, habiendo sido engendrado por ella el santo cuerpo animado de alma racional, a este cuerpo se unió el Verbo personalmente, y así puede decirse que nació según la carne[185].

Resumiendo, pues, María es *Madre de Dios*. Es *Madre* porque la carne que Dios asumió la tomó de la carne de ella y

NESTORIO, *H* 2,1, tr. basada en la versión francesa por F. NAU y en *Le L d'Héracli de Damas* (Paris 1910) p.171.

[184] *Nestorii sermo:* ACO t.1 vol.5 p.1.ª,30; *Liber Heraclidis* 2,1, tr. NAU, p.176; *Nestorii tractatus:* ACO t.1 vol.5 p.1.ª,38; J. P. BETHUNE-BAKER, *Nestorius and his Teaching* (Cambridge 1908) p.71. Cf. también NILO A S. B., *De*

porque María dio a su Hijo todo lo que una madre da al hijo que está formando; estuvo preñada de Cristo, y es *Madre de Dios* precisamente porque el ser humano que salió de su seno era y es Dios. Ahora se entiende por qué en Efeso se discutió tanto una sola palabra, *Theotókos*. Es verdad que, en las mentes de algunos historiadores serios, Efeso es sinónimo de imprudencia, intriga política y eclesiástica. Mas, para su gloria, Efeso reconoció que el negar e incluso abandonar el *Theotókos* era equivalente a renegar de Nicea. No que el concilio de Nicea llamara a María «Madre de Dios», sino que, a menos que María sea Madre de Dios, el cristiano no puede confesar con los Padres de Nicea: «Creo en... Jesucristo, Hijo de Dios..., que por nosotros y por nuestra salvación descendió, se hizo carne, quedó hecho hombre...» [186].

Llamad a Efeso una guerra de palabras, si queréis; no hay de qué avergonzarse: la palabra es la encarnación de la idea. Un siglo antes, en la crisis arriana, por una palabra se había dividido el mundo cristiano. Con aquella palabra *homooúsios*, «consubstancial», sintetizó Atanasio la doctrina ortodoxa sobre el Verbo Eterno, Hijo de Dios. En la controversia nestoriana, el Oriente cristiano fue una vez más rasgado por una palabra: con aquella palabra *Theotókos*, «Madre de Dios», resumió Cirilo la creencia ortodoxa en el Verbo encarnado, en el Hijo de Dios hecho carne. Por eso Cirilo puede tronar: «Para confesar nuestra fe de manera ortodoxa... es suficiente... confesar que la Santa Virgen es *Theotókos*» [187]. Y tres siglos más tarde, San Juan Damasceno, cuya gloria fue resumir la teología de los Padres griegos, escribió con suma sencillez: «En este nombre se contiene todo el misterio de la encarnación» [188].

IV. LA SANTIDAD DE NUESTRA SEÑORA

Lo mismo que para su maternidad divina y su virginidad perpetua, para la santidad de Nuestra Señora marca el año 431 un punto crucial dentro del pensamiento patrístico oriental. Antes de Efeso, a la teología oriental no parece habérsele planteado ningún problema a este respecto. Si alguna vez la literatura toca la santidad de María, lo hace de manera evasiva, de

[186] Cf. Cirilo, *Epist.* 1 n.5-6: ACO 1.1 vol.1 p.1.5.12-13; MG 77,16. Véase texto del símbolo de Nicea en Ortiz de Urbina, *El Símbolo Niceno* (Madrid 1947) p.21.

[187] Cirilo, *Hom. div.* 15 n.4: MG 1093. Eberle, O. P. (p.21-104), da una

paso, con un desinterés desconcertante y, a veces, con una familiaridad que raya en la descortesía. El retrato «preefesino» de María es paradójico; por eso parece aconsejable estudiar por separado los dos elementos que componen la paradoja: *a)* la prueba que acusa conciencia de la santidad de Nuestra Señora, y *b)* los textos que parecen minimizar o contradecir tal conocimiento [189].

Algunos hechos anteriores a Nicea indican que el Oriente cristiano no era insensible a la santidad de María. En primer lugar, la calumnia del siglo II, ataque indirecto a Cristo, que acusaba a la Madre de Jesús de adúltera, tal vez de prostituta, tuvo que provocar el desprecio de todos los cristianos, que confesaban con Ignacio y Arístides, con Justino e Ireneo y la Iglesia universal, que el Salvador Cristo había nacido de una virgen [190].

Bien pudo la visión mariana del Oriente primitivo haber sido miope, pero ciertamente nunca vio en María a una mujer de moralidad dudosa.

Segundo, el paralelismo Eva-María no es pertinente en este lugar. El cristianismo oriental vio en Nuestra Señora causa de salvación, al menos en el sentido de que alumbró al Salvador, fuente de vida por ser Madre de la Vida. Su consentimiento a la encarnación redentora no fue simplemente un acto de singular acierto que remedió la ruina llevada a cabo por Eva; tuvo un valor moral excepcional; fue un acto de excepcional obediencia [191]. De esta premisa, el papel libre y excepcional de María en la redención, ¿dedujeron los Padres la rara santidad de María posterior o anterior a su *fiat?* Anteriores a Efeso no hay pruebas que nos autoricen a afirmar que fue así [192]. Sin embargo, ya allí se encontraba el germen de un ulterior desarrollo.

Tercero, aun en tiempos antenicenos se aplicaba el adjetivo «santo» a «virgen». Así Hipólito (que, pese a su actividad romana, era griego de origen, de mentalidad y de lengua) [193] declara, sin explicación, que «Dios Verbo descendió a la santa

[189] La tradición oriental de los cinco primeros siglos, concretamente sobre la santidad inicial» de María, ha sido expuesta, con su acostumbrada erudición y agudeza, por M. JUGIE en *L'Immaculée Conception dans l'Ecriture sainte et dans la tradition orientale* (Roma 1952) p.55-94.

[190] Cf. notas 64-67

[191] Cf. notas 5 y 7.

[192] Protesta Jugie que el concepto que demuestra Ireneo del sublime puesto de María junto a Cristo (es decir, a Jesús y a María debe la humanidad la vuelta a la primitiva incorrupción), aleja de ella *ipso facto* la más mínima corrupción original (cf. *L'Immaculée Conception* 67). Quizá la conclusión sea teológica-

Virgen María» [194]. A este respecto, sin embargo, lo que se ha afirmado en otro lugar con referencia a Occidente es igualmente adecuado respecto del Oriente:

> La dificultad está en que tal empleo está mal definido. La palabra *sanctus* o ἅγιος no siempre ha podido gloriarse de un significado claramente delimitado en el uso eclesiástico. ¿Usa Hipólito ἅγιος como un epíteto laudatorio, más bien vago, o como título de dignidad, o implicando excelencia moral, o para significar el respeto reservado a uno que se ha separado de las cosas profanas y pertenece a Dios con cierta clase de consagración? A vista de las pruebas que pudieran aducirse, no cabe más respuesta que una concesión de ignorancia [195].

Parecidas dificultades surgen respecto a otros adjetivos similares. La *Inscripción de Abercio* (antes del 216) menciona que «... le presentó a [El] como alimento el pescado del manantial poderoso y puro, que pescó una virgen sin mancilla (ἁγνή)» [196]. Hay un pasaje, atribuido gratuitamente a Orígenes, que habla de la «toda santa Madre de Dios (παναγίας)» [197]. Hacia el año 300, (Adamancio), el autor anónimo de un diálogo sobre la ortodoxia, dice que el Verbo «asumió al hombre de la inmaculada (ἀχράντου) Virgen María» [198]. En todos estos ejemplos, la santidad se predica de María, pero no se determina la naturaleza íntima de esa santidad.

Cuarto, existe un testimonio que parece sugerir que una vez más la piedad popular se anticipó a la ciencia de la teología. El testimonio del influyente, si bien apócrifo, *Protoevangelio de Santiago* (150-180). Las ideas pertinentes que en él se descubren, conciernen a la pureza virginal de Nuestra Señora, a las circunstancias excepcionales de su concepción y a la descripción de María como «fruto de justicia». En primer lugar, el tema de la pureza virginal de María aparece con frecuencia en el *Protoevangelio*. Nada acepta el autor que, ya desde la infancia de María, pueda interpretarse como contaminación o mancha [199]. Es verdad que la contaminación que allí se en-

[194] HIPÓLITO, *Contra Noetum* c.17: MG 10,825.

[195] *Mary in Western Patristic Thought* p.138-139. Cf. también H. DELAHAYE, *Sanctus:* Analecta Bollandiana 28 (1909) 145-200.

[196] *Epitaphium Abercii* v.12-14: ed. J. QUASTEN en *Florilegium patristicum* vol.7 (Bonnae 1935) 22-25. Para la opinión de que la «virgen» representa a Nuestra Señora, cf. F. J. DÖLGER, vol.2 (Münster 1922) 487-488; J. QUASTEN, *Flor. patrist.* vol.7,24 nota 2; J. C. PLUMPE, *Mater Ecclesia* (Wáshington 1943) p.28 n.32. Para la creencia de que significa la Iglesia, cf. A. GREIFF, *Zum Verständnis der Aberkiosinschrift:* Theologie und Glaube 18 (1926) 77-78; G. BARDY, *La théologie de l'église de S. Clément de Rome*; y con la misma tendencia, A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria: Die Einheit Marias und der Kirche* ed.2.ª (Freiburg i. d. Schweiz 1955) p.43-44. Cf. *Ascensio Isaiae* n.5: José guarda a María como «una santa virgen»; CHARLES, *Ascensio d'Isaïe* p.201.

GCS 35,5 [illegible] p.25 y 107 nota 10.

cuentra es física y legal, pero podría argüirse con alguna razón que, en el contexto, la pureza de cuerpo exige pureza de alma, especialmente en aquella que estaba destinada a ser Madre del Salvador [200].

Tal vez más significativa, sin embargo, es la posibilidad de que el *Protoevangelio* sugiera una concepción virginal de María y, por lo mismo, implícitamente inmaculada. Joaquín se ha retirado al desierto a llorar la esterilidad de Ana, a llorar y a orar [201]. Después de una prolongada ausencia, es Joaquín saludado primero por un ángel y luego por Ana con nuevas de una concepción [202]. En este punto se nos convierte el problema en textual y gramatical. Hay escritores que sostienen que, según un texto primitivo, el ángel dijo: «Tu mujer *ha* concebido»; y que dijo Ana: «*He* concebido» [203]. En el contexto (dice el argumento), un verbo en tiempo perfecto arguye una concepción virginal, y una concepción virginal implica una concepción inmaculada. Por otra parte, deben señalarse varias objeciones: *a)* Aunque la interpretación de tiempo perfecto es relativamente antigua y estuvo muy difundida en época temprana, otros (quizá los más) manuscritos están en futuro, y Tischendorf adoptó el futuro como *textus receptus* [204]. *b)* Pero aun el tiempo perfecto no significa necesariamente una concepción virginal. Por una parte, la separación de Joaquín y Ana pudo no haber durado más de cuarenta días; además, la interpretación de Epifanio en el siglo IV no es en modo alguno inaceptable: empleando el tiempo perfecto, el ángel «predijo lo que había de suceder para evitar cualquier incertidumbre» [205]. *c)* Aunque algunos cristianos interpretaron el tiempo perfecto literalmente y concluyeron de aquí que se trataba de una concepción virginal, Epifanio indica que esa teoría no representaba la mente de la Iglesia [206]. Resumiendo, la concepción de María resulta a todas luces milagrosa, pero no se prueba inmaculada.

Un poco más tarde, el *Protoevangelio* pone en labios de Ana un cántico después del nacimiento de María, que dice así: «... El Señor me ha dado un fruto de su santidad, uno y múltiple ante El» [207]. El texto es dudoso, y su significado problemático. Sin embargo, una exégesis plausible interpreta que

Cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.57.
Cf. *Protoevangelium Iacobi* 1,4: AMANN, p.182-184.
202 Cf. *Protoevangelium Iacobi* 4,2 y 4,4: AMANN, p.192-194.
203 JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.60.
204 Véase discusión del problema textual en AMANN, o.c., p.17-21; JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.58-62.
Cf. EPIFANIO, *Panarion* 79 [illegible]

el fruto es María; ella es digna de la santidad de Dios, que se la concedió a Ana; ella es única en su clase; contiene ella de manera admirable cualidades dadas por Dios [208].

Quinto, los antiguos alejandrinos aluden a la santidad de María, pero hacen poco más. Hay una alusión pasajera cuando Clemente compara la Iglesia con Nuestra Señora. Las dos son vírgenes y, por tanto, incorruptas; las dos son madres y, por tanto, amantísimas [209]. Orígenes detalla algo más: arguye que antes de la anunciación María era «santa»; que meditaba diariamente en la Sagrada Escritura [210]. El saludo de Gabriel: «Ave, llena de gracia», lo interpreta Orígenes como un *hapax legomenon* en la Sagrada Escritura, reservado exclusivamente para María; pero no llega el autor a esclarecer su significado [211]. Le parece profundamente significativo el viaje de Nuestra Señora «presurosa a un lugar montañoso»: indica una etapa muy significativa en sus esfuerzos por alcanzar las alturas de la perfección [212]. La visitación fue manantial de notable «progreso» para Isabel y Juan Bautista, «a causa de la cercanía de la Madre del Señor y de la presencia del Salvador mismo» [213]. Puede María cantar: «Mi alma glorifica al Señor», no porque el Señor sea capaz de aumento, sino porque la semejanza de su alma con el Señor aumenta [214]. La «humildad de su esclava» la interpreta Orígenes significando su rectitud, moderación, valor y sabiduría [215]. En suma, el retrato que de María da Orígenes corresponde al concepto general de un alma que progresa en la vida espiritual—y sus progresos reflejan las propias disposiciones buenas y la especial protección del Espíritu Santo [216].

Sin embargo, las pruebas existentes, si bien escasas, indican suficientemente que para algunos escritores antenicenos del Oriente la persona de María llevaba aneja cierta santidad. Para la mayoría es insospechada la esencia de ésta, si bien Orígenes revela que incluye la práctica de la virtud, la intervención de Dios y el ascenso hacia la perfección. La evidencia de que se trata no nos autoriza a concluir que el Oriente preniceno percibiera una rara y singular santidad en la Madre de Dios, ni formalmente creyera que su concepción era inmaculada. Si se insiste en que la Inmaculada Concepción es deducción legítima de la doctrina patrística de la segunda Eva, recuérdese a la

[208] Cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.62-63.
[209] Cf. CLEMENTE, *Paedagogus* l.1 c.6: GCS 12,115.
[210] Cf. ORÍGENES, *Hom. 6 in Lucam*: GCS 35,40.
[211] Cf. *Hom. 6 in Lucam*: GCS 35,39-40.
[212] Cf. ORÍGENES, *Hom. 7 in Lucam*: GCS 35,40.
[213] [illegible] GCS 35,[illegible]

vez que es una deducción en efecto, y que tal deducción no se hizo antes de Nicea.

Entre Nicea y Efeso, la teología hace en Oriente escasos progresos. Lo que preocupa a los Padres es el arrianismo; a Nuestra Señora se la menciona de modo pasajero y accidental. En el siglo IV, los dos autores patrísticos que descubren nuevas intuiciones sobre la santidad de María son Epifanio, entre los griegos, y Efrén, entre los de la Iglesia siríaca [217].

Epifanio, como hemos visto, reconoce que María es «madre de los vivientes» en sentido más profundo que Eva: es causa de vida porque dio a luz a la Vida [218]. ¿No implica esto excepcional santidad? Parece que Epifanio lo da por supuesto:

> Pasando al Nuevo Testamento: Si las mujeres hubieran sido destinadas por Dios para el oficio sacerdotal o para ejercer alguna función ministerial en la Iglesia, hubiera sido María quien desempeñara el oficio de sacerdote en el Nuevo Testamento. Fue considerada digna de recibir en su propio seno al Monarca absoluto y Dios celestial, el Hijo de Dios; su seno estaba preparado por el amor de Dios al hombre y, por un asombroso misterio, como templo y morada de la encarnación del Señor [219].

Pero aún hay más: no sólo está preparada Nuestra Señora para recibir al Verbo, sino que está «agraciada de todas las maneras» [220]. ¿Quiere esto decir que fue concebida sin pecado? Lo mismo que Epifanio no llegó a deducir de la doctrina de la segunda Eva la semejanza de María a Eva en la inocencia original, así tampoco aquí hace deducción ninguna de la plenitud de gracia de María. No obstante, su expresión «agraciada de todas las maneras» no debe tratarse ligeramente, pues con referencia a Nuestra Señora sabe Epifanio que debe andar cuidadoso en cuanto a palabras y a teología [221]. Por eso censura a los coliridianos, que convierten a María en diosa ofreciéndole sacrificios, y rechaza la tesis del *Protoevangelio de Santiago* de que Nuestra Señora fuera concebida virginalmente [222]. Y, con todo, puede aún hablar de ella «agraciada de todas las maneras». Esta expresión no significa necesariamente una concepción inmaculada, pero sí indica una elevada santidad.

Inútil sería continuar buceando en el pensamiento de Epi-

[217] Si el tratado *De virginitate*, transmitido en copto, es auténtico (cf. nota 130), debería colocarse a Atanasio junto a Epifanio y a Efrén. Describe en términos altamente laudatorios la vida de María de niña. Ocasionales reservas indican que el autor ha vislumbrado en ella alguna imperfección liviana y pasajera; pero, en conjunto, el retrato resulta impresionante. El tratado presenta a Nuestra Señora como modelo ideal para las vírgenes cristianas.

[218] Cf. nota 17.

[219] EPIFANIO, *Panarion* 79 n.3: GCS 37,477.

fanio. Tal vez la frase que mejor sintetiza su teología explícita sobre la santidad de María sea ésta: «Aunque María es notablemente buena, aunque es santa, aunque debe honrársela altamente, no ha de ser adorada» [223].

Aún más asombroso es el testimonio de Efrén. A pesar de la conservación pésima de la llamada literatura efrenita, la esencia del pensamiento auténtico de Efrén acerca de la santidad de María puede resumirse en una sola idea: Nuestra Señora es singularmente libre de pecado. Primero, insiste en que los querubines no igualan su santidad, los serafines no le aventajan en belleza, las legiones de ángeles le son inferiores en pureza [224]. Segundo, enlaza a María con Eva en su «inocencia y sencillez», a pesar de que una sería principio de salvación y la otra causa de muerte [225]. Tercero, en lo que es tal vez la intuición mariológica más bella, se dirige a Nuestro Señor de la siguiente manera: «En verdad sólo tú y tu Madre sois perfectamente hermosos, y lo sois plenamente; porque en ti, Señor, no hay mancha ninguna y en tu Madre no hay lunar. Entre mis hijos no hay ninguno que se parezca a estos dos tesoros de hermosura» [226].

Ortiz de Urbina ha sondeado de manera breve, pero convincente, las implicaciones de este texto que acabamos de citar [227]. Efrén compara la ausencia de lunar en María con la condición sin mancilla de Jesús. En lo que a esto se refiere son excepcionales en la humanidad; este privilegio es exclusivamente suyo. Además, en el contexto se trata de una belleza espiritual, pues la iglesia de Nisibe contrasta su propia fealdad con aquella hermosura. Esta hermosura espiritual no se limita a la virginidad, porque muchos seres humanos participan de la belleza de la virginidad. Luego la mancha es el pecado, y la ausencia de mancha es la ausencia de pecado; así, pues, el texto excluye a la Madre de Dios y a su Hijo de toda sombra de pecado, cualquiera que sea—y, en consecuencia, incluso del pecado original.

Si se objeta que el texto no podría citarse en pro de la Inmaculada Concepción a menos que Efrén tuviera concepto claro y aceptable del pecado original [228], y si se añade que tal concepto falta en sus escritos auténticos [229], tiene Ortiz de Ur-

[223] *Panarion* 79 n.7: GCS 37,482.

[224] Cf. EFRÉN, *Hymni de beata Maria* 13 n.5-6: LAMY 2,577; *Hymni...* 11 n.1: LAMY, 2,577 «el cielo no es más elevado que María».

[225] Cf. EFRÉN, *Sermones exegetici* en *Opera omnia syriace et latine* vol.2 (Roma 17[illegible]) 327.

[226] EFRÉN, *Carmina Nisibena* 27: ed. G. BICKELL (Lipsiae 1866), p.40.

[227] Cf. ORTIZ DE URBINA, *La Mariologia nei Padri siriaci* p.107-108; *Lo*

bina una respuesta que es arma de dos filos: sostiene que la objeción primera es un poco ilógica, ya que una proposición negativa y absoluta excluye todo lo que sea verdadero pecado, cualquiera que fuere la incapacidad del autor para entender el pecado en todo su alcance. La segunda objeción no es enteramente cierta, porque Efrén sabía que el pecado era en verdad herencia nuestra recibida de Adán.

En este caso, el problema de interpretación es manifiestamente complejo. Sin disputar el derecho de Efrén a ser considerado testimonio a favor de la Inmaculada Concepción, yo me atrevería a adelantar sencillamente: *a)* que no se desprende con toda claridad de los textos citados por Ortiz de Urbina que Efrén entendiera el pecado original en su verdadero sentido; *b)* que es un precedente peligroso exigir a un autor patrístico responsabilidades de todas las implicaciones lógicas de sus proposiciones negativas y absolutas.

Tal es, en breves palabras, el testimonio que poseemos para uno de los términos de la paradoja. El nos indica que, ya antes de Efeso, el Oriente cristiano era consciente de la santidad de Nuestra Señora, la reconocía a veces como algo excepcional, e incluso puede haberse apercibido pasajeramente de una concepción que rivalizó con la de Cristo en su pura ausencia de pecado. La otra cara de la paradoja comprende una colección de afirmaciones patrísticas que parecen sugerir que la vida de María no estuvo libre de pecado actual, implicando a la vez que su concepción no estuvo exenta de pecado original. Estas afirmaciones, en sus formas más positivas, atribuyen faltas concretas a Nuestra Señora; y en las negativas narran una purificación o santificación de María, que fijan, comúnmente, en el día de la anunciación [230].

En primer lugar, algunos de los Padres y escritores eclesiásticos primitivos alegan faltas concretas. Quizá la raíz de estas alegaciones esté en un principio general enunciado por Clemente de Alejandría: «Solamente el Logos está libre de pecado». Y pasa a citar a Menandro: «Porque pecar es natural y común a todos, pero reparar el pecado no es de cualquiera y de todos los hombres, sino (solamente) de algún hombre muy notable» [231]. Cirilo de Alejandría recuerda este principio anteriormente a 423: Aarón tuvo que ofrecer un sacrificio por sus propios pecados; «la razón es que, siendo hombre, no se le mirara como superior al pecado. Excepto a Cristo, a nadie convendría esto ni remotamente. Siendo Dios, por su misma

naturaleza era impecable»[232]. En una palabra, entre los seres humanos, solamente el Verbo de Dios está exento de pecado.

La imputación o insinuación de faltas concretas se centra en cuatro episodios de la vida de María: la anunciación, Caná, la escena de su «madre y hermanos» (Mt 12,46ss) y el Calvario. Refiriéndose a Gabriel, pregunta el Crisóstomo por qué el ángel no se portó con María como con José, es decir, por qué no esperó a que se hubiera realizado la concepción para decirle la verdad sobre su maternidad. ¿Qué contesta? «Para evitarle mucha confusión y turbación; porque era probable que, no sabiendo la verdad exacta, hubiera llegado a una conclusión absurda sobre sí misma e, incapaz de soportar la vergüenza, se hubiera ahorcado o apuñalado»[233].

Las bodas de Caná son un proverbial quebradero de cabeza para los exegetas: «¿Qué se nos da a ti y a mí?» (Jn 2,4). Cree Ireneo que con estas palabras Nuestro Señor «contuvo la inoportuna prisa (de María)», su ansia de adelantar el milagro de la conversión del agua en vino[234]. Severiano, obispo de Gábala de Siria, descubre que Jesús «corrige a su Madre por una sugerencia inútil e inoportuna»[235]. Crisóstomo no vacila en decir que en su ruego: «No tienen vino», María «quiso ganar ventaja (ante los discípulos) y hacerse más ilustre por medio de su Hijo»[236].

El evangelio de San Mateo (12,46ss) describe a la Madre y a los hermanos de Jesús en las últimas filas de una multitud, ansiosos de hablar con El. Crisóstomo piensa que la actitud de los hermanos (y posiblemente la de María) era demasiado humana: «Su deseo no era oír nada útil, sino demostrar que eran parientes suyos y así permitirse un tanto de vanagloria»[237]. En otro pasaje se ocupa concretamente de Nuestra Señora: «Lo que intentó conseguir brotaba de excesiva ambición; porque quería lucirse ante el pueblo como si tuviera plena autoridad sobre su Hijo. Aún no tenía idea extraordinaria de El; por eso su actitud era inoportuna»[238]. Merece notarse que no es esto

[232] CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Glaph. in Leviticum*: MG 69,584. Para más datos véase la nota 423; cf. G. JOUASSARD, *L'activité littéraire de saint Cyrille jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthèse*, en *Mélanges E. Podechard* (Lyón 1945) p.170.

[233] JUAN CRISÓSTOMO, *Hom. in Matthaeum* n.5: MG 57,45. La respuesta de Crisóstomo es más sorprendente aún, ya que en el mismo contexto considera virtuosa y admirable la reacción de María a las palabras del ángel.

[234] IRENEO, *Adversus haereses* l.3 c.17,7 (MASSUET, 3,16,7); HARVEY, 2,88: MG 7,926. También Efrén cree que María fue reprendida en Caná por excesiva prisa (cf. *Expositio Evangelii concordantis* c.5 n.5: CSSO 137,61 (arm.), 145,45 (latín).

[235] SEVERIANO, *In sanct. m martyrem Acacium*: ed. J. B. AUCHER, *Severiani*...

una exégesis restringida: las *Homilías sobre Juan* y las *Homilías sobre Mateo* se predicaban a los cristianos de Antioquía hacia los años 389 y 390 [239].

La «espada de dolor» de Simeón y el Calvario plantean tal vez el problema más complicado de todos, si se mira por los ojos de Basilio el Grande, Orígenes y Cirilo de Alejandría. Para Orígenes, la espada es el escándalo—concretamente la incertidumbre y la incredulidad—que experimentó María durante la pasión de su Hijo. Y, lo que es más significativo, Orígenes procede a defender su exégesis valiéndose de argumentos teológicos: «¿Pensaremos que, cuando los apóstoles se escandalizaron, estuvo la Madre del Señor exenta de escándalo? Si ella no sufrió escándalo en la pasión del Señor, Jesús no murió por sus pecados. Pero, si 'todos han pecado y necesitan la gloria de Dios' (Rom 3,23), entonces no hay duda que María se escandalizó en aquel momento» [240]. Es evidente la influencia de Orígenes en Basilio, que interpreta la espada de «cierta incertidumbre», «cierta clase de duda» en el alma de María cuando estaba junto a la cruz. ¿Por qué esta exégesis? Porque «era necesario que el Señor experimentará la muerte de todos...» [241]. En un pasaje lleno de viveza describe Cirilo a Nuestra Señora al pie de la cruz, y señala tres puntos. Primero, éste es el hecho: «Probabilísimamente aun la Madre del Señor se escandalizó con la inesperada pasión, y la intensa amargura de la muerte de cruz casi la privó de la razón». Su línea de pensamiento pudo ser ésta: «Quizá se haya equivocado cuando dijo: «Yo soy la Vida». Segundo, la manera de pensar de María se debía a «su ignorancia del misterio» y se basa en la opinión típicamente oriental que tiene Cirilo sobre la mujer: «¿Cómo extrañarnos de que una mujer pensara así», viendo que el mismo Pedro se escandalizó? Tercero, insiste Cirilo en que «no son estas suposiciones ociosas, como podría sospecharse, sino que se deducen de lo que se ha escrito acerca de la Madre del Señor», pues la espada de Simeón significa «el violento ataque de la pasión, implantando en la mente de la mujer extraños pensamientos» [242].

Hasta aquí, de defectos concretos. Una segunda objeción grave, con relación a la santidad de María, se origina de una

[239] Cf. BARDENHEWER, o.c., vol.3 (Friburgo 1912) 337-338.

[240] ORÍGENES, *Hom.* 17 *in Lucam:* GCS 35,116-118. Las *Homilías sobre Lucas*, que se predicaron en alguna forma a los cristianos de Cesarea de Palestina, son difíciles de fechar; Hanson las localiza en 233-234 (cf. o.c., p.20-22.26).

[241] BASILIO, *Epist.* 260 n.9: MG 32,965-968. Para fecharla en 377, cf. MG 32,954.

[242] ([illegible]

colección de proposiciones patrísticas que vienen a afirmar que Nuestra Señora no fue definitivamente librada del pecado hasta el día de la anunciación. Cirilo de Jerusalén asegura que «la venida del Espíritu Santo la santificó, a fin de que pudiera, bien dispuesta, recibir a Aquel por quien todas las cosas fueron hechas» [243]. Gregorio de Nacianzo observa que el Verbo fue «concebido por la Virgen, que fue con anticipación purificada por el Espíritu en alma y cuerpo, pues debía rendirse honor a su maternidad y dar preferencia a su virginidad» [244]. Efrén habla de una purificación anterior por medio del Espíritu Santo [245]; alude a una purificación de María en su mente, imaginación, pensamientos y virginidad mediante la Vida que moraba en ella [246], y llega a declarar que el Hijo regeneró a su Madre por el bautismo [247].

¿Se podrá resolver la paradoja? Para empezar, disminuiríamos el volumen del conflicto si suprimiéramos las malezas que se le han acumulado. La santificación y la purificación de María que describen Cirilo de Jerusalén, Gregorio Nacianceno y Efrén no reclaman una conexión inmediata con el pecado, ya sea original, ya actual; en cada caso se entiende bien el contexto si lo entendemos como un crecimiento en la santidad, en lo que el católico llama gracia, concedida por Dios en orden a la maternidad divina; tal santificación no tendría como objeto el perdón, sino un aumento en la intimidad de la unión [248].

Tampoco la proposición general «sólo Cristo está libre de pecado» se opone en nada a la tesis de la impecabilidad de María. Existe una impecabilidad fruto de la naturaleza; ésta ha sido siempre, según el pensamiento ortodoxo cristiano, exclusiva prerrogativa de Dios. Mas hay otra impecabilidad que es fruto de la gracia; que es teóricamente compatible con la vida humana. ¿Negaron los alejandrinos Clemente y Cirilo

[243] CIRILO DE JERUSALÉN, *Catecheses* 17,6: MG 33,976.

[244] GREGORIO NACIANCENO, *Orat.* 38 n.13: MG 36,325. Otro texto en *Orat.* 45 n.9: MG 36,633.

[245] Cf. EFRÉN, *Sermo adversus haereticos (= De margarita)*, en *Opera omnia graece et latine* vol.2 (Roma 1743) 270.

[246] Cf. EFRÉN, *Sermones exegetici*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.2 (Roma 1740) 328.

[247] Cf. EFRÉN, *Serm. 2 in natalem Domini*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.2, 129-139.

[248] Tal como concibe Efrén el bautismo de María, es difícil reconciliarlo con su tesis de que M[illegible] pa un lugar más elevado que el cielo, superior a todos los ángeles. A es[illegible] respecto, me permito observar: *a)* que el contexto no nos deja entrever que fin cumple y el efecto que produce el bautismo en María, excepto que es un renacer; *b)* que el pecado no entra para nada en juego; c[illegible] que tal vez tengamos aquí una intuición del cristianismo primitivo de que [illegible] de la Iglesia. Si se aplica esta intuición al pasaje que estudia-

esta impecabilidad regalada por Dios en el orden concreto de las cosas? Los textos aducidos no nos justifican una respuesta afirmativa [249]. Para Clemente y Cirilo, Cristo es impecable por naturaleza, porque es Dios; el hombre es pecador por naturaleza, porque es hombre. Queda el espacio intermedio que ninguno de los textos abarca: la posibilidad de una ausencia de pecado mediante la gracia.

Algunos de los defectos imputados a María, tales como la «prisa inoportuna», de Ireneo, y la «inútil e inconveniente sugerencia», de Severiano, no son pecados necesariamente [250]. Por lo menos en uno de los ejemplos—la interpretación que hace el Crisóstomo de la anunciación—no se trata de hechos reales, sino de una hipótesis que no se puede probar: «ella tendría...» [251]. Tampoco es evidente que las dudas que Cirilo coloca en labios de Nuestra Señora fueran deliberadas y, por tanto, formalmente pecaminosas [252]. Mas seguimos enfrentados con una dificultad de importancia: no es ya sólo la «vanagloria y ambición» del Crisóstomo, sino más especialmente la «incredulidad», mencionada por Orígenes, y la «duda», de Basilio, que se basan en una premisa dogmática—la universalidad de la redención [253].

¿Cómo resolver nuestra dificultad inicial? Parece que, antes de Efeso, algunos eclesiásticos eminentes y parte del laicado de Alejandría y Cesarea de Capadocia, de Antioquía y Cesarea de Palestina, *a)* no se consideraban obligados a representar a la Madre de Dios como totalmente exenta de pecado; y *b)* no consideraron la presencia del pecado, tal vez incluso grave, incompatible con su santidad singular. ¿Llegaron a percibir alguna relación entre aquellos defectos y el pecado original, de modo que, imputados aquéllos, tendrían *eo ipso* que admitir el último? Cualquier respuesta sería mera conjetura. Orígenes, Basilio y el Crisóstomo nunca se plantearon el problema en estos términos; sin embargo, es evidente que no atribuyeron a María la santidad perfecta, que sería prueba implícita de su Inmaculada Concepción [254].

La controversia nestoriana del concilio de Efeso dirigió la atención hacia la maternidad divina de María, lo cual naturalmente coincidió con las referencias más frecuentes de los predicadores a su santidad. Sin embargo, el progreso a este respecto es extrañamente lento. En el siglo V nos encontramos

249 Cf. notas 231 y 232.
250 Cf. notas 234 y 235.
251 Cf. nota 233.

extraordinarios elogios de María, corriendo paralelos a una aparente negación de su santidad primordial; aun cuando la lógica exija la concepción inmaculada, la pluma patrística no es siempre lógica [255]. Para Cirilo de Alejandría, Nuestra Señora es extraordinariamente santa [256], y le atribuye muchos de los efectos redentores llevados a cabo por su Hijo [257]; mas en el campo del pecado original no parece que jamás se le ocurriera exceptuar a María [258]. Proclo de Constantinopla protesta que no hay criatura en el universo comparable a la Madre de Dios, pero no saca las consecuencias de su feliz afirmación en lo referente a la santidad personal de María [259]. Asusta la inconsistencia de Teodoto de Ancira: en una homilía declara que la segunda Eva es «una virgen con naturaleza de mujer, pero sin malicia de mujer; virgen inocente, sin mancha, intachable, inmaculada, incontaminada, santa de cuerpo y alma, que brotó como lirio entre espinas, ignorante de los vicios de Eva...» [260]. Y, no obstante, en otra homilía se lamenta de que los adversarios de la maternidad divina «no han logrado entender lo que enseñamos con respecto a la transformación de la Virgen a la santidad». Traza una comparación con un trozo de hierro negro y roñoso que se purifica por el fuego; si esto es posible en el orden material, «¿por qué asombrarnos de que la toda inmaculada Virgen fuera pasada por el fuego para perfeccionar su pureza al contacto con el fuego divino inmaterial, y fuera purificada de todo lo que había de material y espúreo en su naturaleza, y constituida en su radiante belleza primitiva, a fin de que fuera en el futuro insensible, inmune, libre del alcance de cualquier degeneración carnal?» [261]. Bien

[255] Cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.77-94.

[256] Cf. CIRILO, *Adversus Nestorii blasphemias* l.1 c.1: ACO t.1 vol.1 p.6.ª; MG 76,17.

[257] Cf. CIRILO, *Hom. div.* 4: ACO t.1 vol.1 p.2.ª,102-103; MG 77,992.

[258] Cf., por ejemplo, CIRILO, *Adversus anthropomorphitas* c.26: MG 76,1129. El problema de la impecabilidad de María se complica por el concepto de Cirilo sobre el pecado original. Sus afirmaciones vagas dejan la impresión de que la naturaleza humana participa en el *pecado* de Adán; pero, cuando se enfrenta con el problema específico, pone de relieve el problema de la *concupiscencia* (cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.32-33,78; DU MANOIR, o.c., p.282-283). Es interesante notar que Nestorio casi llega a afirmar la Inmaculada Concepción por su concepto de la «carne sin pecado» de María y porque la exime de los dolores del parto, castigo de las mujeres. Véase textos F. LOOFS, *Nestoriana* (Halle 1905) p.324-326.349.

[259] Cf. PROCLO, *Orat.* 5, *Laudatio in sanctam virginem ac Dei Genitricem Mariam* n.2: MG 65,717-720. Sobre la paternidad de esta homilía, cf. nota 24 anterior. Cf. también *Orat.* 6, *Laudatio sanctae Dei Genitricis Mariae* n.8. María fue «hecha de arcilla pura» (MG 65,733). Es ella «el sagrado e íntimo santuario de la impecabilidad» (*Orat.* 6 n.17: MG 753). Sin embargo, no es segura la autenticidad de la homilía 6 (cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.80; DU MANOIR, o.c., p.[illegible])

puede ser que el predicador se dejara arrastrar por la comparación, traspasando los límites auténticos de su teología [262]. Parece lo más probable que Teodoto y sus contemporáneos no se percataran de ninguna anomalía en este punto; lo que a nosotros nos resulta contradictorio, les pasó a ellos inadvertido [263]. Tal vez sea ésa la explicación de por qué Hesiquio no tiene empacho en atribuir a María tales privilegios como la incorruptibilidad, la inmortalidad, el triunfo sobre Satanás, la inmunidad sobre la concupiscencia [264], y al mismo tiempo interpretar la espada de Simeón como símbolo de pensamientos contrarios en la cumbre del Calvario, porque «aunque era virgen, era mujer; aunque era Madre de Dios, estaba hecha de nuestro barro» [265]. Tal vez esto explique por qué Crisipo, de modo aún más desconcertante, observa que el parentesco de María con Eva la ha establecido en la caída de Eva, y, casi en la frase siguiente, la llama «vástago sin tacha por naturaleza», «es un espinar el que ha producido tu rosa» [266].

En los tres siglos que siguieron al concilio de Calcedonia, la mariología se libró de la decadencia general que aquejaba a la teología. Esta situación anómala se debió, en gran parte, a la institución de un ciclo de fiestas que abarcaba los principales misterios de la vida de Nuestra Señora: la Anunciación (25 de marzo), Natividad (8 de septiembre), su Dormición (15 de agosto), la Concepción de Ana (9 de diciembre). Estas fiestas proporcionaron a los oradores y poetas ocasión de cantar las alabanzas de la Virgen, haciendo hincapié en su dignidad de Madre de Dios y en su papel en la redención. Sin embargo, como nota Jugie, ni siquiera durante aquellos siglos formularon explícitamente los teólogos la cuestión de la Inmaculada Concepción. Recorren la gama toda de testimonios implícitos, de premisas mayores que lógicamente exigen el privilegio en cuestión, mas sólo incidentalmente, casi por accidente, unos pocos teólogos, tales como Andrés de Creta y Sofronio de Jerusalén, formulan la prerrogativa en términos explícitos o equivalentes. Se paran mientes en la santidad perpetua de Nuestra Señora, más bien que en su exención de pecado

[262] Cf. JUGIE, *L'Immaculée Conception* p.82-83.
[263] Véase JOUASSARD, *Marie à travers la patristique* p.140.141.
[264] Cf. HESIQUIO, *Serm.* 5, *De Sancta Maria deipara:* MG 93,1464-1465.
[265] Cf. HESIQUIO, *Serm.* 6, *In occursum Domini:* MG 93,1476. Hesiquio no entiende que las dudas de María fueran pecaminosas.
[266] CRISIPO, *In sanctum Mariam deiparam* n.2, en *Patrologia Orientalis* vol.1 19,338-339. Jugie se inclina a interpretar el compromiso de María en la caída de Eva [illegible]

original [267]. Y al cerrarse la era patrística puede decir el Oriente cristiano a una voz dirigiéndose a Nuestra Señora: «Toda hermosa eres... y de nada se te puede acusar» [268].

V. LA MUERTE Y LA ASUNCION

Respecto a la asunción, la literatura patrística oriental conserva textos de alguna importancia: *a)* dos pasajes de Epifanio; *b)* las relaciones apócrifas llamadas *Transitus Mariae*, y *c)* las homilías griegas de la Dormición de los siglos VII y VIII.

Según las pruebas existentes, la primera referencia explícita acerca de una verdadera asunción de Nuestra Señora tiene lugar hacia el año 377 [269]. Epifanio, en una de sus típicas digresiones en su *Arca de remedios (Panarion)*, escrita contra ochenta herejías, trata de prevenir una acomodación peligrosa del texto de San Juan (19,27): «Desde entonces el discípulo la recibió (a María) en su casa». Teme Epifanio que los clérigos puedan encontrar en la relación Juan-María una falsa justificación para conservar en sus casas a las tan discutidas *virgines subintroductae*. Insiste en que en el caso de María campeaba una sabia providencia, que a este respecto puede considerarse como excepción a la regla común y general obligatoria, y que, una vez que Juan hubo recibido a María en su casa, ella no permaneció con él. Y continúa:

> Pero si alguno piensa que nos equivocamos, que examine las Escrituras. No encontrarán nada acerca de la muerte de María; no descubrirán si murió o no murió; no encontrarán si fue o no fue enterrada. Y más aún: Juan viajó al Asia, y, sin embargo, no leemos que llevó a la Santa Virgen con él, sino que la Escritura mantiene absoluto silencio sobre el fin de María a causa de la naturaleza extraordinaria del prodigio y a fin de no escandalizar las mentes de los hombres. Por mi parte, no me atrevo a hablar, sino que me guardo mis pensamientos y practico el silencio. Porque quizá hemos encontrado sugerencias indirectas de que es imposible descubrir la muerte de la santa y bienaventurada Mujer. Por una parte, piensa que Simeón dijo de ella: «Una espada atravesará tu alma para que sean revelados los pensamientos de muchos corazones» (Lc 2,35). Por otra, cuando

[267] Cf. JUGIE, o.c., p.95-146. Relativa a este periodo podemos encontrar algunas finas intuiciones en JOUSSARD, *Marie à travers la Patristique* p.139-147.

[268] ANDRÉS DE CRETA, *Orat.* 4, *In nativitatem B. Mariae*: MG 97,872.

[269] La única referencia clara anterior a Nicea al final de la vida terrena de Nuestra Señora es una frase atribuida a Orígenes: «Respecto a los hermanos de Jesús (2,12), muchos preguntan cómo es que los tenía, considerando que María permaneció virgen hasta su muerte» (GCS 10,506). Este pasaje, de cuya autenticidad se duda (cf. nota 126 anterior), es más significativo como testimonio de la perpetua virginidad de María que como evidencia de su muerte. Es verdad que se menciona indirectamente su muerte, como si fuera algo axio-

> el Apocalipsis de Juan dice: «Y el dragón se apresuró a combatir a la mujer que había tenido al niño varón y se le dieron a ella alas de águila y fue llevada al desierto para que el dragón no pudiera apoderarse de ella» (Apoc 12,13-14), pudiera ser que esto se hubiera cumplido en ella.
>
> Sin embargo, yo no aseguro esto en absoluto y no digo que ella permaneciera inmortal, pero tampoco me empeño en que murió. El hecho es que la Escritura se ha adelantado a la mente humana, y en este asunto se ha dejado incierta por causa del vaso precioso e incomparable, y para impedir que nadie abrigue pensamientos carnales respecto a ella. ¿Murió? No lo sabemos. De todos modos, si fue enterrada, ciertamente no había conocido unión carnal... [270]

Doce capítulos más tarde vuelve Epifanio a tocar el problema del fin de María:

> ... o la santa Virgen murió y fue enterrada, y entonces su dormición fue honrosa, su muerte casta, su corona la de la virginidad; o murió, como está escrito: «Y una espada atravesará tu propia alma», y entonces su gloria está entre los mártires y su santo cuerpo en medio de bendiciones, ella por quien la luz amaneció sobre el mundo; o bien permaneció viva, puesto que nada es imposible para Dios y El puede hacer lo que desea; porque acerca de su fin nadie sabe... [271]

Por dos razones es de importancia crucial el texto de Epifanio. Es el único que antes del concilio de Efeso tratara expresamente del problema aquí encerrado, y él sabe de la ciudad santa y sus tradiciones mucho más que la mayoría de sus contemporáneos. Por eso es más de lamentar que sea su testimonio tan vago, puesto que puede prestarse a dar varias interpretaciones a su pensamiento. Como una posible exégesis, propongo tres puntos: *a)* ¿Cómo terminó María su vida? Epifanio no lo sabe; hay tres posibilidades: muerte natural, martirio cruento, inmortalidad sin muerte. De éstas no sería legítima excluir ninguna, ni tampoco imponer ninguna. *b)* En cualquier caso, el fin de la vida de María sobre la tierra fue digno de Dios y en armonía con su dignidad y santidad. *c)* La importancia de Epifanio reside aquí: en que planteó el problema y nos permitió vislumbrar las soluciones posibles [272].

[270] Epifanio, *Panarion* 78 n.10-11: GCS 37,461-462.

[271] *Panarion* n.23: GCS 37,474.

[272] La solución intermedia de M. Jugie en *La mort et l'Asomption de la sainte Vierge* (Città del Vaticano 1944) p.77-81, es esencialmente ésta. Una interpretación más benigna ofrece O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis* (Roma 1946) p.33-43. Como él observa: *a)* Epifanio no ha dudado acerca del texto de que María hubiera hecho milagros durante su vida. Estos milagros explican elementalmente el silencio de las Escrituras sobre su muerte. *b)* En efecto, este milagro es tanto más extraordinario cuanto que es posible admitir un texto acerca de la vida inmortal del alma y el cuerpo. *c)* Epifanio no duda de la glorificación de María, incluso en su cuerpo. Unicamente no resuelve el problema concerniente al cómo. María, ¿murió o no? *d)* La tercera hipótesis [illegible]

No es difícil considerarle como el primer teólogo de la asunción, en el sentido de que intuyó este misterio, que, por otra parte, le fascinaba [273].

Esta interpretación bastante tradicional de Epifanio, que acentúa la ausencia de tradición histórica determinada sobre la suerte final de María, queda ilesa frente a otras tendencias preefesinas existentes, concretamente las de Efrén, Gregorio de Nisa, Severiano de Gábala y el llamado Timoteo de Jerusalén. Es verdad que Efrén ve a Nuestra Señora levantada sobre las alas de Cristo y transportada por los aires; ha recibido una vestidura de gloria suficiente para cubrir la desnudez de todos los hombres; Cristo la ha vestido con una túnica nueva; ella se ha revestido de la grandeza y magnificencia del Hijo; el que es celestial la ha introducido en el cielo [274]. Efrén le hace decir: «Entraré ahora mismo en los jardines verdeantes del paraíso y allí agradaré a Dios, donde Eva cayó tan ignominiosamente» [275]. Por desgracia, el lenguaje de Efrén es demasiado general y vago para que pueda interpretarse como una glorificación corporal. Efrén cree que María murió [276], y sostiene que vive en la gloria. Más allá de esto no se aventura [277].

En un pasaje notable, Gregorio de Nisa compara a la Virgen con otras vírgenes para ilustrar la victoria de la virginidad sobre la muerte corporal. Las vírgenes comunes destruyen el poder de la muerte negándose a proporcionarle nuevas víctimas. «En lo que toca a María, Madre de Dios, la muerte, que ejerció su dominio desde Adán hasta ella (porque a ella se acercó también), primero tropezó con el fruto de su virgini-

dora es la obtenida por B. Altaner en *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.:* Theologische Revue 44 (1948) 131-134. Debajo de esta colección de textos, Altaner encuentra: *a)* que el texto acerca de la muerte de María está velado para Epifanio por una misteriosa oscuridad. Lo que es asombroso y extraño es simplemente esto: que nosotros debemos creer la posibilidad de que María sufriese el martirio o que ella hubiese desconocido de algún modo de la tierra donde hubiese continuado su vida. *b)* Esta segunda hipótesis no puede ser interpretada como tesis de asunción. Es preciso que María hubiera debido pasar a otra parte de la tierra. *c)* Esta valoración de Epifanio ha sido atestiguada por el silencio de Jerónimo, Orígenes, Atanasio, Ambrosio y Agustín. El problema lo ha tratado especialmente E. R. Smothers, *Saint Epiphanius and the Assumption:* The American Ecclesiastical Review 125 p.355-372.

[273] Véase F. Cayré, *L'Assomption aus quatre premiers siècles: État embryonnaire de la doctrine*, en *Studia Mariana* vol.4, *Vers le dogme de l'Assomption* (Montréal 1938) p.144-145. El descubrimiento de Epifanio, cree Cayré, fue que María *puede* ser la mujer del Apocalipsis 12, milagrosamente salvada de la furia del dragón que asola el reino de Dios en la tierra. Esta intuición le hacía vacilar acerca de la muerte y resurrección de María.

[274] Cf. Efrén, *De nativitate Domini* serm.12,11,4, en *Opera omnia syriace et la[illegible]* vol.2,415.

[275] Efrén, *Serm.* 1 *de diversis*, en *Opera omnia syriace et latine* vol.3,600. Para Jugie, esta frase recuerda una idea patrística que localizaba la morada provisional de las almas de los justos en un paraíso terrenal. Cf. *La mort et l'Assomption* p.60.

[276] Cf. Efrén, *Hymni de beata Maria* 15 n.2: Lamy 2,253.

dad como en roca y fue aplastada-en lo que a ella se refiere» [278]. No es que el pasaje sea transparente. Sin embargo, lo que Gregorio apunta es el triunfo del Hijo de María sobre la muerte. La muerte se ha aproximado a María, atacando al fruto de su seno; en el ataque, la muerte ha sido aplastada, porque Cristo resucitó de entre los muertos y escapó a la corrupción del sepulcro. Ni afirma ni niega Gregorio la muerte de Nuestra Señora o su participación en el triunfo de su Hijo mediante una resurrección gloriosa [279]. Severiano de Gábala describe a Eva oyéndose llamar constantemente desgraciada y triste, mientras que María cada día se oye calificar de bienaventurada:

> Pero decidme, ¿qué le aprovecha a ella (María), si ella no lo oye? Ciertamente lo oye, pues que está en el lugar de claridad, en la tierra de los vivos, ella, la Madre de salvación, la fuente de la Luz perceptible a los sentidos—sí, perceptible a los sentidos por razón de (su) carne, accesible a la mente por razón de (su) divinidad—. Así, pues, de todas formas es llamada bienaventurada. En verdad, mientras vivía aún en la carne era llamada bienaventurada, porque oía felicitaciones mientras estaba aún en carne... [280]

No es muy diáfano que digamos el razonamiento de Severiano. Podría argüirse que «la Madre de salvación» debería estar completamente salva; que «la fuente de la luz perceptible» debería habitar en la tierra de los vivos en cuerpo perceptible; que aquella que se oye llamar «de todas formas bienaventurada» debe oír las felicitaciones con sus oídos y no sólo en su mente; que «vida en carne» significa sencillamente la vida terrena; mas Severiano no lo dice. Parece dar por supuesto que María murió, pero no se enfrenta con el problema de su resurrección gloriosa [281].

Hay un pasaje que con frecuencia se aduce para apuntalar el testimonio de Epifanio, y que está tomado de una homilía sobre Simeón atribuida a un cierto Timoteo, a quien se llama en los mejores manuscritos «un sacerdote de Jerusalén» y que, en fuerza de crítica interna, fue localizado por Jugie como perteneciente a finales del siglo IV o principios del V [282]. Del texto reconstruido por Faller deducimos que

> algunos han supuesto que la Madre del Señor fue muerta por una espada y ganó así el martirio. Se apoyan en las palabras de Simeón: «y una espada atravesará tu propia alma». Pero no es ése el caso. Como comprendes, la espada de metal desgarra el cuerpo, pero no divide en dos el alma. Luego la Virgen es inmortal hasta hoy, puesto

[278] GREGORIO DE NISA, *De virginitate* c.14 (13): ed. CAVARNOS, o.c., p.306.
[279] Cf. JUGIE, *La mort et l'Assomption* p.63.
[280] SEVERIANO DE GÁBALA, *In mundi creationem oratio* 6 n.10: MG 56,498.
[281] Cf. JUGIE, *La mort et l'Assomption* p.64.

que aquel que había habitado en ella la transportó a las regiones de su asunción, o a los lugares de su ascensión, o a las elevadas regiones [283].

Pese a la desastrada conservación del texto y a lo ambiguo del adjetivo ἀναλήφιμος, sería válido concluir que el autor se inclina por una traslación de María en cuerpo y alma a la región supraterrestre. Sin embargo, los autores no se ponen de acuerdo en si la frase «inmortal hasta hoy», *a)* significa que Nuestra Señora no murió, o *b)* presenta su inmortalidad como cosa provisional y pasajera [284]. Este texto y sus problemas han perdido algo de su pertenencia y atractivo desde que Capelle expuso de manera convincente que «Timoteo de Jerusalén» es un autor desconocido perteneciente al mundo bizantino y que escribió entre los siglos VI y VIII [285].

Resumiendo: la escasa evidencia que poseemos, anterior a Efeso, indica con bastante fuerza: *a)* que prevalecía una ignorancia general en lo que se refiere al destino de Nuestra Señora; y *b)* que, salvo casos aislados, la cristiandad oriental no se había enfrentado aún con el problema.

El apócrifo *Transitus Mariae* [286] da lugar a una curiosa producción literaria sobre la suerte final de María. La génesis de estas narraciones está envuelta en la niebla de la historia. Parece ser que se originaron antes de fines del siglo V, quizá en Egipto, tal vez en Siria, como consecuencia del estímulo que la definición de la maternidad divina, en Efeso, prestó a la devoción mariana. La época más prolífera es la del siglo VI. Se conservan por lo menos una veintena de versiones del *Transitus* en copto, griego, latín, siríaco, árabe, etíope y armenio. No todas responden a un mismo original, porque muchas son variaciones simplemente de modelos más antiguos.

Y ¿qué dicen las historias del *Transitus Mariae*? En realidad son tan marcadas las divergencias, que no se pueden reducir todas esas narraciones a una genuina unidad. Un rasgo común es que todas relatan la muerte de María; es éste tema de todas ellas, su interés primario y el acontecimiento que los reduce a una cierta homogeneidad. Alrededor de este tema central se agrupan algunos detalles característicos y legendarios: la milagrosa llegada de todos o de algunos apóstoles, por ejemplo; las noticias comunicadas a María de su próxima muer-

[283] *In Prophetam Simeonem:* ed. FALLER, o.c., p.26; MG 86,245.

[284] Para dos interpretaciones muy lógicas, cf. JUGIE, *La mort et l'Assomption* p.74-76, y FALLER, o.c., p.30-31.

[285] Cf. B. CAPELLE, *Les homilies liturgiques du prétendu Timothée de Jerusalem:* Ephemerides Liturgicae 63 (1949) 5-26.

[286] Cf. JUGIE, *La mort et l'Assomption* p.101-171; A. C. RUSCH, *The Assump-*

te; los temores que María experimentó; algunas intervenciones judías, no amistosas, con ocasión de su entierro. Un segundo rasgo común es que todos esos escritos predican una intervención divina en conexión con la muerte de María, del todo extraordinaria; pero en cuanto a la naturaleza, al tiempo y al lugar de esta intervención se producen desavenencias. Algunos relatos hablan de la traslación del cuerpo de María a un paraíso que parece ser terreno, donde será preservado incorrupto a la sombra del árbol de la vida; otros, sin embargo, describen una verdadera asunción, una reunión de alma y cuerpo que acompaña a la entrada de Nuestra Señora en el cielo. Varía el intervalo entre la muerte y el prodigio, según los relatos, de algunos momentos a siete meses. Localizan este prodigio, bien en el monte Olivete, bien en el valle de Josafat, bien en Getsemaní.

Tenemos un ejemplo espléndido de este género literario en los fragmentos de una relación siríaca titulada *Exequias de la Santa Virgen*, que tal vez sea la narración más antigua de la serie. En ella encontramos a los apóstoles haciendo una guardia de tres días junto al sepulcro de Nuestra Señora, cuando Cristo desciende del cielo con San Miguel y se sienta entre ellos.

> ... Nuestro Señor hizo una señal a Miguel, y Miguel empezó a hablar con voz de ángel poderoso. Y descendieron ángeles sobre tres nubes, y el número de ángeles sobre cada nube era de mil ángeles, y pronunciaban alabanzas ante Jesús. Y el Señor dijo a Miguel: «Que metan el cuerpo de María en las nubes», y cuando hubieron metido el cuerpo de María en las nubes, dijo Nuestro Señor a los apóstoles que se acercaran a las nubes, y cuando llegaron ellos a las nubes, cantaban éstas con voces de ángeles. Y Nuestro Señor mandó a las nubes que se llegaran a la puerta del paraíso. Y cuando entraron al paraíso, el cuerpo de María se dirigió al árbol de la vida; y trajeron su alma y la hicieron entrar en su cuerpo. Inmediatamente el Señor mandó a los ángeles a sus respectivos lugares [287].

Así, pues, un apócrifo original sirio, que tal vez provenga de círculos santiaguistas, en la segunda mitad del siglo v enseña explícitamente la resurrección anticipada de María: es sin duda la afirmación más antigua [288].

[287] *Obsequies of the Holy Virgin*; W. WRIGHT, *Contributions to the Aphocryphal Literature of the New Testament* (Londres 1865) p.46. Sobre la fecha probable, cf. JUGIE, *La mort et l'Assomption* p.107-109.

[288] Un documento pertinente, pero muy controvertido, es la *Euthymiaca Historia* l.3 c.40, que se encuentra en la *Hom. 2 in dormitionem Mariae* 18: MG 96,748-752. El autor anónimo hace que Juvenal, obispo de Jerusalén, le cuente, en la época de Calcedonia, lo que ha oído sobre el fin de la vida de María de una «tradición antigua y totalmente fidedigna». Abarca ésta la muerte, la llegada de los apóstoles, la visión de los ángeles, la entrega del alma de María en las manos de Dios, la sepultura en Getsemaní, el descubrimiento del ataúd vacío después de tres días, sin más que los sudarios; la conclusión de los apóstoles de que Dios quería honrar el cuerpo inmaculado de su Madre.

¿Qué valor tienen estos testimonios? En cuanto que son relatos históricos de un texto real—la muerte de María, su traslación, su asunción—por individuos que fueron testigos presenciales o que estuvieron en contacto con el suceso por medio de fuentes incontestables, la literatura de los *Transitus* no tiene valor alguno [289] Pero teológicamente estas historias no tienen precio. Revelan la reacción de la piedad cristiana primitiva al enfrentarse con el hecho de la muerte de Nuestra Señora; nos proporcionan las primeras soluciones inequívocas al problema del destino de María, soluciones que, aunque desacordes, demuestran una intuición genuinamente cristiana: no era adecuado que el cuerpo de María conociera la corrupción. Más importante aún es el hecho de que la solución que dan y la incorrupción que defienden están en el terreno teológico: los principios fundamentales que se toman son: la maternidad divina, la virginidad intacta de María, su santidad sin rival. Por fin, el apócrifo más antiguo de la serie ejerció visible influencia en el establecimiento en Oriente de la fiesta de la Dormición o de la Migración de la Madre de Dios, o del Tránsito, o de la Translación [290]. Una vez establecida la fies-

La *Historia*, de la cual ésta es un extracto, no se ha recuperado. Hay quien considera el extracto como una interpolación en la homilía del Damasceno. Jugie, p.c., insiste en que no se debe fechar mucho antes del 890 (cf. *La mort et l'Assomption* p.160-164). Llama pura leyenda a la narración de Juvenal (cf. ibid. p.164-167), mientras que Gordillo admite, con Kekelitze, Abel y Baldi, su historicidad, haciendo notar lo ponderado de la narración y su semejanza con el significado que le da Epifanio (cf. *Mariologia orientalis* [Roma 1954] p.22 y nota 45 ibid.). A. Wenger asegura que Jugie ha demostrado de manera convincente el carácter apócrifo de la historia de Juvenal, pero observa rectamente que el *Ms. Sinait.* gr. 491, el testigo más antiguo de la *Historia*, nos impide fechar la leyenda más tarde del 750 (cf. *L'Assomption de la T. S. Vierge dans la tradition byzantine du VI au X siècle: Études et documents* [París 1955] p.137).

[289] En este sentido, Altaner tenía seguramente razón al insistir en que «ninguna tradición apoya al *Transitus* de modo que pueda aceptarse desde un punto de vista histórico» (a.c., col.135).

[290] La influencia de los apócrifos es evidente en una carta pastoral, *La dormición de Nuestra Señora* (c.620), en la cual Juan, arzobispo de Tesalónica, introdujo la fiesta de la Dormición en su diócesis poco después que el emperador Mauricio la prescribió para el Imperio (cf. ed. JUGIE, *Patrologia orientalis* vol.19 [1926] p.344-438). El propósito de Juan era desenredar de las numerosas versiones interpoladas la relación de un testigo de vista de las últimas horas de María. Pero, a pesar de su sobriedad, piedad e influencia, el relato de Juan es legendario. Capelle concluye que, excepto el prólogo personal y la peroración, Juan (con excepciones superficiales) ha transcrito simplemente una historia de un apócrifo griego, que es la fuente del *Transitus* latino (ed. WILMART, Studi e Testi 59 [1933] 223-357). Sobre cómo depende del Pseudo Melito, cf. *Les anciens récits de l'Assomption et Jean de Thessalonique:* Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale 12 (1940) 209-235. La conclusión de Capelle se ha visto confirmada independientemente por L. CARLI, *Le fonti del Racconto della Dormizione de Maria di Giovanni Tessalonicense:* Marianum 2 (1940) 307-313. Posteriormente, Capelle volvió sobre el problema, comparando las dos recensiones de Juan con los relatos latinos del Pseudo Melito, el *Transitus* de WILMART y el anteriormente inédito *Transitus Colbertinus*, y concluyó que la carta pastoral de Juan nos da todo el apócrifo en la lengua original (remontándonos, por lo menos, al siglo VI), del cual los otros testimonios son solamente resúmenes o adaptaciones libres. Cf. *Vestiges grecs et latins d'un antique Transitus de la Vierge:* Analecta Bollandiana 67 p.21-40. Es especialmente desilusionador el epílogo [illegible]

ta, surgieron nuevas narraciones de la serie del *Transitus*, y produjo la literatura homilética griega que floreció del siglo VII al IX—el más bello florecer del pensamiento patrístico sobre la suerte final de María [291].

El discurso bizantino más antiguo que existe pronunciado en la fiesta del 15 de agosto, primer monumento de verdadera teología griega, defendiendo la asunción categóricamente, ha sido localizado por Jugie hacia finales del VII o principios del siglo VIII. Este *Panegírico de la Dormición de la Madre de Dios*, atribuido durante largo tiempo a Modesto, patriarca de Jerusalén († 634), es notable por su contenido doctrinal, su independencia de los apócrifos (que utiliza), sus conjeturas razonables y sus decididas y repetidas afirmaciones sobre la asunción [292]. María murió, sí: «siempre angustiada por una maternal añoranza de su divino Hijo, abandonó su santo cuerpo fijos en El sus ojos, y en sus manos encomendó ella su santísima y benditísima alma» [293]. ¿Por qué murió? «Siendo su santa Ma-

damente la mención de la asunción corporal porque no era ciertamente genuina. J. M. Bover, sin embargo, cree ha demostrado que el epílogo auténtico contenía el relato de la asunción y que, por consiguiente, probablemente Juan es el primer autor griego que testifica explícitamente la asunción. Cf. *La asunción de María en el 'Transitus W' y en Juan de Tesalónica:* Estudios Eclesiásticos 20 (1946) 415-433. Cf. el epítome de los recuerdos de Juan publicado por F. Halkin, *Une légende byzantine de la Dormition; L'épitome du récit de Jean de Thessalonique*, en *Mélanges Martin Jugie* (París 1953) p.156-164. Confirma dos de las tesis de Jugie: la atribución de la obra original a Juan y el alcance de su influencia. El epílogo, añadido tal vez por el copista, incluye la reunión del cuerpo y el alma de María.

[291] Según Jugie, las primeras huellas de una especial solemnidad en que se haga mención expresa de la muerte de María y de su asunción no se remontan más allá de la primera mitad del siglo VI. En muchas iglesias, sin embargo, esta fiesta de la Dormición era una extensión de la primitiva fiesta mariana, la Conmemoración de Santa María, que celebraba de manera general la entrada de María en la iglesia triunfante. En ausencia de un dato escriturístico o tradicional indiscutible sobre la manera como se efectuaba esta entrada, la fiesta ponía de relieve la idea de la Virgen Madre y de la posición de María como nueva Eva. Después que se hicieron populares las historias del *Transitus*, la Conmemoración tendía a transformarse en la fiesta de la Dormición y Asunción. La institución de la fiesta, sostiene Jugie, no constituye una prueba contundente a favor de la existencia de una doctrina genuinamente asuncionista. En el Oriente y Occidente, la liturgia reflejaba el estado actual de la teología en ese momento: la perceptible exigencia de una solución radical y las huellas incuestionables de una solución incompleta; incorrupción corporal hasta el juicio final. Cf. Jugie, *La mort et l'Assomption* p.172-212. Faller cree ver en la Conmemoración del siglo V una fiesta propia de la muerte de María y de su asunción. Cf., o.c., p.26. Altaner considera la opinión de Faller inaceptable. Cf. Theologische Revue 45 (1949) 136. Cf. el sumario del desenvolvimiento de la fiesta en el Occidente. O'Shea, *The History of the feast of the Assumption:* Thomist 14 (1951) 118-132.

[292] Cf. *Encomium in dormitionem sanctissimae Dominae nostrae semperque virginis Mariae:* MG 86,3277-3312. La paternidad de Modesto († 634), por mucho tiempo aceptada, es muy problemática (cf. Jugie, *La Mort et l'Assomption* p.215-218). L. Carli no ve ninguna razón para dudar de su autenticidad (cf. Marianum 2 [1940] 387). De todos modos es la mejor producción de la homilética patrística griega sobre la asunción. No he podido utilizar adecuadamente el recién publicado discurso de Theoteknos, obispo de Livias (a unos 35 kms. al este de Jerusalén), compuesto para la fiesta mariana del 15 de agosto, que él llama ἀνάληψις. Escrita entre el 550 y el 650, esta homilía es tal vez la primera afirmación verdaderamente católica de la gloriosa asunción. Cf. discusión, texto y traducción francesa en Wegner, o.c., p.96-110 y 271-291.

[293] *Encomium* n.11: MG 86,3308.

dre, ella le siguió...» [294] ¿Qué ocurrió a su cuerpo en la tumba? «La Madre de Dios, siempre virgen después del parto, no sufrió en la tumba la corrupción del cuerpo que había albergado la Vida, preservada por el omnipotente Cristo Salvador, que nació de ella» [295]. Una verdadera asunción, precedida de gloriosa resurrección y fundada en la maternidad divina y postulada por ella, se afirma una y otra vez: «... Como gloriosísima Madre del dador de la vida y de la inmortalidad, Cristo nuestro Salvador, la vida le fue dada por El, fue incorporada con El a la incorrupción para toda la eternidad, con El que la sacó del sepulcro y la recibió del modo que El sólo sabe...» [296]. La misma idea encontramos resumida en una maravillosa y delicadísima frase:

> Cristo, Dios, que tomó... carne de aquella siempre virgen, la llamó y la revistió de la incorrupción de su propio cuerpo (incorrupción corporal) y la glorificó con incomparable gloria, para que fuera su heredera, ella que era su santísima Madre, en armonía con el canto del salmista: «A tu diestra está la Reina vestida con vestidura de oro, adornada con bordados» (Ps 44,10) [297].

Se ha asegurado—y yo me inclino a aceptarlo—que la afirmación de Modesto de la incorrupción, resurrección y asunción de María, tan serena, tan categórica, tan libre de toda vacilación, da la impresión de que el autor no defiende una tesis discutible, sino que expone una verdad admitida [298].

Germán, patriarca de Constantinopla, a principios del siglo VIII, es tan categórico como Modesto al referirse a la asunción [299]. Dentro de un marco histórico más bien novelesco, afirma la realidad de la muerte de María:

> Entrega a la tierra sin tristeza (dice Nuestro Señor a María) lo que es de la tierra... Confíame tu cuerpo, puesto que yo confié a tu seno mi divinidad... La muerte no reinará sobre ti, porque tú concebiste la Vida... Descansa en el sepulcro de Getsemaní sólo en apariencia. No te dejaré huérfana allí dentro por mucho tiempo; vendré a ti tan pronto como hayas sido colocada en la tumba, no para ser de nuevo concebido..., antes bien para tomarte y recibirte en mi morada. Recuesta tu cuerpo con gran confianza en Getsemaní, donde antes de

[294] *Encomium* n.12: MG 86,3308.

[295] *Encomium* n.7: MG 86,3293.

[296] *Encomium* n.14: MG 86,3312. La expresión «concorporate in incorruptione» es original de Modesto, que la repite varias veces; significa que, así como los cuerpos de Jesús y María fueron semejantes en la tierra en pasibilidad y en mortalidad, así El quiso que el cuerpo de su Madre se pareciera al suyo en su estado glorioso (cf. JUGIE, *La mort et l'Assumption* p.222).

[297] *Encomium* n.5: MG 86,3289. También Modesto insiste en el papel mediatorial de María en la gloria —común en la mariología bizantina de la época—. Ella intercede ante su Hijo y lo vuelve propicio hacia nosotros. Cf. *Encomium* n.6: MG 86,3292-3293.

[298] Cf. JUGIE, *La mort et l'Assumption* p.223.

[299] Las tres homilías editadas en MG 98,340-372 no son en realidad más que dos; las dos primeras (col.340-357) son dos partes de una sola homilía.

mi pasión hinqué mis rodillas para rezar la plegaria de hombre, pues, prefigurando tu dormición, doblé en aquel lugar las rodillas del cuerpo que tú me diste. Así, pues, del lugar que yo, después de doblar allí mis rodillas, me dirigí voluntariamente hacia la vivificante muerte de cruz, así tú, después de depositar tus restos, pasarás sin tardanza a la vida [300].

María murió: *a)* porque su mismo Hijo quiso morir; *b)* porque su naturaleza no es diferente de la nuestra, y *c)* porque su muerte confirmaba la realidad de la encarnación. Se levantó de entre los muertos, fue asumida por su Hijo en integridad de su naturaleza humana, pues era imposible que el vaso que había contenido a Dios se disolviera en polvo. «Porque ya que Aquel que se había vaciado en ti era Dios desde el principio y Vida desde la eternidad, no pudo menos de ser que la Madre de la Vida viviera con Vida, que pasara por la muerte como por un sueño, y, como Madre de la Vida, se sometiera a la translación como si fuera un despertar» [301]. Esto, parece decir Germán, es lo que el sentido cristiano reclama imperiosamente: la asunción corporal es consecuencia de la maternidad divina.

Andrés, contemporáneo de Germán y metropolitano de Gortyna, en la isla de Creta, consagró una trilogía de sermones a la Dormición. Explica a los cretenses que el objeto de la fiesta es la Dormición de la Madre de Dios, misterio «celebrado hasta aquí por pocos, pero ahora honrado por todos amorosamente» [302]. Sus ideas básicas acerca de la suerte final de María incluyen: su muerte, la reunión de su alma y su cuerpo, su gloriosa entrada en el cielo y las premisas que exige tal destino, es decir: santidad, virginidad, maternidad:

La que introdujo en el cielo aquello que era polvo, se desnuda del polvo y retira el velo que ha llevado desde su nacimiento y devuelve a la tierra lo que a la tierra pertenece. La que dio vida a la Vida se traslada ascendiendo a nueva vida, se establece en un lugar donde la vida se origina y donde es indestructible..., y, fenómeno final, aquello que contemplan nuestros ojos se eleva de manera espiritual, se une con aquello que es espiritual de modo conocido a Aquel que de antiguo unió a los dos, y que, después de disolverlos, los unió nuevamente... Considera y ve si podría descubrirse más asombroso milagro que la maravilla que tan increíblemente se cumplía en ella..., espectáculo verdaderamente nuevo si fuera del alcance de humano pensamiento: la mujer que aventajó a los cielos por su pureza, atravesó el umbral del santuario celeste; la Virgen que aventajó a los serafines por la maravilla de su maternidad divina, se aproximó a la naturaleza primitiva, Dios Creador de todas las cosas; la Madre que había

[300] Germán, *Hom. 3 in dormitionem:* MG 98,368.
[301] Germán, *Hom. 1 in dormitionem:* MG 98,348.
[302] Andrés de Creta, *Hom. 2 in dormitionem:* MG 97,1072. El orden de las dos primeras homilías debe alterarse.

> dado a luz a la Vida misma, coronó su vida con un final que igualó a su parto..., porque así como el seno de la Madre no conoció corrupción, así tampoco pereció la carne de María [303].

Juan Damasceno pronunció otra trilogía de sermones en la fiesta de la Dormición, muy probablemente en Getsemaní, el 14 y 15 de agosto, hacia el año 740. Utiliza, como Germán, los apócrifos, especialmente Juan de Tesalónica, pero lo hace con mayor discreción. Con la franqueza de Andrés, confiesa que las circunstancias que rodean el fin terreno de María en la narración que hace son conjeturas o retórica.

A los ojos del Damasceno, María muere porque es humana; además, es en el crisol de la muerte donde la mortalidad cede su lugar a la inmortalidad [304]. Con más exactitud aún, «ella se rinde a la ley de su propio Hijo». Aunque ella dio vida a todos, como hija de Adán está sujeta a la ley hereditaria, pues incluso su Hijo, siendo El mismo la Vida, no rehusó morir [305]. La homilía 3 contiene las más luminosas afirmaciones del Damasceno sobre la glorificación en alma y cuerpo de María, pero es en la homilía 2 donde enumera, en uno de los textos patrísticos más conmovedores, los títulos que exigen la asunción de Nuestra Señora:

> Porque era necesario que esta morada reservada a Dios, este insondable pozo de las aguas de redención, este incavado campo de pan celestial, esta no regada viña del vino de la inmortalidad, este olivo de la compasión del Padre, siempre verde y hermoso y fecundo, no fuera aprisionado en las cavidades de la tierra, antes bien, que, semejante al santo Cuerpo incorrupto que había nacido de ella, el Cuerpo que se unió hipostáticamente al Verbo de Dios, se levantó del sepulcro al tercer día, así era necesario que también ella fuera arrancada de la tumba y que fuera devuelta la Madre al Hijo; y así que El descendió, fue ella llevada hacia lo alto, al cielo mismo. Era necesario que la que había albergado al Dios Verbo en la cámara de honor de su seno, fuera llevada a la patria, a la morada de su Hijo; y así como el Señor dijo que El debía estar en el lugar que a su Padre pertenece, así la Madre debía morar en el palacio del Hijo, en la casa del Señor, en

[303] ANDRÉS DE CRETA, *Hom.* 1 *in dormitionem:* MG 97,1080. El pensamiento de Andrés estaría suficientemente claro si no fuera por tres hipótesis que yuxtapone. En la interpretación de Jugie *(La mort et l'Assomption* p.239-240), las hipótesis son: *a)* una asunción gloriosa en cuerpo y alma; *b)* la asunción del alma al cielo y traslado del cuerpo incorrupto a algún lugar desconocido de la tierra; *c)* alguna otra condición excepcional y maravillosa, que no especifica. Andrés favorece la primera hipótesis, pero sigue siendo hipótesis. Faller ha intentado una refutación de Jugie (cf. o.c., p.9-18). Para él no hay cuestión de lugar al que fueran el cuerpo y el alma, sino de su estado o condición o relación mutua. Las tres hipótesis son: *a)* cuerpo y alma sencillamente reunidos para formar el mismo organismo vivo que antes; *b)* el alma envuelta en un éxtasis divino, y el cuerpo participando de sus cualidades espirituales, mas sin dejar de ser verdadero cuerpo; *c)* toda la especulación se abandona a Dios. La interpretación de Faller tiene el mérito de que soluciona un problema que de otro modo sería insoluble: ¿cómo pudo Andrés escribir un pasaje tan paradójico?

[304] Cf. JUAN DAMASCENO, *Hom.* 3 *in dormitionem Mariae* n.2-3: MG 96, 753-757.

[305] Cf. JUAN DAMASCENO, *Hom.* 2 *in dormitionem Mariae* n.2: MG 96,725.

> los jardines de la casa de nuestro Dios. Era necesario que el cuerpo de la que en el parto había preservado su virginidad incólume se conservara incorrupta aun después de la muerte; era necesario que la que había llevado a sus pechos al Creador, infante, se adentrara gozosamente en la morada de Dios. Era necesario que la Esposa que el Padre había desposado consigo mismo habitara en la cámara nupcial del cielo. Era necesario que la que había contemplado tan de cerca a su propio Hijo en la cruz y había sentido la espada en su corazón y las angustias dolorosas que no la acompañaran en el parto, era necesario que lo contemplara sentado a la diestra del Padre. Era necesario que la Madre de Dios entrara en las posesiones de su Hijo y que, como Madre de Dios y sierva, fuera reverenciada por toda la creación..., porque el Hijo ha sometido toda la creación a su Madre [306].

Haremos dos observaciones. Primera: el «era necesario» (ἔδει) del Damasceno parece entrañar más una mera adecuación; hay en ello cierta exigencia. Segunda: los argumentos que adelanta el Damasceno en pro de la asunción no se derivan primariamente de la Escritura, que más bien le sirve para ilustrar su razonamiento [307], y sí sólo en la tradición general [308]; están tomados principalmente de la analogía de la fe; actúa aquí como teólogo, no como exegeta o historiador; para él la asunción es un postulado de las demás prerrogativas de María, hasta cierto punto de su virginidad y santidad, pero más que nada de su maternidad divina [309].

Al final de la época patrística, en el Oriente, la doctrina de la asunción había alcanzado el plano de la elaboración teológica. No es sencillamente que la verdad fundamental, la glorificación de Nuestra Señora en cuerpo y alma, se aceptara como indiscutible por los oradores más distinguidos de la fiesta de la Dormición, y, al parecer, también por la inmensa mayoría de los fieles. Lo que es más revelador es el hecho de que la asunción se postula sobre la base de premisas teológicas [310].

306 Juan Damasceno, *Hom. 2 in dormitionem Mariae* n.14: MG 96,740-41.

307 Cf. Juan Damasceno, *Hom. 1 in dormitionem Mariae* n.8 y 12: MG 96,712.720; *Hom.* 2 n.2: MG 96,724.

308 Cf. Juan Damasceno, *Hom. 2 in dormitionem Mariae* n.4: MG 96,729.

309 Debe mencionarse a Cosmas Vestitor, orador de mediana habilidad, que parece ser vivió en Constantinopla hacia la mitad del siglo viii. Sus cuatro discursos sobre la dormición contienen no solamente una serie de leyendas improbables, sino una teología de la asunción notablemente sólida en sus principios y aplicaciones. Ve el misterio del fin terreno de María y de su glorificación corporal como análogo al misterio de la muerte y resurrección de Jesús. Porque la carne del Hijo y la carne de la Madre son una misma carne; María murió, y su cuerpo permaneció incorrupto en el sepulcro durante tres días. La mañana del tercer día, Cristo vino a levantarla; desde aquel momento está en el cielo en cuerpo y alma junto a su Hijo. Para un análisis de estas significativas homilías y un persuasivo esfuerzo para localizar a Cosmas en su época y medio ambiente, cf. A. Wenger, *Les homélies inédites de Cosmas Vestitor sur la Dormition*, en *Mélanges Martin-Jugie* p.284-300. Wenger opina que Cosmas se ha aprovechado de los apócrifos Pseudo Dionisio, etc., Juan de Tesalónica y probablemente Germán de Constantinopla. Pseudo Dionisio, *Euthymiaca historia*.

310 En sus interpretaciones de la historia de los primeros cristianos (Bampton Lectures 1952, New York 1954), R. L. Milburn ha dedicado un apéndice (p.161-192) y parte de un capítulo (p.134-141) a las circunstancias históricas de la doc-

No queremos con esto decir que toda la estructura de la teología de la asunción, tal como se expone en la literatura homilética bizantina primitiva, hubiera de reconocerse por su solidez en siglos posteriores; las dudas modernas sobre la muerte de María nos dan un ejemplo al paso. Pero sí se ha llegado al nudo de la cuestión: la tarea futura será seleccionar la doctrina cristiana incontestable de entre las opiniones probables y las especulaciones ilegítimas [311].

trina de la asunción. Su reconstrucción de las pruebas existentes (patrísticas, litúrgicas y apócrifas) del pensamiento cristiano primitivo acerca de la suerte de María al fin de su vida terrena, en general, está guiada por un sobrio sentido histórico. Milburn confiesa honradamente que no hay posibilidad de negar la doctrina de la asunción, ya que, en ausencia de datos históricos, no hay poder humano que pueda limitar el poder de un Dios «cuyos juicios son inescrutables, cuyos caminos están vedados a nuestro entendimiento» (p.139). Mas Milburn se da tono de teólogo más que de historiador cuando afirma, con más atrevimiento que razón, que «elevar la doctrina de la asunción al mismo plano que las verdades fundamentales de la doctrina cristiana es abandonar el derecho que la Iglesia se ha arrogado secularmente de declarar verdades suyas las poderosas obras de Dios manifestadas en la historia» (p.141). Además, Milburn revela poco conocimiento del concepto del desarrollo doctrinal de las verdades cristianas —un conocimiento esencial—, no en verdad para reconstruir las creencias explícitas de una época histórica, pero sí para valorar el lazo de unión que existe (o falta) entre una doctrina determinada y la revelación de Cristo. No es historiador imparcial hacia Modesto, Germán, Andrés y Damasceno al no declarar que las razones que aquéllos aducen para afirmar la asunción de María no son primariamente seudohistóricas, sino teológicas, y nos lleva así a creer que la única influencia que operaba en favor de la doctrina de la asunción eran: *a)* la tendencia medieval a lo milagroso; *b)* despecho por el silencio de la Escritura y de los Padres antiguos; *c)* el deseo de descubrir paralelismos entre Jesús y María; *d)* rivalidad entre Jerusalén y Efeso, que se disputaban un sepulcro vacío; *e)* error en la interpretación de autores y artistas; *f)* afán de convertir las metáforas y los sueños poéticos en realidades concretas; *g)* influencia de las tradiciones milagreras greco-romanas y judías transmitidas en aquellas traducciones. En el fondo de todos estos razonamientos me parece ver un principio sistemático inconfesado: si la Historia no expresa un hecho, tampoco debe hacerlo la Iglesia. Si la Historia investiga las manifestaciones de una doctrina y traza su desarrollo hasta una leyenda sin fundamento, la Iglesia debe abstenerse de aceptarla por buena. Pero la seria dificultad es que se haya declarado solemnemente que un hecho es históricamente cierto cuando no tiene más base histórica que una leyenda copta» (p.140).

[311] Cf. la obra espléndida de Jouassard sobre el período patrístico *L'Assomption corporelle de la sainte Vierge et la patristique:* Assomption de Marie, Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales (Paris 1949) p.99-117.

LA PREDESTINACION DE NUESTRA SEÑORA

POR JOHN F. BONNEFOY, O. F. M., S. T. D.

El término «predestinación» ha sido definido de diversas maneras en el curso de los siglos. En este artículo, siguiendo a los grandes escolásticos, entenderemos que significa el acto por el cual Dios, desde toda la eternidad, destina a un elegido a la gloria y le proporciona los medios que infaliblemente le conducirán a ella [1].

Al hablar de la predestinación de la Santísima Virgen, se plantean problemas comunes a todas las predestinaciones; por ejemplo, cómo es que la predestinación de María sea infalible sin lesionar su libertad humana, etc. No es nuestra intención reflexionar aquí sobre estos problemas; llevamos un propósito menos ambicioso; nos proponemos sencillamente determinar *el lugar de María en el orden de las predestinaciones divinas*, o dicho de otra manera, su lugar en el plan divino de la creación. Más aún, este aspecto limitado de la cuestión no deja de tener graves complejidades.

Antes que nada, dejemos bien sentado que el lugar y el oficio de una parte en un todo no pueden entenderse bien sin un concepto exacto del mismo todo y del orden del plan que lo gobierna. Y ya que los teólogos no han llegado a un completo acuerdo en lo que concierne al plan divino sobre el universo, bueno es que expongamos brevemente las teorías principales que existen sobre el asunto y que llamemos la atención del lector sobre los fallos inherentes a cada sistema y que definamos las actuales tendencias teológicas.

Como conclusión a esta parte histórica de nuestro artículo, añadiremos una sección especulativa, en la que intentaremos dar una respuesta objetiva a la cuestión que discutimos. Expondremos y defenderemos un orden de predestinación que tiene su punto de partida en la primacía de Cristo y de la San-

[1] SAN BUENAVENTURA, *In I Sent.* d.46 q.1 arg.3, en *Opera omnia* vol.1 (Ad Claras Aquas 1882) p.819b: «Dum enim (Deus) proponit dare gratiam et gloriam praeparare, praedestinare dicitur». SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 1 q.23 a.2 ad 4: Praedestinatio dicitur esse praeparatio gratiae in praesenti, et gloriae in futuro. J. DUNS ESCOTO, [illegible] I d.40 q.1, en *Opera omnia* vol.10 (ed. Vivès, Parisiis 1895) p.180: «Praedestinatio proprie sumpta dicit actum voluntatis divinae, videlicet ordinem electionis per voluntatem divinam alicuius creaturae intellectualis vel rationalis ad gratiam et gloriam».

tísima Virgen en el orden ontológico, que es también el orden de la causalidad final. De esta primacía se deriva, lógicamente y según nuestro modo humano de pensar y entender, la prioridad en el orden de predestinación.

Y baste ya de observaciones preliminares; intentemos ahora resolver las numerosas dificultades que nos separan de una solución adecuada del problema.

I. *PRINCIPALES SISTEMAS TEOLOGICOS ACERCA DEL PLAN DIVINO DE LA CREACION*

No es fácil encontrar pensadores cuya principal preocupación sea sintetizar las cuestiones; menor es aún el número de los que hayan sido capaces de presentar un plan de la creación que satisfaga todas las exigencias de la revelación y de la razón. Es innegable que el comentario de los ensayos teológicos sobre el plan divino del universo es muy extenso; y de aquellos sistemas que aún están en boga, ninguno ha conseguido arrebatar el consentimiento unánime de los teólogos. La razón es sencillamente que todos ellos esconden fallos y limitaciones que solamente los prejuicios de las diferentes escuelas de pensamiento han podido ocultar a los ojos de sus seguidores.

Podemos dejar de lado el sistema de la *apocatástasis*, defendido por Orígenes y Papini; tampoco nos detendremos en la teoría de los numerosos Padres griegos que enseñaron que Dios no hubiera creado a la mujer si no hubiera permitido y previsto el pecado original. Un poco más se difundió la doctrina de que Dios había creado a la humanidad para reemplazar a los ángeles caídos. Mas, a pesar de los nombres ilustres que la sostuvieron (San Agustín, tal vez San Anselmo, San Gregorio ciertamente, San Isidoro, Pedro Lombardo, San Buenaventura, Santo Tomás, etc.), la teoría está hoy universalmente abandonada. Ni se puede probar por la revelación ni deducirse de ella [2].

Sin embargo, debemos hacer mención, siquiera sea brevemente, de los representantes del sistema tomista, del sistema escotista y de varias teorías que designaremos con el nombre de «opiniones intermedias».

[2] Como nos es imposible indicar aquí todo el material al caso para esta parte [illegible] nuestro capítulo, referimos al lector de una vez para siempre a nuestro artícu- [illegible] *place du Christ dans le plan divin de la création:* Mélanges de Science [illegible] 4 (1947) 237-284; 5 (1948) 39-62.

1. Sistemas tomistas

He aquí el punto de partida común de varios sistemas tomistas: si Adán no hubiera pecado, el Verbo no se hubiera encarnado. Por medio de una expresión condicional, estos autores de dichas opiniones afirman un hecho positivo: la encarnación dependía del pecado de Adán. Puesto que la naturaleza de esta dependencia no se definió claramente, consideraron los tomistas que el pecado original era, o la ocasión, o la condición, o la causa final de la encarnación. Algunos autores usan varias de estas fórmulas indistintamente, como si fueran sinónimas, demostrando así la situación caótica de su teoría. Ciertamente ninguna de las tres interpretaciones es aceptable. No hay más que recordar que lo que se pinta como dependiente del pecado de Adán no es un acontecimiento humano, sino un decreto divino, el decreto de la encarnación, querido en primer lugar, según nuestra legítima manera de hablar, y, por tanto, independiente de todo lo demás.

Examinemos ahora las teorías tomistas una por una.

Afirmar que el pecado original fue para Dios un motivo, equivale a decir que Dios fue movido por alguna cosa, lo cual sería metafísicamente imposible [3].

La primacía absoluta y universal de Cristo, basada en el testimonio formal de la Sagrada Escritura y en el raciocinio teológico, se admite hoy por todas las escuelas de teología. Como consecuencia se debe aceptar la triple causalidad secundaria y extrínseca de Cristo: la causalidad eficiente *per modum meriti*, y también la causalidad ejemplar y final, con respecto a todo lo que es inferior a Cristo. En estas condiciones es erróneo afirmar que Adán fuera la *causa final* de Cristo, porque las causas no pueden serlo *ad invicem* en el mismo orden [4]. Aún mayor error sería atribuir a la rebelión de nuestro primer padre el papel de causa final.

Con relación a las teorías que afirman ser el pecado original *ocasión* y *condición* de la encarnación, bástenos observar con Santo Tomás que el orden del universo no resulta de condiciones u ocasiones, sino de relaciones de causa y efecto [5].

[3] Cf. J. F. Bonnefoy, *La primauté absolue et universelle de N. S. Jésus-Christ et de la Très-Sainte Vierge:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales (1938) 41-100, esp. p.43; Id., *La place du Christ...* p.247, citando Régnon, S. I., *La métaphysique des causes* 2.ª ed. (París 1906) p.559-563, que prueba filosóficamente que «la divina Voluntad es la primera causa eficiente; no puede, por lo tanto, ser impulsada, movida o incitada; no puede tener motivos en el sentido propio de la palabra».

[4] Aristóteles, *Metaph.* 1,5 c.2: «Causae ad invicem sunt causae in diverso genere».

[5] Santo Tomás, *Summa Theol.* 1 q.48 a.1 ad 5.

2. Sistemas escotistas

Todos los escotistas admiten la primacía absoluta y universal de Cristo, así como también el corolario inmediato de esta tesis, o sea, la triple causalidad secundaria y extrínseca de Cristo con respecto a todo lo que es inferior a El.

Basándose en el axioma de la *philosophia perennis: quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis* [6], conceden a Cristo una prioridad absoluta en el orden de las predestinaciones divinas, expresando así, en términos de razonamiento teológico, la doctrina formal de los libros sapienciales y de las epístolas de San Pablo.

En virtud del mismo principio, colocan la predestinación de María inmediatamente después de la de Cristo, y es verdad que la predestinación de Nuestra Señora está tan próxima a la de Cristo, que algunos autores han afirmado que Nuestro Señor y su Madre fueron decretados *uno eodemque decreto.* Sabido es que esta doctrina y esta fórmula se adoptaron en la bula *Ineffabilis Deus* [7].

No atreviéndose a afirmar que Cristo estaba predestinado a la muerte y a la cruz antes que Dios previese a Adán y su pecado, la mayoría afirma que Dios había decretado al principio la encarnación en carne impasible, y que, después de la previsión del pecado de Adán, decidió que Cristo asumiera la carne pasible.

Los tomistas acusan a los escotistas, con todo derecho, de atribuir a Dios mutabilidad, a lo cual responden éstos que los sistemas tomistas pecan aún más gravemente contra los atributos de Dios—y también tienen razón—. Resumiendo ambas posiciones, podemos decir que tanto la distinción tomista de *gratia Dei* y *gratia Christi* como la distinción escotista entre *caro passibilis* y *caro impassibilis* juegan el papel de un *deus ex machina* en los sistemas respectivos. Estas distinciones pueden tal vez ocultar el elemento de mutación que indirectamente atribuyen a Dios, pero no lo suprimen.

3. Opiniones intermedias

Como era de esperar, algunos teólogos han intentado salvar los escollos de las teorías recientemente expuestas, abriendo un nuevo camino. La mayoría desearían conservar la primacía absoluta de Cristo, siguiendo a los escotistas, y al mis-

[6] Santo Tomás, *Contra Gent.* 2 c.41,1.

[7] Pío IX, *Ineffabilis Deus*, en A. Tondini, *Le Encicliche Mariane* ed.2.ª (Roma 1954) p.32.

mo tiempo compartir la teoría de los tomistas, sosteniendo que la pasión de Cristo y su muerte dependen del pecado de Adán. Muchos han sido los intentos de conseguir este doble objetivo.

Para muchos de éstos, los decretos condicionales cumplen el fácil papel de un *deus ex machina*, ya que esta línea de pensamiento tiene posibilidades innumerables.

Hay otros que tratan de conciliarse a los tomistas y escotistas a la vez, declarando que en ambas teorías tienen igual valor los motivos de la encarnación. «El verdadero motivo de la encarnación—escribe el P. Galtier—es la excelencia de Cristo y la salvación de los hombres a un tiempo [8]. Una solución absurda. Primero, porque ni hay ni puede haber un motivo para la salvación, y segundo, porque es absurdo pensar que se puede al mismo tiempo seguir un camino en dos direcciones opuestas: la causalidad final y el orden de la intención que entraña pertenecen por su misma naturaleza al mismo plano.

Por fin, hay quien, tratando de iluminar todas las dificultades, creyó conseguirlo suprimiendo simplemente los reconocidos decretos divinos que defienden las escuelas tomista y escotista. Los que así discurren intentan curar la enfermedad deshaciéndose del paciente. Más concretamente, estos teólogos se privan de la posibilidad de pensar y describir el orden de las divinas intenciones, como se ha dicho en otro lugar [9].

Sin embargo, tomando la primacía de Cristo como punto de partida, existe una posibilidad de trazar el plan divino de la creación sin las lagunas, las componendas y las enmiendas de que se acusan mutuamente tomistas y escotistas.

II. EL ORDEN DE LAS PREDESTINACIONES

Todas las predestinaciones, en cuanto actos divinos, son idénticos a la naturaleza divina y tan eternos como Dios mismo [10]. En ese sentido no hay ni puede haber más que un solo decreto divino relativo al mundo.

Pero el orden del mundo no existiría si Dios no lo

[8] P. Galtier, S. I., *Le vrai motif de l'Incarnation*: Nouvelle Revue Théologique 43 (1911) 44-57.104-124; cf. p.46.

[9] Cf. Bonnefoy, *La place du Christ...* p.58; Id., *L'Assomption de la T. S. Vierge et sa prédestination*, en *Vers le dogme de l'Assomption* (Montréal 1948) p.293-335; cf. p.296; Id., *Le mérite social de Marie et sa prédestination*, en *Alma Socia Christi* vol.2, *De cooperatione B. V. Mariae in acquisitione et distributione gratiarum* (Romae 1952) p.21-48; cf. p.23-25.

[10] Cf. San Buenaventura, *In I Sent.* d.40 a.1 q.1, en *Opera omnia* vol.1 p.703a: «In praedestinatione non sunt nisi duo: scilicet principale significatum et connotatum. Principale significatum est divina essentia; connotatum vero est creatura, ut gratia et gloria et persona salvanda».

hubiera concebido y querido: *Necesse est quod ratio ordinis rerum in finem in mente divina praeexistat*, escribe Santo Tomás [11]. Por lo tanto, es lícito investigar el orden de las divinas intenciones y expresarlo (como lo hacen, dicho sea de paso, los mismos autores inspirados) en términos de analogías cronológicas y espaciales, indispensables a nuestra posibilidad de comprensión.

Para no extraviarnos, recordemos primero unos cuantos principios de metodología:

1. El orden del universo no resulta de condiciones o de ocasiones, sino de subordinación causal, como acabamos de ver siguiendo a Santo Tomás. Nos abstendremos, por lo tanto, de atribuir a Dios decretos condicionales incompatibles con la sabiduría y la omnipotencia divinas. El recurrir a este expediente ha invalidado un buen número de los ensayos escritos sobre el plan divino.

2. Ya que, en realidad, Dios hizo todo al mismo tiempo y puesto que El es inmutable, debemos evitar a toda costa el atribuirle ninguna enmienda ni la aniquilación de ningún decreto anterior. De otro modo nos dejaremos prender en el engaño de las analogías cronológicas y nos veremos obligados a admitir que Dios dijo «sí» y «no» al mismo tiempo y que no era esencialmente inmutable: *Rerum, Deus, tenax vigor, Immotus in te permanens...*

3. Es legítimo acudir a las analogías cronológicas *sólo en la medida en que podamos establecer por medio de la revelación o de la analogía de fe una relación de causa y efecto o una relación de sustancia y modo.* Tales analogías son instrumentos convenientes o incluso indispensables, pero debemos guardarnos de tomarlos por realidades, como muchos autores han hecho inconscientemente. Sólo son válidas en cuanto imágenes o auxiliares de la mente al analizar el decreto divino único. En cuanto al contenido de este decreto sólo podemos conocer lo que la revelación dice explícitamente acerca del mismo o lo que se pueda deducir razonablemente de la misma revelación.

4. Siendo el orden de la intención y el de la causalidad final el mismo, los diversos seres que componen el universo aparecerán en el pensamiento de Dios en un orden jerárquico decreciente, según el axioma de Santo Tomás: *Quanto aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis* [12].

5. La base concreta para un ensayo como este que nos ocupa debe, pues, buscarse, en último término, en el orden

[11] *Summa Theol.* 1 q.22 a.1.
[12] SANTO TOMÁS, *Contra Gent.* 2 c.44,1.

ontológico. Afortunadamente, las líneas generales de tal orden no nos son desconocidas.

En la cima encontramos al Verbo encarnado. Cristo es Dios y, como tal, «está sentado a la diestra de Dios»..., «para que en todas las cosas El tenga la primacía» [13].

De la eminencia de la gracia de María, descrita por los Padres y doctores de la Iglesia, da testimonio la bula *Ineffabilis Deus:* María «posee tal plenitud de inocencia y santidad que, fuera de Dios, no se puede concebir otra mayor, que nadie sino Dios puede entenderla» [14]. Así, por su plenitud de gracia, María viene inmediatamente después de Cristo.

En cuanto a los ángeles y los hombres, no tenemos ninguna noticia en absoluto. De aquí que, de acuerdo con el consejo dado por *La imitación de Cristo,* nos abstendremos de discutir los méritos de los santos, y también dejaremos de lado las teorías de sustitución para las cuales no existe base sólida. Nos basta con saber que, en el orden de la gracia, los hombres y los ángeles van detrás, vienen *después* de Cristo y María.

I. La predestinación de Cristo y de María como Rey y Reina

Dios se exteriorizó, en cierto modo, con la creación; esto es un hecho innegable. Sin que intentemos averiguar el «motivo» del acto creador o del decreto de la encarnación, intentaremos, sin embargo, encontrar en la Tradición la razón para las obras divinas *ad extra,* puesto que Dios nunca obra sin razón.

El concilio Vaticano I (1870), refiriéndose a la constitución del concilio de Letrán (1215) y completándola, declaró que Dios creó por su propia bondad, *bonitate sua,* no a fin de acrecentar su felicidad ni para adquirir mayor bienaventuranza, sino para manifestar su perfección a través de las cualidades que impartió a las criaturas [15]. Podríamos citar numerosos textos que prueban que la bondad de Dios es la explicación y la razón última, no sólo de la creación en general, sino también de la encarnación. En virtud del axioma *principium essendi est principium intelligendi* [16], una síntesis *a priori* de las obras divinas *ad extra* debería tener como punto de partida este prin-

[13] Col 1,18.

[14] Tondini, o.c., p.30.

[15] Conc. Vat., ses.3, *de fide* c.1: DB 1783. Otros textos al caso se pueden encontrar en Bonnefoy, *Le mérite social de Marie...* p.29 y notas.

[16] San Buenaventura, *In Hexaëmeron* col.1 n.13, en *Opera omnia* vol.5 p.221b. Cf. Santo Tomás, *In Post. Anal.* I lect.4 n.5: «Eadem enim sunt principia esse rei et veritatis ipsius». Cf. Bonnefoy, *De synthesi operum Dei ad extra ad mentem Sancti Bonaventurae:* Antonianum 18 (1943) 17-28.

cipio: Dios es bueno. Que Dios es bueno es una verdad a la vez racional y revelada: *Deus charitas est* [17]. Ahora bien, la bondad, por su misma naturaleza, tiende a comunicarse: *Bonum est diffusivum sui;* era, por tanto, conveniente que Dios llamara a la existencia a criaturas que, en cierto modo, le recibieran compartiendo su vida.

La predestinación de Cristo, querida en sí misma

Siendo Dios el Bien soberano, era conveniente que se comunicara plenamente y en grado soberano. Decidió hacerlo mediante la encarnación [18]. Traería a la existencia a una criatura que estuviera injertada en la divinidad, por decirlo así, por la unión hipostática con la persona del Verbo [19]. Afirmamos que, humanamente hablando, Cristo fue decretado primero; y basamos nuestra declaración en los textos paulinos y sapienciales que lo proclaman «el primogénito de toda criatura» [20] y «el principio de los caminos de Dios» [21]; y también en el axioma de la recta razón: «El mejor efecto se decreta primero». Es más, siendo Cristo el fin secundario de toda la creación, exceptuándose a El mismo, podemos con todo derecho suponer que el Creador se atendría a la máxima *Omnis ordinate volens prius vult finem quam media.*

La predestinación de María a la plenitud de gracia

En virtud de la unión hipostática con el Verbo, la humanidad de Cristo debía participar en la felicidad de Dios. Esta felicidad bastaría ciertamente a su bienaventuranza eterna. Mas, desde otro punto de vista, la naturaleza humana de Cristo carecería del gozo propiamente divino de darse a sí mismo y hacer felices a otros. El mismo Jesús dijo que «mejor es dar que recibir» [22]. Sin embargo, la criatura no puede, estrictamente hablando, dar nada a su Criador, puesto que todo cuanto es, cada acción buena que ejecuta, es don de Dios. «Al coronar nuestros méritos, corona El sus propios dones» (San Agustín). «Si obras rectamente, ¿qué le darás o qué recibirá El de tu mano?»—dijo a Job uno de sus amigos [23]—, y tan en verdad habló, que el Señor confirmó sus palabras: «¿Quién me ha dado algo primero para que yo deba restituírselo?» [24] San Pa-

[17] 1 Io. 4,8.
[18] SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 3 q.1 a.1.
[19] SAN FRANCISCO DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu* l.2 c.2 y 3 (Annecy 1892) p.90-96.
[20] Col 1,5.
[21] Prov 8,22, en Heb.
[22] Act 20,35.
[23] Iob 35,7.
[24] Iob 41,2.

blo cita la sustancia de este texto al escribir: «¿Quién le ha dado primero que deba ser recompensado por El?»[25]. Es obvia la conclusión: Dios no está en modo alguno obligado a conceder a su Cristo futuro el soberano gozo de manifestar su liberalidad y de hacer felices a otros; mas, si quiso El acordarle este privilegio, necesariamente debió conceder la existencia al menos a una criatura más.

Sabemos por la revelación que de hecho adoptó este partido. Las palabras del Criador a Adán en el paraíso: «No es bueno que el hombre esté solo; démosle una compañía semejante a él», se referían, en los eternos designios de Dios, al Hombre-Dios y a Adán. La «compañía» semejante a Cristo. A fin de que fuera semejante a su Hijo, decretó Dios que recibiera de Cristo la comunicación de la gracia divina, que residiría en toda su plenitud en el Verbo encarnado: *plenum gratiae et veritatis.* La gracia de adopción que María recibiera sería tal *qua maior sub Deo nullatenus intelligitur, et quam praeter Deum nemo assequi cogitando potest*[26]. Además, decidió Dios que esta privilegiada criatura poseyera la misma naturaleza humana que el futuro Cristo.

La predestinación de María para Madre de Dios

Al decretar la encarnación de Cristo, Dios no satisfizo plenamente su ansia divina de manifestar su liberalidad. Puesto que Cristo sería Dios, era conveniente que El diera de modo divino y que El mismo concediera a María el gozo excelente de dar a otros. Para realizar este plan, ¿tendría Dios por necesidad que crear otras criaturas? Ciertamente no tuvo esta necesidad. Como hombre, Cristo no podía dar nada a Dios, pero no había obstáculo para que El recibiera los favores divinos. Por un admirable—*O admirabile commercium!*—y por un gesto divino de infinita consideración, Dios decretó entonces que María diera la vida temporal a Aquel de quien recibiría todo lo que ella es y tiene. Dios se reservó el derecho de crear el alma humana de Cristo, pero aun esta creación quedó subordinada al consentimiento de la virgen que sería su Madre según la carne. María daría a Cristo todo lo que una madre da a su hijo: algo de su propia sustancia, el beneficio de sus cuidados maternales, la dulzura de sus afectos: *Cum lacte praebens oscula.*

[25] Rom 11,35.
[26] *Ineffabilis Deus:* Tondini, o.c., p.30.

La predestinación de los hombres y los ángeles

Podría parecer que, una vez que Dios había predestinado a la Madre de Cristo, podía ya cerrarse el ciclo de la predestinación: Cristo y María se bastarían para su mutua felicidad y aun para el gozo del nuevo don. Es verdad que Dios no tenía obligación de ir más allá, como no tenía obligación de causar las predestinaciones que acabamos de analizar. Sin embargo, sabemos por la revelación y por la experiencia que, de hecho, creó otros seres. De nuevo debemos buscar la razón de estos decretos en la bondad de Dios, o más exactamente, en el amor que El tenía al futuro Cristo, objeto de sus divinas complacencias [27].

Teniendo en cuenta que la mutua entrega del futuro Cristo y María no podía agotar ni «las insondables riquezas de Cristo» [28] ni la bondad innata de su futura Madre, Dios decidió crear otras criaturas inteligentes en quienes Cristo y María pudieran, cada uno al modo que le es adecuado, derramar la plenitud de su amor.

Así, Cristo concedería a los hombres y a los ángeles una participación en su vida divina por medio de la gracia santificante. La humanidad constituiría la familia espiritual de Cristo, y su Madre y los ángeles serían sus servidores. Finalmente, decretó Dios la creación del universo material, destinado a ser el trono y el escabel de su Hijo [29]. Entregaría la tierra a los hijos de los hombres: *Terram autem dedit filiis hominum* [30]. Pero las naciones y sus territorios serían la herencia de Cristo: *Postula a me et dabo tibi gentes in haereditatem, et in possessionem tuam terminos terrae* [31].

Mirada retrospectiva

Esta nueva explicación del plan divino satisface todas las exigencias de la fe y de la razón. La jerarquía y la subordinación de los seres, según San Pablo la enunció, quedan perfectamente salvaguardadas: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei* [32]. Esta subordinación no es cosa advenediza, sino que es de algún modo consubstancial a los mismos seres. Las criaturas inferiores son traídas a la existencia para beneficio de las más perfectas: *Semper enim imperfectum est propter perfectius* [33]. En esta síntesis, la jerarquía de los seres,

27 Mt 3,17; Mc 1,11.
28 Eph 3,8.
29 Is 66,1; Act 7,49.
30 Ps 113,16. Cf. Gen 1,29-30.
31 Ps 2,8.
32 1 Cor 3,22-23.
33 Santo Tomás, *Summa Theol.* 1 q.105 a.5.

jerarquía de causalidad final, ejerce una función natural y legítima, porque «lo que es primero en el orden de la existencia es también primero en el orden de la inteligencia» [34].

Por consiguiente, los decretos que atribuimos a Dios no sólo están garantizados por los datos de la revelación, sino que también están eslabonados por el lazo de la causalidad. Esto último necesita mucha consideración, porque se encuentran muy pocos ensayos que traten del plan divino, que intenten satisfacer las exigencias de la teología como ciencia deductiva, y aún menos son los escritores que hayan criticado tales ensayos por su falta de coherencia. Volveremos más tarde sobre esta reflexión; mientras tanto, continuemos estudiando el plan divino.

Todo lo que hemos tratado hasta ahora—la encarnación, la predestinación de María, de los ángeles y los hombres—está incluido en el plan divino; sin embargo, este plan contiene aún más elementos: la redención y «el misterio de iniquidad»; la prueba de los ángeles, la caída de nuestros primeros padres y los pecados de los hombres. Todo esto, o fue positivamente querido por Dios, o fue permitido y previsto por El. La tarea del teólogo consiste en procurar entender el designio de Dios y descubrir la razón de tal designio.

Precisamente en este punto es donde falla la opinión tradicional de los escotistas, porque no hace expresa mención ni del pecado ni de la redención. Con frecuencia se ha levantado esta objeción, y algunos escotistas han venido a confirmar las críticas de sus adversarios, reduciendo en apariencia el drama del Calvario a «un sencillo episodio trágico en el inmenso poema de la encarnación» [35]. Dios nos libre de hablar así, o de explicar el problema planteado por estos hechos históricos simplemente con las palabras del poeta: «Dieu fit bien ce qu'il fit, et je n'en sais pas plus».

Ni tampoco recurriremos a esos *Deus ex machina* que se llaman decretos condicionales, ni tampoco intentaremos remodelar el primitivo plan impuesto por Dios mediante factores extrínsecos. Tales explicaciones pecarían tanto contra la inmutabilidad como contra la omnipotencia de Dios.

Para justificar los demás decretos positivos o permisivos de Dios no necesitamos más que invocar los principios que ya hemos mencionado. Así, estableceremos definitivamente que

[illegible] [illegible]NTURA, *In Hexaëmeron* col.1 n.13, en *Opera omnia* vol.5 [illegible] [illegible] e.: Antonianum 18 (1943) 17-28.

[illegible] VILLANUEVA, O. F. M. Cap., *La royauté universelle du* [illegible] *immaculée Conception d'après la doctrine du Bx. Jeans Duns* [illegible] p.25. Cf. H. M. FÉRET, O. P., *A propos de la primauté du* [illegible] Sciences Philosophiques et Théologiques 27 (1938) 69-72.

el plan divino, tal como lo entendemos, no admite ni interrupciones ni reordenaciones. Por tanto, nuestra mirada retrospectiva no es más que un breve alto en el camino de nuestro razonamiento; después de todo, no se puede decir ni entender todo de una vez. Además, este alto coincide con la transición del misterio de la encarnación al de la redención, o como los teólogos antiguos lo expresaban, de la sustancia de la encarnación a su economía o modo. De aquí que nos sea legítimo.

2. La predestinación de Cristo y María como Redentor y Corredentora

Dentro del análisis del concepto de «don», se nos ha demostrado que no puede haber «don» sin que haya beneficiario. Continuando nuestro análisis, hallamos que el «don» entraña otras dos condiciones:

1. El donante debe ser el verdadero propietario de lo que se propone dar. No se puede hacer un don de lo que pertenece a otro, ni siquiera cuando uno ha sido delegado para transmitir o distribuir el don.

2. El destinatario del don no debe tener ningún derecho a recibirlo. El salario que un patrono da a su empleado pertenece al primero en tanto en cuanto aún no lo ha pagado; mas, al pagarlo, no puede considerar que hace un don a su empleado. Tampoco se llama don al dinero devuelto al legítimo propietario por aquel que lo robó o al que había perdido la suma de que se trate; este acto se llamaría restitución, no don.

A la luz de estos principios consideremos ahora el caso de Cristo en la situación indefinida en que la obscuridad de nuestra inteligencia nos ha obligado a dejarlo.

La predestinación de Cristo como Salvador de María y de los ángeles

Si Cristo no hubiera sufrido, se presentaría como «distribuidor», más bien que como «dador» de gracias. Las divinas bondades pasarían por sus manos, pero Él no las habría adquirido aun cuando tuviera poder para ello. Es un honor y un gozo vivir por el trabajo de nuestras manos: *Labore manuum tuarum manducabis; beatus eris et bene tibi erit* [36]. ¡Cuánto más si se hace donación de lo que dicho trabajo ha producido!

Era, por tanto, muy conveniente que Cristo ganara el pan con el sudor de su frente:

1. Todo lo que pudiera merecer para sí mismo, es decir, su gloria externa y la exaltación de su nombre, conforme al

[36] Ps 128,2. Cf. Is 3,10.

siguiente pasaje de la Sagrada Escritura: «Se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» [37].

2. Todas las gracias que distribuiría a su Madre, a los ángeles y a los hombres.

3. La fuente de sus méritos serían sus acciones, pero especialmente sus sufrimientos y su muerte, puesto que, si la acción es, en cierto modo, común al Creador y a la criatura, el sufrimiento y la muerte sólo son posibles a ésta.

Puesto que Dios quiso que su futuro Cristo alcanzara el más alto grado de amor, y puesto que «no hay amor más grande que éste, que el de dar su vida por sus amigos» [38], el Omnipotente decretó que Cristo mereciera por toda su vida, pero especialmente por sus sufrimientos y su muerte, todas las gracias que habría de distribuir.

Entre estas gracias, las primeras fueron las que habría de otorgar a su Madre, tanto en el orden natural como en el orden sobrenatural, desde el primer momento de su existencia, en su inmaculada concepción, hasta el momento de su maternidad divina y de su gloriosa asunción. Aunque libre de pecado, María había de ser la primera beneficiaria de las gracias de Cristo.

También los ángeles buenos deben a la «sangre de la cruz» su perseverancia final y su confirmación en gracia, porque «agradó a Dios Padre que en El recibiera toda su plenitud y que por El reconciliara todas las cosas consigo, ya de la tierra, ya de los cielos, haciendo las paces por la sangre de su Cristo» [39].

De este modo podemos entender por qué los ángeles buenos asocian el nombre de Cristo con el de Dios cuando dan gracias por su victoria: «Ahora ha venido la salvación, y el poder y el reino de nuestro Dios y la autoridad de su Cristo...» Después añaden, hablando de los mártires: «Y ellos también, así como nosotros, vencieron a Satanás por la sangre del Cordero» [40].

La predestinación de Cristo para Salvador de los hombres

El futuro Cristo experimentaría el gozo altísimo de dar su vida por los que amaba. Pero aún hay otra vía de donación superior, que Dios reservaba para El. La segunda condición del verdadero don es, como hemos dicho, que aquel que lo recibe no tenga derecho al don. Son concebibles varios grados de derecho a un objeto: desde la justicia conmutativa hasta las

[37] Phil 2,8-9.
[38] Io 15,13.
[39] Col 1,19-20.
[40] Apoc 12,10-11. Un comentario sobre este texto se puede encontrar en BONNEFOY, *Le mystère de Marie selon le Protoévangile et l'Apocalypse* (París 1949).

diferentes formas de la gratitud; sin embargo, hay una cosa cierta: cuanto menos derecho se tiene al objeto, más se considera como un don. Teniendo esto en cuenta, podemos asegurar que el don será muchísimo más generoso si el beneficiario, lejos de poseer ningún derecho a él, ha sido culpable de demérito hacia el donante.

Al decir esto, no presintamos un juego de paradojas. Porque ¿no dijo el Maestro a sus discípulos un día: «Porque, si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen esto también los publicanos? Y si saludáis sólo a vuestros hermanos, ¿qué hacéis de más que los otros? ¿No hacen esto también los gentiles? [41]. El perdón de las injurias es el pleno florecimiento de la caridad. Ya el mismo término «perdón», que se deriva de las lenguas latinas (francés: *pardon;* italiano: *perdono;* español: *perdón),* expresa esta verdad. Se compone de derivativos de la palabra latina *donum* y de la partícula *par* o *per,* que tiene aquí, como en otros compuestos semejantes, la connotación de plenitud o perfección. (Compárese el latín *perficere, peragere,* con las palabras equivalentes en francés *parfaire, parachever* [42].) Perdón, por tanto, significaba «un don perfecto» para aquellos cristianos anónimos que tan hermosamente completaron el vocabulario latino. En verdad, ¿cómo podrían los paganos, primeros padres del latín, concebir una idea tan elevada, cuando sus poetas y moralistas exaltaban la venganza?

El que «hace salir el sol sobre los buenos y los malos y envía la lluvia a los justos y a los pecadores» [43], no quiso negar a su futuro Cristo esta forma excelente de dar, este gozo del don perfecto, este «perdón» de dar su propia vida por sus enemigos. De aquí que, aunque hubiera podido con su gracia impedir todo fallo en sus criaturas sin mengua de la libertad de éstas, decidió, sin empujarlas al mal ni concurrir en lo más mínimo a su pecado como tal, permitir la caída de nuestros primeros padres y nuestros pecados personales e incluir a toda la descendencia de Adán, a excepción de María, en la degradación original.

Esta «razón» o explicación de la permisión del pecado ha sido juzgada por algunos observadores superficiales como indigna de Dios. Ya he demostrado que todas las tesis que entran en esta opinión son doctrina común [44]. El permitir el mal

[41] Mt 5,46-47.
[42] Cf. A. [illegible], *[illegible]*: Vita e Pensiero [illegible] 227-231.
[43] Mt 5,45.
[44] [illegible], *A propos de la primauté du Christ*: Verdad y Vida 8 (1950) [illegible].

es un acto positivo de Dios, y sería impío ejecutar este acto sin razón ninguna y sin causa proporcionada. Es más, la razón que acabo de mencionar es la aceptada por teólogos de todas las procedencias: Ireneo, Ambrosio, Agustín, Gregorio de Nisa, Cirilo de Alejandría, Teodoto de Ancira, Atanasio, Isidoro de Sevilla, Pedro Lombardo, San Buenaventura, Suárez, los Salmanticenses, Molina, Bonet y Lorenzo de Brindisi. Y entre nuestros contemporáneos podríamos mencionar a Garrigou-Lagrange, Deman, Ciappi, Carmelus ab Itergoyen y P. Galtier [45].

Estos autores no intentaron nada, sino que se basaron en San Pablo: «Porque Dios permitió que todas las gentes quedasen envueltas en la incredulidad para ejercitar su misericordia con todos» [46]. Esta cita, que yo llamaría atrevida si no procediera de la pluma de un autor inspirado, concluye la parte doctrinal de la epístola a los Romanos. Motiva las reflexiones del Apóstol sobre «la profundidad de las riquezas, de la sabiduría y del conocimiento de Dios. ¡Qué incomprensibles son sus juicios y qué ininvestigables sus caminos!, porque ¿quién ha conocido la mente del Señor?...» [47]. Es evidente que el Apóstol se apercibe de que se ha enfrentado con un misterio.

En una palabra, podemos repetir con los Padres, doctores y los autores que hemos citado: A fin de que Cristo experimentara el gozo superior contenido en el don perfecto de perdonar, decretó Dios permitir el pecado, y, previendo la caída de Adán, decidió incluir a todos los hombres en su desobediencia, con excepción de María, cuyo destino ya estaba determinado, para que pudiera tener misericordia de todos [48].

La predestinación de María como Corredentora

Los designios de Dios respecto a Cristo estaban inspirados por una bondad que constituye, en cierta manera, las profundidades mismas de la divina naturaleza: *Deus cuius natura bonitas*. Ya que el futuro Cristo sería Dios, era conveniente que Dios, guardando la debida proporción, incluyera en el mismo

[45] P. Galtier, S. I., *Les deux Adam* (París 1947) p.69-94. El autor cita un gran número de testimonios en el mismo sentido. Se pueden encontrar más textos en Bonnefoy, *Le mérite social de Marie...* p.36 nota 2.
[46] Rom 11,32.
[47] Rom 11,33-34.
[48] Aplicamos aquí a la transmisión del pecado original lo que San Pablo dijo de la permisión y previsión de los pecados actuales de los judíos y gentiles. La ley que se refiere a la transmisión del pecado original no es una ley de la naturaleza, afortunadamente para nosotros, ya que nos hubiera gravado desde el nacimiento no sólo con la responsabilidad de los pecados de Adán, sino también con la de todos los de nuestros antepasados. Tampoco era la transmisión del pecado original requerida imperativamente por un atributo divino. Es, por lo tanto, dependiente de una decisión libre de Dios. No veo otra manera de explicarlo que recurriendo a la razón dada por San Pablo en Rom 11,32.

decreto, primero a la Santísima Virgen, después a todos aquellos a quienes Cristo y su Madre habrían de hacer el bien. Por tanto, Dios decretó que la Santísima Virgen fuera su socia en la obra de la salvación y mereciera con Cristo, subordinada a El, *etsi aliter et aliter*, las gracias que habían de distribuirse a los ángeles y a los hombres.

Esta ordenación de la divina Providencia no se limitó a María; cada miembro del Cuerpo místico de Cristo es llamado a cooperar a la salvación de sus amigos, y aun de sus enemigos, mediante sus oraciones, buenas obras y sufrimientos, completando en su carne lo que falta a los sufrimientos de Cristo para su Cuerpo, que es la Iglesia [49].

No desvalorizamos la gracia de María cuando decimos que es de la misma naturaleza que la nuestra; ni tampoco cuando la incluimos en el Cuerpo místico de Cristo, como hizo el Santo Padre Pío XII [50].

III. CONCLUSIONES

De los principios establecidos hasta ahora podríamos deducir muchas otras conclusiones, especialmente en lo que se refiere a la vuelta de la criatura a Dios. Mas, por una parte, el espacio que se nos asigna es limitado, y, por otra, hemos tratado ya los puntos esenciales del tema que se nos había adjudicado. Nos queda ahora, por vía de conclusión, revisar las síntesis teológicas a que hemos llegado y agrupar los datos relativos a la predestinación de la Santísima Virgen.

1. TÉCNICA DE LA SÍNTESIS PROPUESTA

Los grandes autores de la Edad Media estaban de acuerdo, a pesar de la diversidad de sus concepciones y de sus fórmulas, en considerar la teología como ciencia deductiva, semejante a las ciencias que así se llaman propiamente. Esto puede comprobarse en los escritos de Orígenes [51]. San Buenaventura y algunos otros autores aislados intentaron presentar los datos esenciales de la teología en forma de síntesis deductivas.

Con lamentable espíritu de exageración, algunos de los discípulos de Santo Tomás, menos de cien años después de su muerte, habían llegado a un punto tal, que falsificaban esta tradición. Ya he declarado que, al proclamar la teología como «ciencia, así llamada con toda propiedad en el sentido aristo-

[49] Col 1,24.

[50] En la encíclica *Mystici Corporis*, el mismo Pío XII aplica a la Santísima Virgen el texto de San Pablo en Col 1,24. Cf. AAS 35 (1943) 247-248.

[51] BONNEFOY, *Origène, théoricien de la méthode théologique*, en *Mélanges offerts au R. P. Cavallera* (Toulouse 1948) p.87-145.

télico de la palabra», afirmaron, sin quererlo, que los teólogos pueden y deben demostrar, en el sentido estricto de la palabra, misterios auténticos *exactamente como el geómetra demuestra sus teoremas*, es decir, empezando por los principios racionales autoevidentes y llegando a las conclusiones necesarias [52]. Por consiguiente, no habría ya misterios en la religión cristiana.

Al ver que mis observaciones no parecían convencer a mis interlocutores, probé, con textos que substanciaran mis afirmaciones, que durante los cincuenta años que siguieron a la muerte de Santo Tomás sólo uno de sus discípulos había interpretado el pensamiento del maestro en el sentido que lo hicieron los comentaristas posteriores, y que aun él, probablemente gracias a la presión que sobre él ejercieron sus colegas, se retractó [53].

En épocas más recientes, los teólogos se han contentado con afirmar que la teología es, en cuanto a sus métodos, una ciencia análoga a las ciencias propiamente dichas, coincidiendo así con el pensamiento común de los grandes escolásticos. Aprobamos y aceptamos como nuestro el programa que el P. Gagnebet asigna al teólogo: «La tarea es conocer a Dios. Consiste en encontrar en algún aspecto de su esencia la razón de ser de otros aspectos que son inteligibles gracias a ella; también la razón de ser de todo lo que Dios hace» [54].

¿Se ha realizado este programa en el pasado? He ojeado gran número de ensayos sobre el plan divino de la creación, y ni uno solo da muestras de haber intentado justificar los decretos que presentan con mayor o menor orden lógico, mediante la referencia a uno o varios decretos previos. En todos los casos faltaba el tenue, pero esencial eslabón de la causalidad final.

Otros autores, sin propósito manifiesto de descubrir el plan divino, se empeñaban en agrupar los datos esenciales de la teología dentro de un marco propio y hacerlo con el método de una ciencia deductiva; pero éstos son pocos, unos veinte a lo sumo. El ensayo más notable de esta naturaleza es, sin duda, el *Breviloquium* de San Buenaventura; sin embargo, tiene la desventaja de multiplicar indefinidamente los principios de sus deducciones, separándose con esto de las ciencias propiamente dichas, que empiezan con un número pequeño de axiomas o postulados y siguen así un desarrollo análogo al del reino vege-

[52] Bonnefoy, *La nature de la théologie selon Saint Thomas d'Aquin* (Paris 1939); o en Ephemerides Theologicae Lovanienses 14 (1937) 421-446.600-631; 15 (1938) 491-516.

[53] Bonnefoy, *La méthodologie théologique de Saint Thomas*: Revista Española de Teología 10 (1950) 40-41.

[54] R. Gagnebet, O. P., *La théologie de Saint Thomas, type de théologie spéculative*: Revue Thomiste 44 (1938) 219.

tal. En cada capítulo sobre un determinado atributo divino presenta San Buenaventura una síntesis cuyas conclusiones recuerdan a los innumerables rayos que emanan de un solo punto de irradiación en todas direcciones. El resultado es que la tarea de reconstruir el plan divino de la creación resultaría imposible.

En el extremo opuesto, A. Réginald, O. P., se esforzaba por deducir toda la teología de un solo principio, consiguiendo así construir «un sorites monstruoso de mil setecientos trece silogismos»[55]. Los dos esfuerzos de reconstruir el plan divino y de formular una síntesis deductiva de la teología han sido intentados independientemente uno de otro, cuando en realidad la única probabilidad de alcanzar la perfección reside en combinar los dos, de acuerdo con las exigencias del axioma favorito de Santo Tomás y San Buenaventura: *Eadem enim sint principia esse rei et veritatis ipsius;* en otras palabras: todo intento de reconstruir el plan divino debe seguir el método deductivo; y cualquier intento de formular una síntesis deductiva debería seguir y respetar el progreso del plan divino tal como se ha concebido por la mente discursiva.

Nuestra síntesis es una realización de este programa. Hemos adoptado como punto de partida la razón tradicional de las obras de Dios *ad extra*, es decir, su bondad; pero no nos hemos abstenido de invocar otros principios, ya revelados, ya evidentes, y, como tales, pertenecientes al patrimonio común de la *filosofía perenne*. El marco y el método de nuestra investigación son análogos, aunque no idénticos, a los de las ciencias propiamente dichas. Por razones de adaptación a la realidad que se discute o respeto a la libertad de las decisiones del Creador, a veces las demostraciones necesarias se han sustituido por argumentos convenientes. Cualquier otra síntesis teológica sería errónea. Ni la creación, ni la encarnación, ni nuestra elevación a la vida sobrenatural, etc., son necesarias, y sería un error soñar siquiera en integrar esos datos o tesis de revelación en el marco rígido de una «ciencia propiamente dicha, en el sentido aristotélico de la palabra».

La síntesis que hemos tratado de trazar, ciertamente no es perfecta. Mas, si contiene puntos débiles, merece, con todo, la benevolencia del lector, puesto que es el primer intento de la historia de demostrar el ideal de la teología como ciencia deductiva sin desvalorizar las partes esenciales de la revelación, tales como el misterio de la redención, y sin recurrir a recursos del estilo de los decretos condicionales; sin sacrificar

[55] M.-M. Gorce, *Réginald, Antonin:* DTC 13,2112.

ninguno de los atributos divinos, ni la omnipotencia, ni la libertad, ni la inmutabilidad de Dios, y sin abandonar la constante preocupación de seguir el curso sutil, pero esencial, de la causalidad final, según el axioma *Principium essendi est principium intelligendi.*

2. La predestinación de la Santísima Virgen

Las conclusiones doctrinales relativas a la predestinación que fluyen de las síntesis deductivas que sugerimos, son aquellas que enseña el magisterio ordinario de la Iglesia. Los esfuerzos de la escuela escotista para justificar la creencia en la Concepción Inmaculada de María han puesto de relieve sus excepcionales tesoros de gracia. Desde entonces ha aparecido su predestinación como posterior a la de Cristo, pero anterior a todas las otras predestinaciones. La inseparabilidad de los decretos de Cristo y de su Madre era tal, que los teólogos escotistas acabaron diciendo que Cristo y María fueron incluidos por Dios «en un solo y único decreto».

La bula *Ineffabilis Deus* confirmó esta doctrina, considerándola comúnmente aceptada: «ubique prope recepta», y de aquí que las mismas palabras con que la Sagrada Escritura habla de la sabiduría increada y expone su eterno origen, la Iglesia ha solido aplicar tanto en sus oficios eclesiásticos como en su liturgia, por semejante manera, al origen de la Santísima Virgen, en cuanto que Dios, por un solo y mismo decreto, había establecido el origen de María y la encarnación de la divina sabiduría [56]. Sería inútil que intentáramos ocultar el origen escotista de esta enseñanza, puesto que disminuiría así su contenido doctrinal. Su Santidad el papa Pío XII recordaba este hecho: «Si los papas emiten un juicio expreso sobre un asunto que hasta el presente era opinable, todo el mundo entiende que el tal asunto ya no es considerado en la mente y voluntad del Pontífice como materia de libre discusión entre los teólogos» [57].

De acuerdo con estos principios, el papa Pío XII, antes que fuera elevado al solio pontificio, había tomado una clara posición en favor de la doctrina de la primacía de Cristo y de la Santísima Virgen, así como también de la prioridad de su predestinación:

> El primer pensamiento que viene a nuestra mente respecto a María, la santa entre los santos, es éste: eternamente, *antes que a ninguna otra criatura,* Dios la miró a ella; la amó y la escogió para enriquecerla con sus dones tanto como es posible a una criatura. *Esta es la mente*

[56] Pío IX, *Ineffabilis Deus,* en Tondini, o.c., p.32.
[57] Pío XII, *Humani generis:* ed. Paulist Press (New York 1950) n.29 p.11.

> *de la Iglesia* cuando aplica a María, con las reservas que la fe exige, lo que el autor de los Proverbios dice del Hijo de Dios: «El Señor me poseyó desde el principio de sus caminos...»[58].
>
> Habiendo deseado al principio del tiempo crear el mundo para derramar su amor y conceder la existencia y felicidad a otros seres distintos de sí mismo, Dios *antes que nada* (si se puede hablar así y de acuerdo con nuestra manera de entender y actuar progresivamente), Dios *primeramente* fijó sus ojos en aquel que sería su Cabeza y Rey...: he ahí la obra maestra de Dios, la más excelente de sus obras; sea cual fuere la fecha y las circunstancias de su manifestación en el tiempo, era ésta, sin duda, la que El quiso *primero* subrayar y *en orden a la cual* hizo todas las demás[59].
>
> Mas, deseando que este excepcional objeto de su complacencia naciera de una mujer, dirigió a ti, ¡oh María!, una dulce mirada que te predestinó para ser su Madre... [60].

En este texto, tan excepcionalmente denso, nos hemos tomado la libertad de subrayar los adverbios de tiempo «primeramente» o parecidas expresiones que Su Santidad justificó sumariamente siguiendo la mejor tradición escolástica: «si podemos hablar así y de acuerdo con nuestra manera progresiva de entender y de obrar».

También es notable la interpretación tradicional que el eminente cardenal da a la aplicación de los libros Sapienciales a los oficios y misas *De Beata:* «ésta es la mente de la Iglesia».

La razón de la encarnación que propone el cardenal está tomada de la Tradición, y es la que hemos colocado en la base de nuestra síntesis: «para derramar su amor y otorgar la existencia y felicidad a otros seres distintos de sí mismo».

Finalmente hace notar de pasada el corolario más importante y primero que se desprende de la primacía de Cristo: su finalidad secundaria universal.

Lo demás sigue lógicamente. La Santísima Virgen es también, *sub et cum Christo*, la causa final secundaria de todo lo que es inferior a ella; la causa eficiente *per modum meriti*, secundaria pero universal, *sub et cum Christo*, de todas las gracias distribuidas a los hombres y a los ángeles. Aquí es donde deben insertarse sus títulos de Mediadora y Corredentora.

No se puede decir todo al mismo tiempo, pero sería fácil demostrar, con el auxilio de los principios comunes de la *philosophia perennis*, que María juega un papel análogo en el orden de la causalidad ejemplar insinuado en muchos pasajes de los libros Sapienciales: *Semper enim id quod est perfectissimum, est exemplar eius quod est minus perfectum*[61].

[58] Prov 8,23.
[59] Col 1,15-17.
[60] Eugenio, Card. Pacelli, *Discorsi e panegirici* ed.2.ª (Milano 1939) p.633-634.
[61] Santo Tomás, *Summa Theol.* 3 q.56 a.1 ad 3. Hemos expuesto la primacía

Ya han aparecido en esta síntesis deductiva los principales privilegios marianos: primero, la plenitud de gracia, que hizo a María Hija de Dios y la preparó para su gloria eterna: éste es un don de Cristo a su futura Madre. Después, la maternidad divina, favor que intrínsecamente es de orden natural, pero que ha sido adornado proporcionadamente a la dignidad del Hijo que María engendra: esto también es un don de Cristo que da a María la posibilidad de agradecérselo.

No hemos mencionado aún la Concepción Inmaculada, puesto que habíamos de empezar por los principios; pero esta prerrogativa se sigue, lógicamente, de las premisas expuestas. Como los demás privilegios marianos, es gracia que emana del Calvario. Para explicar este origen no es necesario plantear ninguna especie de deuda por parte de María a la ley del pecado, que desconocían los cristianos primitivos y que ha sido formalmente rechazada por la Iglesia en la bula *Ineffabilis Deus: Numquam maledicto obnoxia, et una cum Filio perpetuae benedictionis particeps* [62].

Los que defienden el *debitum peccati* han reconocido que la negación de tal deuda es consecuencia lógica de la predestinación de María según la entiende la escuela escotista, y no se han percatado lo suficiente de que esta doctrina había sido adoptada por el magisterio ordinario [63].

En cuanto a la afirmación que hacen estos teólogos de que la teoría escotista de la primacía de Cristo lleva a la negación de la redención de María por Cristo, evidentemente carece de fundamento, como puede fácilmente demostrarse por lo que llevamos dicho. No sólo la Santísima Virgen, sino aun los ángeles (a quienes nunca he oído se atribuyera *debitum peccati*) deben su predestinación a la gracia, a su perseverancia en la «sangre de la cruz», para emplear la expresión de San Pablo.

Esta síntesis deductiva, además, demuestra y prueba con hechos que el plan de Dios con relación al mundo es concebible sin recurrir a la famosa tesis: «Si Adán no hubiera pecado,

de la Santísima Virgen dentro del cuadro de la triple causalidad extrínseca, con textos patrísticos para apoyar nuestra posición, en *Marie dans l'Église, ou la primauté de la Sainte Vierge:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales (Paris 1954) 51-73.

[62] *Ineffabilis Deus*, en TONDINI, o.c., p.49.

[63] Para prueba histórica de estas aserciones, cf. BONNEFOY, *La negación del «debitum peccati»*, en *María. Síntesis histórica* (Roma, Pont. Ateneo Antoniano, 1954), publicado de nuevo en Verdad y Vida 12 (1954) 103-171. Para la prueba especulativa, cf. BONNEFOY, *Quelques théories modernes du «debitum peccati»* (Roma, Pont. Ateneo Antoniano, 1954), publicado después en Ephemerides Mariologicae 4 (1954) 269-331. Cf. asimismo BONNEFOY, *Marie préservée de toute tache du péché originel*, en *L'Immaculée Conception. VII Congrès Marial National* (Lyón 1954) p.187-220; A. B. WOLTER, O. F. M., *The Theology of the Immaculate Conception in the Light of «Ineffabilis Deus»:* Marian Studies 5 (1954) 19-70, esp. 62-70; y J. B. CAROL, O. F. M., *Our Lady's Immunity from the Debt of Sin:* Marian Studies 6 (1955) 161-168.

el Verbo no se hubiera encarnado»[64]. Dicho de otro modo: No necesitamos hacer depender la predestinación de Cristo del pecado de Adán. Más bien sería preferible lo contrario si consideramos el privilegio de la Concepción Inmaculada y de la Asunción (que se relaciona con el primero)[65]. Vistas en esta perspectiva, las dos predestinaciones encuentran una explicación natural sin recurrir a leyes imaginarias que Dios hubiera hecho y no hubiera aplicado: *Ego Dominus et non mutor*[66].

Si nuestro ensayo ha contribuido a desviar de la falsa perspectiva antropocéntrica a tantos autores excelentes que han caído en el error de crear una forma estrecha de teología, habrá realizado su objetivo. La verdadera teología es teocéntrica, *ut sic sacra doctrina sit velut quaedam impressio divinae scientiae quae est una et simplex omnium*[67].

[64] Cf. BONNEFOY, *La question hypothétique: Utrum si Adam non peccasset... au XIII siècle:* Revista Española de Teología 14 (1954) 327-368.

[65] Hemos expuesto largamente el privilegio de la asunción a la luz de la predestinación de María en una conferencia dada en Montréal en 1948: *La Assomption de la T. S. Vierge et sa prédestination*, en *Vers le dogme de l'Assomption* (Montréal 1948) p.293-335.

[66] Mal 3,6.

[67] SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 1 q.1 a.3 ad 2; cf. ibid. a.6: «sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo *secundum quod est altissima causa*». «In causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et ac ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur quam ens» *(Summa Theol.* 1 q.5 a.5 ad 1). Estos tres textos serían suficientes para justificar el método que hemos seguido en este trabajo.

LA DIVINA MATERNIDAD DE MARIA

POR GERALD VAN ACKEREN, S. I., S. T. D.

«Mi alma glorifica al Señor y mi espíritu se regocija en Dios mi salvador» (Lc 1,46). Con esta antífona empezó nuestra Santísima Madre un himno eterno de alabanza a la majestad de Dios por el maravilloso misterio de la divina maternidad que Dios había obrado en ella. Cada generación sucesiva ha añadido su voz al coro, cumpliendo la profecía de María de glorificar a la divina bondad, «cuya misericordia es de generación en generación» (Lc 1,50). Al hacer a María su Madre, Dios ha derramado en ella todos los tesoros que su omnipotencia amorosa podía conferir a una persona que no fuera Dios mismo. Porque María es la Madre de Dios, está colocada detrás de su divino Hijo en la cima de la creación, por encima de los ángeles y santos, encerrando en sí una plenitud real de gracia divina, de pureza y santidad. Como escribió Pío XII en su *Fulgens corona*, «un oficio más alto que éste (la maternidad divina) no parece posible, puesto que requiere la más alta dignidad y santidad después de Cristo, exige la mayor perfección de gracia divina y un alma libre de todo pecado. En verdad que todos los privilegios y gracias con que su alma y su vida fueron enriquecidos de tan extraordinaria manera y en tan extraordinaria medida parecen fluir de su sublime vocación de Madre de Dios como de una fuente pura y oculta» [1].

La maternidad divina no es ya sólo el mayor privilegio de María, sino que es la clave para entender todos sus demás privilegios, como se ha demostrado en el capítulo anterior. No sólo ocupa esta verdad el primer lugar en la mariología, sino que está tan íntimamente conectada con toda la economía de la salvación en Cristo, que durante mil quinientos años ha sido la piedra de toque de la ortodoxia cristiana. Porque si María no es verdaderamente Madre de Dios, entonces su Hijo, Cristo, nuestro Redentor, no es verdadero Dios y verdadero hombre; además, la obra salvífica de la redención de la humanidad no sería más que una imaginación sin consistencia de una restauración que nunca hubiera tenido lugar.

Sin duda que no es posible tratar adecuadamente en un breve capítulo este gran privilegio de María, que parece agotar

[1] AAS 45 (1953) 580.

la misma omnipotencia de Dios [2]. Nos limitaremos, pues, aquí a los siguientes puntos: 1) el hecho revelado de la maternidad divina en la Escritura, Tradición e historia; 2) un intento de captar la esencia de la maternidad divina; 3) algunas reflexiones sobre la relación de la maternidad divina de María con sus demás privilegios.

I. EL HECHO DE LA MATERNIDAD DIVINA

Dos cosas son necesarias para que María sea Madre de Dios: primero, que sea realmente Madre de Jesús, y segundo, que este Jesús que ella concibió sea realmente Dios. Si estas dos condiciones se cumplen, María es verdaderamente Madre de Dios.

De aquí que debamos esforzarnos por entender exactamente lo que decimos cuando afirmamos que María es verdadera Madre y por qué debe seguirse que, si el Hijo de María es Dios, María sea verdadera Madre de Dios.

Todo hombre que viene a este mundo tiene una madre que le ha concebido, le ha llevado en su seno y le ha dado a luz. Desde el principio de su vida, la estructura femenina de su cuerpo prepara a la mujer para la maternidad; al llegar a la pubertad se desarrollan en su interior los óvulos maternos destinados a producir los hijos de su seno cuando sean fecundados por el elemento masculino. Dicha fecundación dispone al óvulo de tal manera que exige la creación e infusión, por parte de Dios, de un alma racional. En el mismo instante en que el alma es infundida y un nuevo ser se forma en su seno, esencialmente semejante a ella, se dice que la mujer ha concebido

[2] Es muy extensa la bibliografía sobre la divina maternidad. Citamos algunos de los libros y artículos modernos: J. M. ALONSO, S. M. F., *Hacia una mariología trinitaria: dos escuelas:* Estudios Marianos 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267; ID., *Trinidad, encarnación, maternidad divina:* Ephemerides Mariologicae 3 (1953) 86-102; J. M. DELGADO VARELA, O. de M., *Fr. Silvestre de Saavedra y su concepto de maternidad divina:* Estudios Marianos 4 (1945) 521-558; ID., *Teoría de Saavedra sobre la divina maternidad en su aspecto dinámico:* Alma Socia Christi 7 (1952) 233-277; ID., *En torno a la maternidad de la Santísima Virgen:* Estudios 10 (1954) 297-318; L. DONNELLY, *Causalidad instrumental de la maternidad divina según Saavedra:* Estudios 9 (1953) 7-19; C. KOSER, O. F. M., *De constitutivo formali maternitatis B. Mariae Virginis:* Alma Socia Christi 2 (1953) 79-114; H. M. MANTEAU-BONAMY, O. P., *Maternité divine et Incarnation. Étude historique et doctrinale de Saint Thomas à nos jours* (París 1949); M. J. NICOLAS, O. P., *Le concept intégral de maternité divine:* Revue Thomiste 42 (1937) 58-93.230-272; S. RAGAZZINI, O. F. M. Conv., *La divina maternità di Maria nel suo concetto teologico integrale...* (Roma 1948); G. ROZO, C. M. F., *Sancta Maria Mater Dei, seu de sanctificatione B. Mariae Virginis vi divinae maternitatis* (Milán 1943); F. VACAS, O. P., *Maternidad divina de María* (Manila 1952); G. DE YURRE, *La teoría de la maternidad divina formalmente santificante en Ripalda y Scheeben:* Estudios Marianos 8 (1949) y Marian Studies 6 (1955). Véase también Estudios Marianos 8 (1949) y Marian Studies 6 (1955), que están dedicados exclusivamente al estudio de la maternidad divina.

o engendrado un hijo. Este, diminuto embrión en su origen, es alimentado en el seno por la corriente sanguínea, y en el curso de nueve meses se desarrolla hasta llegar a ser reconocible como ser humano: entonces es cuando la madre le da a luz.

De ninguna mujer puede decirse que sea madre en el pleno sentido de la palabra a menos que haya engendrado un hijo. La generación requiere, antes que nada, que el vástago sea un ser vivo y subsistente [3], porque lo que es engendrado es un ser existente completo en sí mismo, no en otro, como, por ejemplo, la parte existe en el todo. Por lo tanto, sería erróneo decir que una mujer que concibe al hijo engendra su cuerpo, o su alma, o su naturaleza—éstas son sólo partes de su hijo—; ella engendra al hijo entero, que es un ser existente por completo en sí mismo. Por eso tu madre es madre tuya, no es madre de tu naturaleza, o de tu cuerpo, o de tu alma [4].

Segundo, la generación requiere que el hijo sea de la misma naturaleza que los padres. La afirmación es demasiado obvia para discutirla mucho: Dios Padre engendra a Dios Hijo; los padres humanos engendran hijos humanos; las palomas engendran palomas; las jirafas engendran jirafas.

Tercero, parte de la sustancia misma de los padres debe pasar a la sustancia del hijo, de manera que el hijo es realmente de la sustancia de los padres; de otro modo no habría verdadera generación, ni verdadera paternidad, ni maternidad. De aquí que adoptar a un hijo no puede ser nunca verdadera paternidad, pues no la lleva consigo. Suponiendo que Dios hubiera creado de la nada el cuerpo de un niño, así como su alma, y lo introdujera en el seno de una mujer, de tal manera que el niño se desarrollara y naciera con nacimiento natural, aun entonces la mujer no habría engendrado al niño verdaderamente y, por tanto, no sería verdadera madre; aquel cuerpo no se habría originado de su propia carne. Parece inútil insistir en una cuestión tan clara, pero se ha entendido mal en alguna ocasión anteriormente.

El hijo debe originarse de la parte de los padres específicamente destinada a esta función de comunicar la propia naturaleza al hijo. Si Dios formara un infante del corazón de una mujer o de alguna parte de su cuerpo distinta de sus óvulos maternos, no podría decirse que ella verdaderamente había engendrado al hijo ni que era su madre. Un hijo tiene que formarse del semen y de los óvulos de sus padres; de otro modo

[3] Sobre el concepto de generación, cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theol.* 1 q.27 a.2c; q.33 a.2; *Summa contra gentiles* 4 c.2.

[4] SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 3 q.35 a.1.

no habría verdadera generación [5]. No decimos que Adán engendrara a Eva, que era padre de Eva, pues aunque Eva se originó de la carne de Adán, no se formó de su semen.

A menos que concurran todos estos elementos de la generación en el origen del hijo, ninguna mujer puede con propiedad llamarse madre.

María, Madre de Jesús

Es asombroso ver la claridad con que las Sagradas Escrituras hablan de María como de verdadera Madre. Desde el principio de la revelación divina, prometiendo al Redentor, quedó claro que tendría una madre verdadera. Sería de la «semilla de la mujer» (Gen 3,15), descendiente de Abrahán, Isaac y Jacob, de la semilla de David según la carne (Rom 1,3; Act 2,30), un vástago brotaría de la raíz de Jesé (Is 11,1), fruto de un vientre virginal (Is 7,14), por el poder del Altísimo y la sombra del Espíritu Santo (Mt 1,18-25; Lc 1,35). María concebiría a Jesús, su propio Hijo (Lc 1,31) y le daría a luz (Lc 2, 7; Mt 1,16). De ella fue hecho El (Gal 4,4), el fruto de su seno (Lc 1,42). Ella le dio su nombre y lo crió como Hijo (Lc 2), hombre semejante en todas las cosas a los demás hombres, excepto en el pecado (Heb 4,15).

La dificultad se origina solamente cuando tratamos de entender cómo la Madre de Jesús es verdadera Madre de Dios. Sabemos por la Sagrada Escritura y por la Tradición que Jesús, el Hijo de María, es el unigénito Hijo de Dios. Tiene naturaleza humana, que recibió de su Madre, y es, por consiguiente, hombre como nosotros. Pero no es persona humana; es persona divina y hombre a la vez, que subsiste no sólo en la naturaleza divina, que recibe por toda la eternidad de su Padre Eterno, sino también en la naturaleza humana, que ha recibido, en el tiempo, de su Madre humana. María, al engendrar a su Hijo, no engendró una persona humana. Mas el hecho de dar una naturaleza humana a la segunda persona de la Santísima Trinidad nos dará derecho a decir que María engendró a la persona divina y que es Madre de Dios.

Ya hemos visto que el objeto de la generación, el ser que es engendrado, no es una parte del hijo, sino todo el ser que existe, completo en sí al completarse la generación. Si el producto tiene naturaleza intelectual, como es el caso en toda generación humana, entonces es una persona. De aquí que la mater-

[5] Cf. Suárez, S. I., *In III partem Divi Thomae* q.32 a.4 disp.10 sect.1: ed. Vivès vol.19 p.167.

nidad de una mujer se refiere siempre a la persona de su hijo; el objeto de su maternidad, lo que ella engendra o concibe, es una persona [6].

La misma manera de hablar que empleamos aclara esta verdad: por ejemplo, decimos que Santa Mónica fue madre de San Agustín. San Agustín es una persona, y preguntamos: «¿Quién es su madre?», o «¿De quién es madre?» *Quién* y *de quién* solamente se refieren a personas. Así, pues, vemos que nuestra manera ordinaria de hablar acerca de una madre y su hijo indica que la relación de madre a hijo es relación de persona a persona. Dicho de otro modo: el ser concebido por una mujer es una persona.

Sin embargo, es verdad que una madre no es la causa del alma o de la personalidad de su hijo sino en tanto en cuanto proporciona la materia de tal manera dispuesta, que exija la creación del alma de su hijo inmediatamente por Dios. Mas, aunque la madre no sea la causa *total* de su hijo, aun cuando lo que le dé por su propia adecuada actividad no es el alma ni la personalidad del hijo, sino la carne de su naturaleza humana, no obstante es verdaderamente *su* madre, la madre de la persona de su hijo. Aun cuando lo que ella da es sólo parte del hijo, ella es la madre del hijo entero.

Si María hizo por Jesús tanto como cualquier madre humana hace por su hijo, entonces María es tan madre de la persona de Jesús como cualquier mujer es madre de su hijo. El hecho de que Jesús no tuviera padre humano no hace a María menos madre. La diferencia esencial entre maternidad puramente humana y maternidad divina no es que María hizo algo más o algo diferente en la concepción de su Hijo. Es simplemente esto: que el Hijo de María es una persona divina, mientras que el hijo de una mujer ordinaria es una persona humana.

Sabemos que sólo Dios puede crear el alma de un niño y hacer el alma y el cuerpo existir como una naturaleza humana completa en sí misma; en otras palabras: sólo Dios hace a la naturaleza humana existir en la persona humana. La personalidad es el término de la generación humana, como don de Dios más bien que producida en virtud de dicha generación [7]. De aquí que la maternidad humana no queda lesionada ni comprometida si Dios crea al alma en la carne proporcionada por la actividad materna, de tal manera que la naturaleza humana resultante no exista completamente en sí como tal persona humana, sino asumida por una persona divina. Si, en lu-

[6] Cf. Santo Tomás, o.c., 3 q.35 a.1.
[7] Cf. M. J. Nicolas, O. P., *Théologie Mariale*: Revue Thomiste 54 n.3 (1954) 636.

gar de dar una personalidad humana como término de la actividad materna, Dios da la persona divina de su propio Hijo para ser envuelta en la carne de una mujer, entonces, lejos de lesionar su maternidad, este acto de Dios eleva esa maternidad a una «dignidad casi infinita» [8], porque tal madre lleva en su seno al Hijo más perfecto que pudiera nacer.

La divina maternidad nos lleva directamente al corazón del misterio cristiano: la insondable verdad de que Jesucristo es a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, en quien la naturaleza humana, recibida de su Madre humana, y la naturaleza divina, recibida de su Padre Eterno, se unen en la única persona del Hijo de Dios. Si Jesús no es verdadero hombre, María no puede ser verdadera Madre; si el Niño Jesús, nacido de María, no es persona divina y Dios mismo, María no puede ser llamada Madre de Dios.

Las Sagradas Escrituras y la maternidad divina

Aunque las Sagradas Escrituras no llaman a María explícitamente Madre de Dios, el ángel Gabriel en la anunciación habla del Hijo que María concebirá y le llama «Hijo del Altísimo», «Hijo de Dios» (Lc 1,32-35). Isabel saluda a María como a Madre de su Señor (Lc 1,43). Aunque la palabra «Señor» *(Kyrios)* se emplea en el Nuevo Testamento tanto para el hombre como para Dios, en el presente contexto parece más cierto que el Espíritu Santo revelara plenamente el misterio de la encarnación a Isabel. Cuando ella pregunta: «¿De dónde la Madre de mi Señor viene a mí?», habla Isabel del mismo *Señor* de quien María canta: «Mi alma glorifica al Señor y mi espíritu se regocija en Dios mi Salvador» (Lc 1,47) [9]. Está fuera del alcance de este ensayo exponer el testimonio de la Escritura respecto a la divinidad del Hijo de María. Aún más, porque esta verdad está en la base misma de la maternidad divina, se nos puede permitir recordar el precioso prólogo del evangelio de San Juan, en el que aclama la divinidad de Jesucristo: el Verbo es Dios, dice (Io 1,1). El Verbo de Dios se hizo carne (Io 1,14). Dios, el Verbo hecho carne, es Jesucristo, de quien Juan Bautista dio testimonio (1,15-17). Jesucristo es el Hijo de María.

En los sinópticos leemos que, cuando Jesús era juzgado por el sanedrín, afirmó bajo juramento (Mt 26,63-64) que El era

[8] Pío XI, *Lux veritatis:* AAS 23 (1931) 513. También Pío XII, *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 726; y *Fulgens corona:* AAS 45 (1953) 580.

[9] Cf. Bernard-J. le Frois, S. V. D., *The Theme of the Divine Maternity in the Scriptures:* Marian Studies 6 (1955) 115-117.

el Cristo, *el* Hijo de Dios, y fue condenado a muerte por blasfemo (Mc 14,64), acusación que no tenía contenido a menos que lo que él pretendía con su afirmación fuera igualarse a Dios mismo. Además, tres veces por lo menos es Jesús llamado Dios por sus apóstoles explícitamente: recordemos la profesión de fe del vacilante Tomás, cuando Jesús le muestra la llaga de su costado: «¡Señor mío y Dios mío!» (Io 20,28). En su primera epístola, San Juan habla explícita y directamente de la divinidad de Cristo:

> Sabemos también que el Hijo de Dios ha venido y nos ha dado a conocer al que es la verdad; y estamos en el que es la verdad, en su Hijo Jesucristo. *El es el verdadero Dios y la vida eterna* (Io 5,20).

Y aún hay más: San Pablo no dice sólo que «Dios envió a su Hijo nacido de mujer» (Gal 4,4), que Jesús era «en la forma de Dios» (es decir, Dios por naturaleza) y se consideró «igual a Dios» (Phil 2,6), sino que habla de que «Cristo en la carne, que exaltó todas las cosas, es Dios bienaventurado para siempre» (Rom 9,5) [10].

Por consiguiente, aunque María no sea nunca explícitamente llamada Madre de Dios en la Sagrada Escritura, sí es explícitamente llamada Madre del Señor, Madre de Jesús; y su Hijo Jesús, al que ella concibió, es explícitamente llamado Dios. María es Madre de Dios.

La Historia y la Tradición

La historia de la doctrina de la Iglesia es, en gran parte, la historia de su lucha contra el error. Su autoridad infalible para interpretar el depósito de la fe y protegerlo del error lleva a la Iglesia a definir cada vez con más precisión su propia doctrina, y así sucedió con la doctrina de la maternidad divina de María.

En los primeros años del cristianismo, la creencia en la maternidad divina de María está expresada en el credo, que se atribuye a los apóstoles. Según la fórmula que se usaba en tiempo de Hipólito (c.215), se preguntaba a los catecúmenos [11]:

> ¿Creéis en Jesucristo, Hijo de Dios, que nació del Espíritu Santo y de la Virgen María...?

San Ignacio de Antioquía, obispo y mártir, que murió poco después de finales del siglo I y que probablemente fue discípu-

[10] Véase F. Prat, S. I., *The theology of St. Paul* (trad. de la ed. 11 por J. L. Stoddard, Westminster, Md., 1946) vol.2 p.125-127.

[11] *The Apostolic Tradition of St. Hyppolitus* XXI 15 (ed. Gregory Dix, Londres 1937, p.36).

lo de los apóstoles, es un testigo elocuente de la doctrina primitiva de la Iglesia. En su *Carta a los Efesios* dice [12]:

> *Dios Nuestro Señor Jesucristo nació del seno de María*, según la dispensación de Dios, de la semilla de David, por el poder del Espíritu Santo.

Puesto que María sólo puede ser Madre de Dios si es verdadera Madre de Jesús, y si Jesús, su Hijo, es verdadero Dios, las interpretaciones erróneas de la encarnación del Verbo entrañan, lógicamente, la negación de la maternidad divina. Dos son los errores básicos acerca de la encarnación: 1) Jesús, el Hijo de Dios, no se hizo verdaderamente carne; no, al menos, carne de nuestra carne, y de ahí que no pudiera decirse que tuviera madre en el sentido real. 2) El hombre que nació de María, Jesús, no era más que una persona humana, y no la segunda persona de la Santísima Trinidad. Por tanto, podemos trazar la historia de la doctrina de la Iglesia acerca de la maternidad divina de María mediante el estudio de la reacción de la Iglesia a cada una de esas dos tendencias heréticas.

Los gnósticos

La primera gran amenaza a la doctrina de la maternidad divina fue el gnosticismo [13]. Mientras que, para los judíos, el que un hombre se profesara hijo de Dios sonaba a blasfemia, la piedra de tropiezo de los gnósticos era más bien que ningún dios ni salvador de la humanidad encarnara tomando verdadera carne humana de una mujer. Para ellos, la carne era un mal, proveniente de una fuente absoluta de todo mal; el cuerpo debía ser despreciado, aborrecido, incluso aniquilado. Mientras el verdadero cristianismo se preocupó de redimir y restaurar la carne por medio de la encarnación, muerte y resurrección de una persona divina, la doctrina principal de los gnósticos era redimirse *de* la carne por un proceso de liberación y purificación de la carne mediante el conocimiento *(gnosis)*. En casi todas las formas de gnosticismo existía un dualismo fundamental entre el espíritu y la materia; era imposible que ningún dios bueno ni ningún salvador de la humanidad encarnara ni naciera de la sustancia humana de una mujer. Una de las tendencias en que se manifestó el gnosticismo se llamó docetismo—de la palabra griega *dokein*, que significa «parecer», «aparecer», «fingir»—. Estos «fingidores», como los llamaba San

[12] *Ep. ad Ephesios* 18,2: MG 5,660; Rouët de Journel, *Ench. Patr.* n.42.
[13] Cf. G. Bareille, *Gnosticisme:* DTC 6 (2) 1434-1467; K. Algermissen, *Christian Denominations* p.275-282.

Ignacio de Antioquía, enseñaban que el cuerpo de Cristo no era sino un fantasma; que «el salvador era incorpóreo, no nacido, y sin forma..., hombre sólo en apariencia» [14]. Valentino enseñaba que, aunque Cristo tuviera un cuerpo real, no era un cuerpo material como el nuestro, sino celestial, que bajó del cielo a este mundo, pasando por el cuerpo de María como por un canal. Marción, en sus esfuerzos por borrar toda huella de la descendencia humana de David por María, en Cristo, llegó tan lejos, que no sólo desechó completamente el Antiguo Testamento, sino que lo escribió de nuevo de acuerdo con sus opiniones gnósticas. En el evangelio de Marción, Cristo aparece como un hombre adulto ya, sin padres humanos. Marción tergiversa las palabras de Cristo: «¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?», para convertirlas en prueba de que Jesucristo no tuvo madre.

San Ignacio de Antioquía, ya en el año 110, prevenía a los cristianos de Trallia contra semejante doctrina [15]:

> Tapad vuestros oídos, por lo tanto, cuando os hable alguno que separe a Jesucristo del vástago de David y del Hijo de María, que verdaderamente nació y comió y bebió, y fue en verdad perseguido por Poncio Pilato, verdaderamente crucificado y murió...
>
> Pero si, como dicen algunos ateos, es decir, incrédulos, su sufrimiento fue en apariencia, fingido —cuando en realidad ellos son los fingidores—, entonces, ¿por qué estoy yo encadenado? ¿Por qué incluso rezo para que me sea otorgado que me echen a las fieras? Entonces ¡muero en vano! Después de todo, mi testimonio es una pura mentira acerca del Señor.

Justino, Ireneo, Hipólito y Tertuliano, todos ellos vigorosos contrincantes del gnosticismo en Occidente, no sólo usaron expresiones equivalentes a afirmar la divina maternidad de María, sino que ciertamente testimoniaron que en las verdades fundamentales transmitidas por la Escritura y la Tradición se funda esta divina maternidad [16]. Nos contentaremos ahora con presentar un texto muy expresivo de San Ireneo, que abunda en afirmaciones que entrañan el hecho de la maternidad divina de María y cuya doctrina se funda sólidamente en la Escritura y la Tradición apostólica [17]:

> Que El (Cristo) es El mismo y por propio derecho, a diferencia de todos los hombres que han vivido, Dios, Rey eterno, Verbo encarnado, proclamado por todos los profetas, apóstoles y por el mismo Espíritu Santo, puede ser visto por todos los que han llegado aun a la más pequeña parte de la verdad. Las Escrituras no hubieran dado testimonio

[14] Cf. San Ireneo, *Adversus haereses* 1,24,2: MG 7,674-675.
[15] *Ad Trallianos* 9-10: MG 5,681.
[16] Véase resumen de estos escritores cristianos occidentales acerca de la maternidad divina de María en las p.132-134 de esta misma obra.
[17] *Adversus haereses* 3,19,2: MG 7 (1) 940; cf. *Ench. Patr.* n.222.

de El si, como los demás, hubiera sido un mero hombre. Que tenía El en sí mismo, a diferencia de todos los demás, aquel nacimiento preeminente que viene del Padre Altísimo, y también pasó por aquella preeminente generación de la Virgen, ambos hechos dan testimonio de El en la Sagrada Escritura; también que fue un hombre sin belleza y sujeto al sufrimiento...

El maniqueísmo

Muy relacionada con el gnosticismo estaba la doctrina de los maniqueos [18]. A impulsos de su fundador, Mani, el maniqueísmo se difundió rápidamente por Occidente, e incluso contó entre sus miembros, por algún tiempo, al gran Agustín, que más tarde sería su adversario más fuerte. Según Fausto, el protagonista de los maniqueos contra Agustín, Jesús era el «Hijo de Dios», pero de ningún modo era hijo de María. Con típica inconsistencia, como señaló San Agustín, Fausto enseñaba que la Virgen, ensombrecida por el Espíritu Santo en la concepción de Cristo, no era María, sino la tierra. Por influencia del Espíritu Santo, la tierra concibió y formó al Jesús mortal, quien más tarde, en el momento de su bautismo, se convertiría en hijo de Dios [19].

Si bien San Agustín nunca empleó la expresión «Madre de Dios» en sus escritos contra los maniqueos, de hecho llama a María Madre de Dios *(Genitricis suae)* en sus sermones, y coloca la «concepción de su Creador» por María en expresivo contraste con la concepción de Juan por Isabel [20].

> Isabel concibió un hombre, y un hombre concibió María. Isabel fue la madre de Juan; María, la Madre de Cristo. Pero Isabel concibió sólo un hombre; María concibió al que es a un tiempo Dios y hombre. ¡Cosa estupenda es que una criatura pudiera concebir al Creador!

Los maniqueos ganaron adeptos en los siglos IV y V aun entre el clero. Los errores maniqueos de Prisciliano, obispo de Avila, fueron condenados en el concilio de Braga, en Portugal. Entre ellos encontramos el siguiente:

> Si alguno no honra el nacimiento de Cristo según la carne, sino sólo piense hacerlo ayunando en el día que se celebra y en el domingo, por la razón de que, siguiendo a Cerdón, Marción, Mani y Prisciliano, no cree que Cristo nació en naturaleza de hombre, sea anatema [21].

[18] Cf. G. Bardy en su hermoso artículo *Manichéisme:* DTC 9 (2) 1841-1895.

[19] Compárese con la doctrina del gnóstico Cerinto (c. D. C. 170), en Ireneo, *Adversus haereses* 1,26,1: MG 7,686.

[20] *Serm.* 289: ML 38,1308; también *Serm.* 186: ML 38,999, y 195,2: ML 38,1017.

[21] DB 234.

Si alguno dice que la formación del cuerpo humano es obra del demonio y que la concepción en el seno de las madres se efectúa con ayuda de los demonios, y por esta razón no cree en la resurrección de la carne, según Mani y Prisciliano han dicho, es hereje [22].

El aborrecimiento de la carne como un mal en sí misma, que provocó a los Padres eclesiásticos a salir, contra los gnósticos y maniqueos, en defensa de la verdadera humanidad de Cristo y de la verdadera maternidad de María, es una idea que ha existido mucho tiempo: apareció de nuevo en el siglo XII, entre los albigenses, en el sur de Francia, probablemente trasplantada allí por una secta maniquea de Asia Menor, llamada de los paulicios. Los albigenses negaban no sólo que María había concebido y dado a luz a Jesús, sino también que María fuera verdadera mujer de carne y hueso. Según ellos, María tenía una especie de cuerpo celestial, y de su carne celestial nació el Verbo de Dios [23].

De nuevo en el siglo XVI, Simón Memnón, fundador de los memnonitas, propugnó la doctrina de que Jesús no había nacido de la carne de María, sino que Jesús hombre se había originado, de cierto modo, de la semilla del Padre celestial. También los puritanos reflejaron en sus creencias el aborrecimiento a la carne; incluso en nuestros días, los cristianocientistas consideran la materia como una ilusión, aunque ellos admitan el parto virginal. Sostienen además que, puesto que el mal siempre está asociado a la materia, también él es un engaño de la mente humana y puede ser destruido por conocimiento espiritual [24].

Arrianismo

El ataque gnóstico-maniqueo a la humanidad real de Cristo dio por resultado una explícita e inequívoca afirmación de la verdadera maternidad de María: María es verdadera Madre de Jesús. Además, los cristianos habían profesado siempre—implícitamente—su creencia de que María es la Madre de Dios al recitar el Credo de los apóstoles: «en Jesucristo, su único Hijo, Nuestro Señor, que fue concebido por obra del Espíritu Santo y nació de la Virgen María». Los primeros que rechazaron esta implicación fueron los arrianos. Al negar que el Verbo de Dios encarnado fuera el Hijo increado del Eterno Padre, igual a El en todas las cosas, negaron a un tiempo la divinidad de Cristo y la maternidad divina de María.

[22] DB 234 y 242. Cf. PAUL PALMER, S. I., *Mary and the Flesh*, en *Mary and Modern Man*, ed. THOMAS J. M. BURKE, S. I. (New York 1954) p.125-126.
[23] Cf. F. VERNET, *Albigeois*: DTC 1,677-687.
[24] Cf. GEORGE CHANNING, *What is a Christian Scientist?*: Look (November 1952) 54ss.

No sorprende, pues, encontrar a San Atanasio († 373), que capitaneó las fuerzas de la ortodoxia contra los arrianos, llamando explícitamente a María «la Madre de Dios» (*Theotókos*). Además, Atanasio hace esto con plena conciencia de las implicaciones teológicas que entraña, porque en la misma obra contra los arrianos en que llama a María *Theotókos*, proporciona la base teológica para nuestra doctrina, presentando, por primera vez, la explicación teológica del intercambio de atributos [25].

No fue Atanasio el primero en usar el atributo *Theotókos* para María; era ya frecuente en escritos patrísticos anteriores [26]; a principios del siglo IV y quizás en el III, los mismos fieles acudían ya a María *Theotókos* en la plegaria «Acudimos a tu protección, ¡oh Santa Madre de Dios!» [27]

Nestorianismo

Si bien la doctrina de la maternidad divina de María fue creída en la Iglesia en general durante más de medio siglo antes de que se produjera la herejía nestoriana, no fue definida hasta después que fue la creencia gravemente desafiada por el patriarca de Constantinopla. Nestorio había sido discípulo de Teodoro, obispo de Mopsuestia, quien, a su vez, fue discípulo de Diodoro, obispo de Tarso. Todos ellos fueron representantes de la escuela teológica de Antioquía, que se encontró en antagonismo con la escuela de Alejandría sobre la cuestión de las relaciones humano-divinas en Jesucristo.

La escuela de Antioquía tendía a separar demasiado el aspecto humano del divino en Cristo. Explicaban la unión de la divinidad con la humanidad como una especie de inhabitación de la segunda Persona en el hombre Cristo. Vieron dos personas físicas en Jesucristo, porque tenía dos naturalezas: «El Hijo de Dios es distinto del Hijo de David»; éste es el meollo de la herejía nestoriana.

La escuela de Alejandría, por otra parte, tendió a exagerar

[25] *Orat.* 3 *contra Arianos*: MG 26,385.389.392-393.

[26] Sobre el uso del *Theotókos* en la Iglesia oriental, remito al lector al capítulo sobre *María en el pensamiento patrístico oriental*, en este volumen (p.514ss). Merece citarse aquí un curioso testimonio de la unanimidad de los Padres y escritores eclesiásticos sobre María *Theotókos*. Juan, patriarca de Antioquía, en carta a su amigo Nestorio, escrita después de que el papa Celestino había amenazado a Nestorio de excomunión en 430, animaba a Nestorio a que abandonara su obstinado ataque al título *Theotókos*, «porque—le dice—es éste un título que ningún doctor de la Iglesia ha rechazado jamás. Son numerosos y especialmente renombrados los que lo usan; los que no lo emplean jamás han acusado de error a los que así lo hacen» (*Epistola ad Nestorium*: MG 77,1455).

[27] M. J. Healy, *The Divine Maternity in the Early Church*: Marian Studies 6 (1955) 48-51. Véase también W. J. Burghardt, *Mary in Western Patristic Thought*, en Mariology 1.1.

la unión de los elementos divinos y humanos y acabó tratando de explicar esta unión como una fusión de las dos naturalezas en una. Sólo veían una naturaleza en Jesucristo, porque El era sólo una persona: en esto consiste el monofisismo. Las tendencias producidas en ambas escuelas culminaron en herejías acerca de Cristo, y a la vez atacaron a la divina maternidad de María. Pero la oposición a *María Theotókos* sólo salió de la escuela de Antioquía.

Según Diodoro y Teodoro, el Verbo de Dios habitó en el hombre Cristo como en un templo; María no era la Madre de Dios; el que María trajo al mundo no era la persona del Verbo, que uniera en sí mismo las naturalezas humana y divina, sino sólo un hombre, Cristo, en el cual habitó sustancialmente la divinidad.

La doctrina de Nestorio era repetición de las enseñanzas de Diodoro y Teodoro. Pío XI explica la doctrina de Nestorio como sigue: «Este hombre, orgulloso en extremo, propugnaba que dos hipóstasis completas, la humana de Jesús y la divina del Verbo, se unían en Cristo en una 'persona' *(prosopon)* común, como él la llamaba, y, por ende, negaba la maravillosa unión sustancial de las dos naturalezas, que llamamos unión hipostática. Por lo tanto, afirmaba que el unigénito Verbo de Dios no se hizo hombre, sino que su presencia en carne humana era por vía de habitación, por concesión divina y por potestad de operación; y que, por lo tanto, no se le debía llamar Dios, sino *Theophoron*, o portador de Dios, del mismo modo que los profetas y otros hombres santos pueden llamarse portadores de Dios por razón de la gracia divina que se les ha otorgado» [28].

La controversia alcanzó proporciones ecuménicas sólo cuando Nestorio empezó una serie de sermones en Constantinopla para defender a su secretario, Anastasio, y al obispo de Marcianópolis, Doroteo, los cuales habían predicado al pueblo que

[28] *Lux veritatis:* AAS 23 (1931) 496-497. Se ha discutido mucho en estos últimos años sobre si Nestorio realmente sostenía la doctrina por la que fue condenado. En estudio reciente sobre esta cuestión, el P. J. L. Shannon, O. S. A. (Marian Studies 6 [1955] 120-130), concluye que Nestorio fue culpable de la herejía por la que se le condenó. En el último trabajo de Nestorio, el *Liber Heraclidis*, ensayo de autojustificación, dice el heresiarca que el título «Madre de Dios» podría usarse respecto a María con tal que se explicara bien; pero pasa luego a justificar el título, justamente negando la explicación ortodoxa de la unión hipostática. Jugie comenta: «Sería extraordinariamente asombroso que tanto amigos como enemigos se engañaran en este asunto, y que, incomprendido por todos sus contemporáneos, el desgraciado Nestorio fuera apreciado por unas pocas almas escogidas varios siglos después de su muerte» (DTC 5,161-162). Pío XI dice en su encíclica *Lux veritatis:* «Quede bien claro para todos que Nestorio verdaderamente predicó doctrinas heréticas; que el patriarca de Alejandría fue infatigable defensor de la fe católica y que el papa Celestino, junto con el concilio de Efeso, defendió la antigua doctrina y la suprema autoridad de la Sede Apostólica» (AAS 23 [1931] 505).

no se debía llamar a María Madre de Dios. Con su gran elocuencia y con toda la autoridad que podía invocar como patriarca de Constantinopla, Nestorio hizo cuanto pudo por desacreditar el título de María Madre de Dios. Como era de esperar, su enseñanza produjo una desazón, una inquietud y confusión considerables entre el pueblo, que durante más de medio siglo había invocado a la Madre de Dios.

Pero en la providencia de Dios estaba que lo que San Ireneo había sido contra los gnósticos, San Atanasio contra los arrianos y San Agustín contra los maniqueos, fuera San Cirilo de Alejandría contra los nestorianos. Una vez percatado de la peligrosa doctrina, Cirilo prodigó sermones, cartas y tratados en defensa de la verdadera doctrina de la encarnación y de la maternidad divina. Rogó a Nestorio que prestara atención a los Padres de la Iglesia, que no habían vacilado en llamar a la Virgen «Madre de Dios» *(Theotókos)*, no como si la naturaleza del Verbo y su dignidad se hubieran originado de la Santísima Virgen, sino porque tomó de ella el sagrado cuerpo, animado con un alma intelectual a la que El se había unido hipostáticamente; el Verbo se dice haber nacido según la carne» [29].

Nestorio no pudo entender lo que llamamos intercambio de atributos; cómo lo que Cristo hizo en cuanto hombre, v.gr., sufrir y morir, podría atribuirse al Verbo de Dios. Continuó sosteniendo que el título exacto de María era *Christotókos* y no *Theotókos*.

Ha llegado a ser clásica en la teología mariana la explicación de Cirilo del porqué del título *Theotókos* de la Santísima Virgen [30]:

> Por consiguiente, el Verbo era ciertamente Dios, pero se hizo también hombre. Y porque nació según la carne, por razón de su humanidad, es necesario que la que le dio a luz fuera la Madre de Dios. Porque, si Dios no nació de ella, ciertamente no se llamaría Dios al que fue por ella concebido; pero, si las Sagradas Escrituras le llaman a El Dios, entonces Dios hecho hombre nació de ella, porque no podría un hombre llegar a serlo si no es mediante la generación de una mujer. ¿Cómo podría no ser la que le dio a luz Madre de Dios? Que el que nació de ella es verdadero Dios, lo aprendemos en las Sagradas Escrituras.

Nestorio primero, por medio de varias cartas, y más tarde Cirilo, apelaron al papa como juez. Después de un sínodo en Roma (a.430) que condenó la enseñanza de Nestorio, el papa Celestino comisionó a Cirilo a que ejecutara la sen-

[29] *Epistola ad Nestorium:* MG 77,48-49.
[30] *Scholia de Incarnatione Verbi:* MG 75,1400.

tencia de excomunión y deposición contra Nestorio si no se retractaba de sus errores en el término de diez días. Pero, cuando Cirilo dirigió a Nestorio su famosa carta con los doce «anatematismos» [31], la delegación recibió la noticia de que el emperador Teodosio II había ya convocado un concilio general para Pentecostés (7 de junio) del siguiente año (431). Además, parece ser que, en el intervalo, Nestorio había admitido hasta cierto punto el título de *Theotókos*. Y lo que es más, cuando se hicieron públicos en Constantinopla los «anatematismos», se armó cierto revuelo de oposición contra Cirilo.

El concilio de Efeso

Venciendo gran oposición, finalmente, abrió Cirilo el concilio el día 22 de junio y a pesar de que los tan esperados legados papales y el patriarca de Antioquía con sus sufragáneos no habían llegado aún. En la primera sesión se leyó una de las cartas originales de Cirilo a Nestorio (καταφλυαροῦσι) y resultó aprobada por unanimidad. Se declaró depuesto a Nestorio [32].

Según los historiadores contemporáneos, la noche que siguió a este decreto se llenaron las calles de Efeso de multitudes entusiastas que agitaban los pañuelos y gritaban: *Hagia Maria Theotókos*—«Santa María, Madre de Dios»—, exclamación que no ha cesado de sonar en labios católicos.

Mas cuatro días después llegó Juan, patriarca de Antioquía, y, protestando de que el concilio presidido por Cirilo era ilegal, organizó un concilio aparte, favoreciendo a Nestorio y condenando a Cirilo. Sin embargo, con la llegada de los legados papales, se reanudaron las sesiones del concilio, presididas por Cirilo, y se aprobaron las actas de la primera sesión. La doctrina aprobada formalmente por el concilio se contiene en la carta doctrinal de Cirilo que se leyó en la primera sesión, siendo aceptada unánimemente. La carta de los anatematismos, si bien se leyó en la misma sesión, no se propuso a la aprobación del concilio; sin embargo, los anatematismos tienen autoridad doctrinal, como lo demuestra el hecho de que a ellos se aludiera como parte de las decisiones de Efeso y que los

[31] Cf. G. Jouassard, *Marie à travers la patristique*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. por H. du Manoir, S. I., vol.1 (Paris 1949) p.125ss.

[32] Son impresionantes las palabras de la deposición: «... Nuestro Señor Jesucristo, ultrajado por las manifestaciones blasfemas de este hombre, ha definido por su santísimo concilio que el mismo Nestorio sea destituido de la dignidad episcopal y separado de todo trato y reunión sacerdotal» (Mansi, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 4,1294-1295).

alabara grandemente el concilio segundo de Constantinopla [33].

Citaremos parte de la carta doctrinal de Cirilo, que viene muy al caso [34]:

> Pues no decimos que la naturaleza del Verbo se hizo hombre, sufriendo cambio, ni que fue transformada en hombre completo, consistente en cuerpo y alma. Antes bien decimos que, uniendo a su propia persona un cuerpo animado y un alma racional, el Verbo se ha hecho hombre por manera inefable e incomprensible, siendo llamado el Hijo del hombre; no simplemente en el querer y la complacencia, pero tampoco simplemente asumiendo una persona. Y decimos que las naturalezas que se unen en verdadera vida son diferentes: de las dos hay un solo Cristo e Hijo, no como si la diferencia entre las naturalezas se borrara con la unión, sino que la divinidad y la humanidad producen ambas la perfección de nuestro único Señor Cristo e Hijo por su inefable y misteriosa unión... No es que primero un ser humano ordinario naciera de la Santísima Virgen y luego descendiera el Verbo a tal hombre, sino que, en virtud de la unión, El nació según la carne del seno de su Madre y llamando su propio nacimiento a la generación de su propia carne... Así, pues, los Santos Padres de la Iglesia no vacilaron en llamar a la Santísima Virgen *Madre de Dios (Theotókos)*.

Todas las causas célebres han tenido sus famosos gritos de combate, que sirven para atraerse a la masa, incapaz de comprender las sutiles distinciones de teólogos y estadistas. En el siglo IV, los buenos católicos (la mayoría de los cuales no sabía leer ni escribir) podían identificarse unos a otros gritando *homoousios*, que significaba que Cristo es de la misma naturaleza que Dios Padre. En el siglo V, el grito de guerra fue una combinación de sana teología con uno de los más profundos instintos de devoción en la Iglesia: la veneración a María por causa de su divina maternidad.

Después de Efeso, el *Theotókos* se convirtió en himo del corazón cristiano. Resonaron los sermones, se celebraron fiestas y se dedicaron iglesias en honor de *María Theotókos* [35]. Se empezó a conmemorar aun en el santo sacrificio de la misa la memoria de la «gloriosa y siempre Virgen María, Madre de Dios».

Desde el concilio de Efeso, en el año 431, hasta el día de hoy, el *Hagia Maria Theotókos*, «Santa María, Madre de Dios», se ha mantenido como una de las grandes piedras de toque de la ortodoxia cristiana. Lo exige la creencia en la verdadera na-

[33] Dice así el primer anatema: «Si alguno no profesa que el Emmanuel es verdadero Dios y que la santa Virgen es, por lo tanto, Madre de Dios (porque dio a luz en la carne al Verbo de Dios hecho carne), sea anatema» (DB 113). Si bien es probable que la doctrina de *María Theotókos* no fuera objeto de *definición canónica* como tal en el concilio de Efeso, la aprobación oficial de la doctrina contenida en la carta de Cirilo era prácticamente equivalente a una definición (cf. G. JOUASSARD, a.c., p.131 y 135).

[34] MANSI, o.c., 4,1138; cf. DB 111a.

[35] Cf. M. J. HEALEY, a.c., p.60-61.

turaleza humana de Cristo; de otro modo, María no sería verdadera Madre. Es una concesión de la divinidad del Hijo de María, pues María, de otro modo, no sería verdadera Madre de Dios. Es una declaración de la creencia en la unión hipostática de las dos naturalezas distintas, subsistentes en la divina persona del Verbo de Dios; de otro modo, no sería Hijo de Dios e Hijo de María a la vez. De modo semejante proclama que la unión hipostática tuvo lugar en el primer instante en que María concibió a su Hijo; de otro modo, la Madre de Cristo hombre no sería verdadera Madre de Dios.

El protestantismo

Durante más de mil años después de Efeso, todo el mundo cristiano (exceptuando algún que otro intermitente resurgir de un gnosticismo ya condenado) saludó a María por Madre de Dios. Los protestantes, que a menudo parecen ofenderse por el honor que los católicos tributan a María, tal vez se sorprendieran al leer el siguiente tributo a la Madre de Dios, compuesto por Martín Lutero después de su total separación de la Iglesia católica [36]:

> La gran verdad no es otra sino que llegó a ser Madre de Dios, en cuyo proceso tantos y tan grandes dones se han derramado sobre ella que no hay nadie capaz de comprenderlos. De donde se sigue todo el honor, toda la bienaventuranza, del hecho de que en toda la raza humana sólo una persona es superior a las demás, una que no tiene igual. Por eso su dignidad se resume en una frase, cuando la llamamos Madre de Dios; nadie puede decir cosas mayores de ella, aunque tuviera tantas lenguas como hojas y briznas de hierba existen, como estrellas en el cielo y como arenas en las playas. Debiera meditarse en el corazón lo que esto significa: ser Madre de Dios.

Sin embargo, Lutero no llevaba mucho tiempo separado de la Iglesia (1522) cuando empezó a cambiar su actitud hacia la Madre de Dios. Objetaba a que se la honrara de manera especial, porque esto era en detrimento de Cristo, nuestro Salvador. Lutero sigue llamando a María Madre de Dios, porque «no podemos ser todos madres de Dios; aparte de eso, está en el mismo plano que nosotros» [37].

El primero de los escritos luteranos confesionales, la *Confesión de Augsburgo* (1530), profesa claramente la enseñanza de Efeso: «El Verbo, es decir, el Hijo de Dios, asumió la naturaleza humana en el seno de la Virgen María, resultando que

[36] Martin Luther, *Die Erklärung des «Magnificat»* (*Luthers Werke* [ed. Weimar] 7,546). Cf. Paul Palmer, S. I., *Mary in Protestant Thought:* Theological Studies 15 (diciembre 1954) 519-540, esp. 523-531.

[37] *Luthers Werke*, ed. Weimar, vol.10 p.3.ª p.316.

hay dos naturalezas, la humana y la divina, inseparablemente unidas en la unidad de una persona, un Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, nacido de la Virgen María...» [38].

Aun en la *Fórmula de concordia* (1579), el último de los escritos confesionales luteranos, la doctrina de la maternidad divina se expresa con exactitud: «Por razón de la unión hipostática y de la comunión de naturalezas, la Virgen María, dignísima de toda alabanza, dio a luz no sólo al hombre, sino al hombre que es verdadero Hijo de Dios Altísimo... De aquí que ella es la verdadera *Theotókos*, Madre de Dios, y, sin embargo, permanece virgen» [39].

Pero Lutero había señalado el camino a los protestantes cuando atacó la oración católica: «Dios te salve, Reina y Madre», que él consideraba una blasfemia. «Tus plegarias, ¡oh cristiano!—dice—, me son a mí tan caras como las suyas. Y ¿por qué? Porque si crees que Cristo vive en ti tanto como en ella, puedes tú ayudarme tanto como ella». Más adelante Lutero limitaba la comunión de los santos a la Iglesia militante, como consecuencia de su completa negación de todo poder intercesor por parte de los santos del cielo.

En el curso de la historia del protestantismo se repitió la lección del nestorianismo: todo lo que va en menoscabo de la Madre, inevitablemente conduce a la negación de la verdad acerca del Hijo. «El Cristo y Satanás están de acuerdo en esto —escribió el cardenal Newman—: que el Hijo y la Madre marcharon juntos; y la experiencia de tres siglos ha confirmado su testimonio, porque los católicos, que han honrado a la Madre, todavía adoran al Hijo, mientras que los protestantes, que ahora han cesado de confesar al Hijo, empezaron entonces menospreciando a la Madre» [40].

Desde los tiempos de Newman, el protestantismo ha recorrido un laborioso camino, pasando por las fases del sentimentalismo, racionalismo y liberalismo. En algunos sectores existe hoy, sin embargo, la tendencia a una vuelta a la Iglesia de los cuatros primeros siglos. Mas aún: entre los «neoortodoxos» no encontramos una afirmación sincera de la divina maternidad de María. Paul Tillich, por ejemplo, en su tratado acerca de Cristo, afirma que así como un partidario del nestorianismo no puede considerar a María como Madre de Dios, así tampoco puede considerarla Madre de Cristo.

[38] *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* ed.2.ª (Gottingen 1952) p.54.

[39] Ibid. p.1024.

[40] *The glories of Mary for the sake of her Son*, reimpreso recientemente en *The New Eve* (Westminster, Md., 1952) p.71.

Se impone un estudio de este teólogo para comprender qué es lo que él piensa cuando dice que María es solamente Madre de Jesús Nazareno y quién es este Jesús que es sacrificado al Jesús Cristo. En la opinión de Tillich, María no significaba nada en el protestantismo [41].

Emil Bruner, importante teólogo «neoortodoxo», que considera la fe no como aceptación de la verdad revelada o de la autoridad de Dios, sino como un «encuentro con la vida de Cristo», piensa que en ninguna cosa es más inútil la especulación que en el hecho de que el Hijo de Dios se hizo hombre [42]. En su concepto, quizá María es la Madre de Dios, pero nunca le ha dado este nombre.

Karl Barth, a quien algunos protestantes acusan de «Cristo-catolicismo», habla, sin vacilaciones, de una defensa del «dogma del nacimiento virginal y de «la encarnación del Hijo de Dios», pero nunca habla de María Madre de Dios.

¿Mantendrá en lo sucesivo esta actitud lógica y afirmará la maternidad divina?

La frase *Madre de Dios* continúa asustando a la mayor parte de los protestantes. Una encuesta reciente sobre la presente posición del protestantismo, en los Estados Unidos, acerca de la divina maternidad de María, nos da idea de la variedad de opiniones [43].

De un centenar de contestaciones a un cuestionario enviado a los ministros, profesores y teólogos protestantes, sólo veintidós declaran que creen en la maternidad divina de María. Casi la mitad de éstos son episcopalianos. Quince no dan una respuesta clara. Sesenta y tres niegan este privilegio.

Indudablemente una de las primeras objeciones al título *Madre de Dios* brota de la falta de convicción de la divinidad de Cristo. Al enfrentarse con la pregunta de si Cristo es Dios, exactamente de igual modo que el Padre es Dios, la mayoría de los protestantes actuales de los Estados Unidos se evadirían o al menos vacilarían, si no es que daban una contestación francamente negativa. Sus ideas sobre esta materia se acercan mucho al nestorianismo.

Otras dificultades protestantes radican en la negación o al menos en la incomprensión de la naturaleza y oficio de la Tradición y de la evolución del dogma en la Iglesia. Para los fundamentalistas, la Escritura es la única regla de fe. Si no encuentran

[41] Cf. *Systematic Theology* (Chicago 1951) vol.1 p.128.
[42] *The Christian Doctrine of Creation and Redemption, Dogmatics* (tr. por OLIVE WYON, Philadelphia 1952) vol.2 p.363.
[43] KENNETH F. DOUGHERTY, S. A., *Contemporary American Protestant Attitudes toward the Divine Maternity:* Marian Studies 6 (1955) 137-163.

una verdad explícitamente contenida en las Escrituras, se mantienen, cuando menos, escépticos acerca de ella. Como dice un escritor protestante, «él (el protestante) no puede menos de sorprenderse ante la considerable desproporción que existe entre la actitud de los escritores bíblicos respecto a la Virgen y la veneración, equivalente a veces a una adoración, que se le tributa...»[44].

Existe entre los protestantes actuales el error, muy difundido, de que la mariología católica diviniza a María; algunos escritores, que tendrían motivos para estar más instruidos, siguen empleando el término de «mariolatría». Todavía el 25 de mayo de 1955 encontramos que novecientos seis comisionados seglares y clericales de la iglesia presbiteriana de los Estados Unidos, reunidos en una asamblea en Los Angeles, aprobaban unánimemente la siguiente declaración[45]:

> En la figura de la Virgen, la Iglesia de Roma ha creado un ser femenino semidivino que se constituye virtualmente en Cabeza de la Iglesia, en esperanza de todos los abatidos y en soberana legisladora de cuanto ocurre en la historia. La devoción a María actualmente iguala o incluso excluye la devoción al mismo Cristo.

Aun cuando el rechazar la tradición corra pareja, casi invariablemente, con el oponerse a la veneración prestada a la Madre de Dios, se vislumbra una nueva tendencia en la obra del teólogo protestante Max Thurian, perteneciente a la iglesia reformada de Francia. Si bien critica los especiales privilegios de «la Madre del Señor» tal como los proclama la Tradición eclesiástica, Thurian se declara decididamente en favor de introducir a María en la piedad y culto protestante. Pide a sus correligionarios que depongan sus temores sobre la Bienaventurada Virgen María, y les reprocha por no cumplir la profecía de María: «He aquí que de aquí en adelante todas las naciones me llamarán bienaventurada». Si los protestantes siguieran la insinuación de Thurian, la mariología católica dejaría de ser el problema más acuciante del pensamiento ecuménico[46].

Esperamos que el Espíritu del ecumenismo (el Espíritu Santo) reconducirá, por fin, al mundo protestante a las enseñanzas de Efeso, que han sido recapituladas en un memorable

[44] *Ways of Worship. A Report of a Theological Commission of Faith and Order* (Londres 1951) p.289-291.
[45] Del texto impreso en el programa de la asamblea.
[46] P. PALMER, S. I., *Mary in Protestant Thought:* Theological Studies 15 (1954) p.540.

pasaje de Pío XI en su encíclica conmemorativa del decimoquinto centenario de dicho concilio [47]:

> ... El que fue concebido en el seno de la Virgen por obra del Espíritu Santo, el que nació y fue colocado en un pesebre, que se llamó a sí mismo el Hijo del hombre y sufrió y murió clavado en la cruz, es la misma persona idéntica que de manera maravillosa y solemne fue llamado «mi Hijo amado», el que con potestad divina perdona el pecado, y el que por su propio poder restablece la salud de los enfermos y devuelve los muertos a la vida.
>
> Todo esto demuestra claramente que en Cristo hay dos naturalezas, de las cuales proceden acciones divinas y humanas. También demuestra no menos claramente que Cristo es uno, Dios y hombre al mismo tiempo, mediante la unidad de la persona divina, en virtud de la cual es llamado el Dios-Hombre *(Theanthropos)*»...
>
> De este principio de la doctrina católica... se sigue necesariamente el dogma de la maternidad divina que predicamos de la Santísima Virgen María... Si el Hijo de la Santísima Virgen María es Dios, la que lo llevó en su seno, con todo derecho debe llamarse Madre de Dios. Si en Jesucristo hay sólo una persona y ésta es divina, sin duda alguna María es no sólo Madre de Cristo, sino que debe ser llamada Madre de Dios, *Theotókos*. La mujer a quien Isabel, su parienta, saludó «Madre del Señor», de quien el mártir Ignacio dijo que había dado a luz a Dios, de la cual dice Tertuliano que Dios nació, todos podemos venerarla como la benigna Madre de Dios, a quien la eterna divinidad favoreció con plenitud de gracia y honró con tan grande dignidad.

Por qué quiso Dios tener una madre

Al tratar de cualquier verdad teológica, el teólogo no debe solamente establecer el hecho de que la proposición sea verdadera y esté de algún modo contenida en las fuentes de la revelación divina, sino que debe también tratar de encontrar las razones divinas por las que la proposición es verdadera, de modo que la verdad revelada por Dios pueda ser asimilada por el entendimiento humano actuando a la luz de la fe: *fides quaerit intellectum*. ¿Cuáles serán, pues, las razones de Dios para querer una madre humana? La mejor manera de abordar esta cuestión es examinar el plan de Dios para la redención de la humanidad. A fin de restaurar su creación, arruinada por el pecado del hombre, Dios acudió a la infinidad de su amor y a la omnipotencia de su divino arte. A diferencia del artista humano, que sólo puede representar imperfectamente su idea en la materia, el Padre de cielos y tierra pudo plasmar su propia idea viva, su Verbo eterno, en los materiales de su creación misma, para remodelarla a su propia imagen con belleza infinitamente mayor. Al asumir la carne humana, el Verbo eterno resumió en sí toda la jerarquía de la realidad—ma-

[47] *Lux veritatis:* AAS 23 (1931) 506-507.511-513.

teria y espíritu, cuerpo y alma, lo humano y lo divino, creatura y creador—a fin de devolver al mundo la armonía en la imagen de Dios. El misterio del Verbo hecho carne se constituyó en la suprema comunicación de la sabiduría y del amor de Dios a un mundo desintegrado y descubrió al hombre los horizontes de la bondad y belleza de toda la creación, reconstruida según la eterna imagen de Dios.

La carne asumida por el Verbo para la redención de la humanidad no fue inmediatamente creada de la nada, sino tomada de la descendencia de Adán, en cuya carne el pecado y la muerte entraron en el mundo. Porque el amor había decretado que la misma carne que, mediante el pecado, había quedado sujeta a la corrupción y a la muerte, fuera el instrumento de su propia redención y resurrección. El respeto de Dios hacia la criatura, hechura de sí mismo, decidió que la naturaleza caída fuera de nuevo elevada por Dios por la misma naturaleza, de modo que la victoria sobre el mundo, la carne y el demonio, fuera victoria de la raza humana [48].

La justicia infinita había decretado que ninguna otra carne, más que la perteneciente a la única familia humana, fuera formada para el Verbo de Dios Redentor, porque ninguna otra carne había pecado ni sería ofrecida otra carne en holocausto de sacrificio [49], puesto que ninguna otra carne debía ser salva [50]. En esta economía del amor divino era necesario que la Imagen redentora del Padre fuera de la misma familia que los que perecieron en la carne; el Hijo de Dios debía constituirse en hijo de Adán; el propio Hijo de Dios debía nacer de una Madre humana.

El proceso de restauración en el plan divino había de ser una exacta contrapartida del proceso de la caída. Una acción que corriera paralela y correspondiera, a la inversa, a la acción de la caída; algo así como el desatar de un nudo [51]:

Una virgen había cooperado a la ruina de los hombres escuchando a un ángel, desobedeciendo a Dios; de semejante manera, una virgen debía cooperar a la redención del hombre

[48] Cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa Theol.* 3 q.4 a.6.

[49] Véase San Ambrosio, *De incarnationis Dominicae sacramento liber unus* 6,51: ML 16,832: «El (Cristo) recibió de nosotros lo que por nosotros ofreció, para que pudiera redimirnos con lo que era nuestro y conferirnos lo que no era nuestro, sacándolo de su propia riqueza».

[50] Cf. San Ireneo, *Adversus haereses* 3,21,10: MG 7,955: «... ¿Por qué entonces no tomó Dios de nuevo polvo (para formar su cuerpo, como fue el caso con el primer Adán) en vez de llevar a cabo su encarnación en María? Fue así para que no se hiciera otra carne, ni otra carne fuera salva, sino la misma carne (que había pecado en Adán) debía ser recapitulada (en El) y preservada la analogía».

[51] Este aspecto del plan divino lo desarrolló ya San Ireneo hasta un grado asombroso. Véase el resumen del P. Burghardt de la teología de la «recapitulación», como se llama en la patrística occidental, en las p.111-114 de este volumen.

creyendo a un ángel por obediencia a Dios [52]. Así como la ruina causada por Adán no se hubiera extendido a su descendencia si no es por la maternidad de Eva, así la salvación, en cuanto decretada por el Padre, sólo se aplicaría a la raza mediante la maternidad de la nueva Eva.

Estas son unas pocas de las razones divinas para que Dios quisiera tener una Madre humana. Nos permiten atisbar las riquezas de la omnipotencia, la sabiduría, la justicia y el misericordioso amor de Dios, que entraron en la economía de la salvación, que requerían que Dios tuviera una madre. Se hace en todo semejante a nosotros, excepto en el pecado, hasta el punto de tener una madre propia a quien amar; por nuestra parte, podemos acercarnos a El más confiadamente al conocerle niño en los brazos de su Madre. Puede amarnos, y de hecho nos ama con un amor natural, por decirlo así, hacia sus hermanos humanos [53]. Puede darnos ejemplo de obediencia a su Madre, de humildad y sujeción a la autoridad paterna, de vida divina en una familia humana. ¿Qué mayor prueba pudo dar de que tenía un verdadero cuerpo humano? Y ¿qué mayor garantía podía ofrecer a los hombres para respetar al género femenino que ver a una mujer elevada a la mayor dignidad que la sabiduría omnipotente de Dios pudiera conceder a una persona humana?

II. LA ESENCIA DE LA MATERNIDAD DIVINA

Hasta ahora no hemos hecho más que introducirnos en el estudio de la maternidad divina. Hemos visto que tanto la Escritura (al menos implícitamente) como la Tradición enseñan que María es verdadera Madre de Dios, y que esta doctrina ha sido objeto de la infalible autoridad docente de la Iglesia durante más de mil quinientos años. Pero, si queremos entender mejor por qué la maternidad divina es la mayor dignidad que se puede conferir a una persona creada, por qué es el mayor de los privilegios de María y la razón de todos ellos [54], será necesario sondear con más profundidad la naturaleza de la maternidad divina a fin de determinar su esencia misma.

Y nos encontramos aquí en el corazón mismo de la mariología, pues, como se vio en un capítulo anterior, la maternidad

[52] Cf. TERTULIANO, *De carne Christi* 17: ML 2,728; también IRENEO, *Adversus haereses* 5,19,1: MG 7,1175-1176; 3,21,10: MG 7,954-955.

[53] Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, o.c., 2-2 q.26 a.8. Véase también MÁXIMO TAURINENSE, *Serm.* 29: ML 57,594: «... in Christo enim caro nostra nos diligit».

[54] Cf. PIO XI, *Lux veritatis:* AAS 23 (1931) 513.

divina es el principio básico de la mariología. Si un principio se ha de usar con la precisión que la ciencia exige, su contenido esencial debe determinarse claramente. Pero, aunque parezca mentira, no todos los teólogos concuerdan en lo que constituye la esencia de la maternidad divina. Según opinión común, la maternidad divina consiste esencialmente en la relación que une a María con el Verbo divino encarnado, porque lo concibió como hijo. Esta relación es una relación verdadera, que tiene a María por sujeto real, la persona divina de Jesús como término real, y el acto de María, al engendrarle, como verdadero fundamento; como es evidente, el sujeto (María) y el término (el Hijo de Dios encarnado) son verdaderamente distintos. Ningún otro elemento se necesita para constituir una relación real. Además, esta relación es intrínsecamente sobrenatural, porque tener a la persona divina por término de la generación humana está completamente fuera del alcance de las capacidades de la humana naturaleza.

Lo que debe notarse en la opinión común es que el fundamento real de la relación de María con su Hijo se coloca en su acción de engendrar al Hijo de Dios [55]. Pues, mientras que *todos* los teólogos coinciden en que la divina maternidad consiste esencialmente en una relación verdadera sobrenatural entre la Madre y el Hijo, no todos están de acuerdo en que el verdadero fundamento de esta relación sea dicho acto generador.

La relación madre-hijo, en la cual consiste la maternidad, el estado de ser madre, podríamos llamarla: 1) *maternidad actual* o *en acto*. Debe distinguirse de 2) *la maternidad en potencia*, que comprende todos aquellos elementos que pertenecen a la maternidad por vía de preparación remota o próxima para ella; 3) *maternidad «in fieri»* (a veces llamado aspecto físico de la maternidad): el acto de la concepción, en virtud del cual la mujer viene a ser realmente madre; 4) las operaciones o funciones que pertenecen a la maternidad actual, tales como dar a luz al hijo, cuidarlo hasta que llega a la edad adulta, amarlo como hijo.

En la maternidad puramente humana no puede haber problema de relación real entre la madre y el hijo antes que el hijo venga a la existencia en el término de la concepción, porque no puede existir verdadera relación antes que el hijo exista en su término. Pero en la maternidad divina, que entraña la concepción de una persona pre-existente, surge la cuestión

[55] Véase, entre los teólogos modernos, especialmente J. M. BOVER, S. I., *La gracia...*

de sí no puede la relación materno-filial preceder a la concepción. Porque, si la maternidad actual es un lazo de unión entre la persona de la madre y la del hijo, tal relación podía existir entre María y su Hijo en el acto mismo de la concepción, que es, por naturaleza, anterior a la constitución del Hijo en hombre. Esta relación pudo existir incluso desde el primer instante de la vida de María, puesto que ella estaba unida a su Hijo aun desde aquel momento, en virtud de su predestinación para ser físicamente Madre de Dios.

Sorprende descubrir el número de teólogos que han enseñado que María fue, en cierto modo, constituida Madre de Dios por una perfección que se le infundió y que precedió, en naturaleza y aun en tiempo, a su constitución en hombre. Para citar sólo unos pocos de los más significativos, encontramos entre los que han enseñado doctrinas de este tipo a los PP. Silvestre de Saavedra, O. de M.[56], y M. J. Scheeben[57], y, en años más recientes y aún con más energía, los PP. J. M. Alonso, C. M. F.[58], y J. M. Delgado Varela, O. de M.[59]. Sus enseñanzas reflejan el pensamiento de San Pedro Crisólogo: «... Pues ¿no era madre antes de la concepción del Hijo aquella que fue virgen después de su nacimiento? O ¿cuándo no fue madre la que concibió al Autor del mundo?»[60].

1. SAAVEDRA.—El problema de determinar más exactamente la esencia de la maternidad divina ha tomado incremento en discusiones más recientes sobre dicha maternidad, como principio *formal* de la santidad de María. A este respecto, muchos teólogos españoles han vuelto a estudiar la obra de Silvestre de Saavedra, O. de M., obra que llevaba dos siglos empolvándose en las bibliotecas.

Según Saavedra, el elemento más básico, la gracia fundamental de la maternidad divina es una forma corpórea infundida en la potencia generadora de la Virgen María, poniéndola en acto primero para la generación del Dios-Hombre. Con

[56] SILVESTRE DE SAAVEDRA, O. de M., *Sacra Deipara, seu de eminentissima dignitate Dei genetricis immaculatissimae* (Lugduni 1655).

[57] M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik* vol.3 (Freiburg im Br. 1882), esp. n.1588-1609.

[58] J. M. ALONSO, C. M. F., *Hacia una Mariología trinitaria: dos escuelas:* Estudios Marianos 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267. Véase también el artículo *Naturaleza y fundamento de la gracia de la Virgen:* Estudios Marianos 5 (1946) 11-110.

[59] J. M. DELGADO VARELA, O. de M., *Maternidad formalmente santificante (origen y desenvolvimiento de la controversia):* Estudios Marianos 8 (1949) 133-184. Cf. también por el mismo autor: *En torno al sistema mariológico de Saavedra (actos «ad extra») y sobrenaturaleza de la divina maternidad:* Estudios 3 (1947) 25-38; *Silvestre de Saavedra y su concepto de maternidad divina:* Estudios Marianos 4 (1945) 521-558.

[60] *Serm.* 146: ML 52,592.

una más plena actuación de esta misma gracia, María concibió a su Hijo, dando así origen a su relación materno-filial [61].

Parecería, por lo tanto, que la relación de maternidad, según Saavedra, se funda no precisamente en su acto generador, sino en la forma corpórea subsistente e infundida en su potencia generadora. Sin embargo, lo que ha interesado más especialmente a los teólogos modernos en Saavedra es su doctrina de que la divina maternidad es una participación *formal* de la fecundidad del Padre Eterno.

2. SCHEEBEN.—Mientras Saavedra consideraba en la maternidad divina especialmente su aspecto de asimilar la Virgen Madre al Eterno Padre a través de una participación formal en su fecundidad, M. J. Scheeben, el mayor teólogo del siglo XIX, consideró la maternidad divina como una relación de unión con el Verbo de Dios, unión que es el término análogo primario de la unión hipostática [62]. Scheeben describe la maternidad divina como una señal sobrenatural distintiva de la persona de María; es más que un privilegio u oficio encomendado a ella por Dios. Entraña el más alto servicio que una mera criatura puede ofrecer a Dios, ya que, en su maternidad, María coopera al nacimiento del Hijo más perfecto que pueda nacer y toca los límites mismos de la divinidad. En unión con el Padre Eterno concibe ella al Hijo en su seno. El Hijo hace a María perfecto don de sí mismo entregándose a ella, revistiéndose de su carne en su seno.

La donación mutua de las personas del *Verbo* y *María*, el consentimiento mutuo, puede describirse sólo como un matrimonio divino. María posee al Verbo que se entrega a ella como Hijo, y «forma con ella una unidad orgánica», en la que María es su más estrecha asociada y auxiliadora en la comunidad de vida más íntima y permanente [63].

María es la Esposa y la Madre de Dios: Esposa porque es Madre, y Madre porque es Esposa. Estos dos aspectos están indisolublemente asociados en María; no puede adecuadamente concebirse un elemento sin el otro. Estos dos elementos, considerados conjuntamente, constituyen lo que Scheeben llama la señal distintiva de María [64].

[61] Cf. DELGADO VARELA, *Maternidad formalmente santificante...*: Estudios Marianos 8 (1949) 137 n.16 p.155-159.

[62] M. J. SCHEEBEN, o.c., n.1589-1590.

[63] Ibid. n.1588.

[64] Ibid. n.1597. Cf. CHARLES FECKES, *The Mystery of the Divine Motherhood* (New York 1941) p.65-66; ID., *M. J. Scheeben, théologien de la mariologie moderne*, en *Marie. Etudes sur la Sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, S. I., vol.3 (París 1954) p.555-571; E. DRUWÉ, S. I., *Position et structure du Traité Marial*: Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales 2 (1936) esp. p.26-27 (65); M. J. SCHEEBEN, o.c., n.1590.

La dignidad de María como Esposa, destinada específicamente a realizar y completar su maternidad, es una unión personal espiritual con el Verbo. Esta unión esponsalicia se describe en términos de un matrimonio «sacramental» *(matrimonium ratum)* entre María y el Verbo, una consagración y unión verdadera y objetiva por la cual el Verbo queda constituido, por derecho, en su Hijo. Estos divinos esponsales no son simplemente una preparación o una puesta en perspectiva de la maternidad divina actual, sino que se la confieren *virtual* y *radicalmente*. De esta manera, la maternidad divina es poseída por María desde el primer momento de su existencia [65].

El divino desposorio de María, sin embargo, alcanza su perfecta realización sólo con la infusión del Verbo en sus entrañas para hacerla actualmente su Madre. Esta unión con el Verbo, descrita como matrimonio «consumado» *(matrimonium consummatum)*, es la imagen más perfecta de la unión hipostática [66]. Sin embargo, la unión espiritual, que se intensifica cuando el Verbo toma carne en su cuerpo, es formal con respecto a la unión corporal; porque, en sus aspectos meramente fisiológicos, la maternidad divina no revela el fundamento más adecuado de la divina maternidad de María [67].

La perfección formal por la cual la maternidad esponsalicia de María está constituida, no es simplemente un accidente o una relación moral; es, en cierto sentido, una «señal hipostática, sustancial o esencial, distintiva de la persona de María, debida a su unión espiritual con el Verbo, que habitaba en ella y con el que ella formaba un todo orgánico. Se determina por esta unión la dignidad total, la perfección y aun la individualidad sustancial de María [68].

Así, pues, la maternidad divina es sustancial en contenido, modo y tiempo. Fundamentalmente, consiste en la infusión de la divina sustancia de su Hijo. Su divina persona se une a ella de manera sustancial; se integra en ella como el fruto con su raíz, y mora en ella corporalmente. María es adornada de esta gracia sustancial desde el principio de su existencia, y esto la hace, desde siempre, la Esposa de la persona del Verbo, de manera que las relaciones con esta persona condicionan y determinan todo su ser, elevándolo al orden hipostático [69].

La maternidad de María, pues, consiste formalmente en

[65] M. J. SCHEEBEN, *o.c.*, n.1590.
[66] Ibid. n.1589.
[67] Ibid. n.1609.
[68] Ibid. n.1602 y 1591.
[69] Ibid. n.1603. *La idea de* Scheeben de la unión esponsalicia entre María y el Verbo no tiene fundamento escriturístico ni de tradición. Así, pues, es muy difícil aceptar su análisis de la divina maternidad y verla como él: esencialmente maternidad esponsalicia.

una unión totalmente inigualable con la gracia increada; una unión nupcial, espiritual, de María con su Hijo. El fundamento adecuado de la relación Madre-Hijo de María con el Verbo es una gracia que se le dio desde el primer instante de su creación.

Según Saavedra y Scheeben, aunque la plena realización de la maternidad divina es la relación materno-filial de María con el Verbo, la raíz y la perfección de esta relación se encuentran en una gracia infundida en el cuerpo de María (Saavedra) o en el alma (Scheeben), antecedente en naturaleza (Saavedra) o también en el tiempo (Scheeben) al acto en el que María engendra a su Hijo. Mientras que Saavedra considera esta relación primariamente asimiladora de María al Eterno Padre como principio generador del Unigénito de Dios, Scheeben interpreta dicha relación como primariamente asimiladora al Hijo en la unión más estrecha posible entre una persona creada y una divina.

3. M. J. Nicolás, O. P.—La presentación más acertada que se ha hecho en este siglo del concepto de la maternidad divina, es la que nos da el P. M. J. Nicolás, O. P. [70]. Descubre el engaño que hay en considerar que la maternidad de María consiste primariamente en una *relación de unión* con el Verbo encarnado, ya que es más bien una relación de origen, o incluso de oposición, como veremos. Además, nos ofrece una manera nueva de explicar el fundamento de la relación materno-filial en María.

Según el P. Nicolás, María es madre porque concibió a un hombre, y vino, por tanto, a ser principio original de la carne humana en una persona distinta de ella. Es Madre de Dios, porque concibió al Hijo de Dios, al cual no dio ella el ser, sino que le atrajo a sí misma, vistiéndole de carne en su seno. El P. Nicolás distingue entre concepto esencial e integral en la maternidad divina. Esencialmente, la maternidad divina consiste en la «asunción de su humana maternidad por el Hijo de Dios». La «acción asuntiva», por la cual la naturaleza humana de Cristo se hace subsistir en el Verbo, constituye al mismo tiempo a María formal y físicamente en Madre de Dios. Dicha «acción asuntiva» es enteramente incomunicable y no eleva la actividad generativa de María en su eficacia intrínseca, sino sólo en su término [71].

La realidad sobrenatural concedida a María por la «asun-

[70] M. J. Nicolás, O. P., *Le concept intégral de maternité divine:* Revue Thomiste 42 (1937) 58-93.230-272.

[71] Ibid. p.64-66.

ción» de su maternidad humana es el fundamento de una relación cuyo término está separado esencialmente de la persona de María. Esta relación no es una relación de unión, sino de origen y aun de oposición [72]. Porque la persona que es término de un acto generador, está separada de la persona que lo concibe desde el primer instante en que aparece la nueva naturaleza humana como ser personal. El efecto propio del acto generativo es *precisamente* la separación, ya que termina en la persona solamente cuando le ha dado existencia separada en una determinada naturaleza. Por lo tanto, María no está «sustancialmente» unida al Verbo divino. En el mismo instante en que se realiza la unión hipostática, la carne sustancialmente santificada ya no es la carne de María, aun cuando proceda de ella inmediatamente y conserve el impulso *(élan)* original. Sin embargo, las dos sustancias están unidas de la manera más estrecha e íntima posible [73].

Así, la divina maternidad, considerada en su esencia, no es una unión al Verbo encarnado, antes bien es una relación de origen fundada en una realidad sobrenatural, situada a medio camino entre dos órdenes de unión con Dios, concretamente la unión hipostática y la unión accidental intencional que se realiza mediante la gracia santificante. En su esencia misma, la maternidad divina está orientada hacia la unión hipostática.

Sin embargo, la maternidad divina puede llamarse unión con el Verbo, en cuanto que es una especie de posesión, gracias al derecho físico a la unión con el Verbo, en conocimiento y amor. Este derecho es esencial a una madre cuyo hijo es Dios. La realidad física sobrenatural, fundamento de la relación materno-filial, exige la unión de María con su Hijo, pero no realiza formalmente esa unión [74]. Es decir, que, según el P. Nicolás, la maternidad divina es esencialmente una relación original de madre a Hijo divino, de inmediata consanguinidad. Su fundamento no es el acto generativo de María, sino la imborrable modificación sobrenatural que se sigue en María de la generación de una persona divina. Mientras que María no podría ser Madre de Dios sino gracias a su actividad generadora, sólo como consecuencia de esta actividad, al llegar a su término en una persona divina, puede poseer María la realidad sobrenatural permanente, fundamento de su verdadera relación materna con respecto a su divino Hijo. Mientras que Saavedra y Scheeben conciben el fundamento de la

72 Ibid. p.241.
73 Ibid. p.242.
74 Ibid. p.243.

relación materno-filial como antecedente al acto de la generación, al menos por naturaleza, Nicolás entiende este fundamento como subsiguiente al acto generativo.

Hemos considerado aquí unos pocos de los ensayos más importantes, por parte de los teólogos, para determinar con más exactitud la esencia de la maternidad divina. Todos convienen en que la maternidad divina consiste, en cierto modo, en la relación de María con su Hijo, y que necesariamente entraña, de una manera o de otra, su generación del Dios-Hombre. Pero al analizar la idea dan diferentes explicaciones respecto a la perfección o actividad precisa dentro de María que pueda ser, en un sentido adecuado, la base o fundamento de la relación llamada maternidad divina. Nos enfrentamos aquí con el problema más profundo de la mariología.

¿Es el acto mismo de la generación del Dios-Hombre el fundamento adecuado de la maternidad divina de María; o lo es la gracia misma, que eleva y a la vez actúa la potestad generadora de María en la verdadera concepción del Dios-Hombre; o es alguna modificación de la sustancia de María en el primer instante de su existencia, una gracia que determina radicalmente su carácter de Madre, uniéndola espiritualmente al Verbo en una especie de unión vital que realice su plenitud de expresión al infundirse el Verbo en su cuerpo; o es, finalmente, una realidad sobrenatural que posee María como consecuencia de su acto generador del Dios-Hombre?

Ante todo, parece claro que la perfección (cualquiera que sea) en la cual se funda la relación de maternidad, debe estar presente en María, porque la maternidad es algo que permanece, María es todavía hoy verdadera Madre de Dios. Una relación se dice que es real solamente si tiene un sujeto real, un término real y una base real. En esto todos estamos de acuerdo. Pero real significa, al menos en este contexto, tener existencia actual, existir actualmente. En verdad que el término «real» significa existencia en la actualidad cuando se aplica al sujeto o al término de una relación real. ¿Por qué, pues, cambiar su significado, cuando en la misma definición se aplica al fundamento? De donde se sigue que una relación sin ningún fundamento existente no es una relación verdadera, real [75].

[75] Encontramos entre los mejores estudios modernos de la naturaleza de la relación los de JUAN B. MANYÁ, *Metafísica de la relación «in divinis»*: Revista Española de Teología 5 (1945) 249-284, y A. KREMPEL, *La doctrine de la relation chez Saint Thomas* (París 1952). Parece necesario comentar la afirmación de que el fundamento de una relación real debe existir *actualmente* si aquélla es propiamente tal. El fundamento es lo que inmediatamente *determina* la clase de relación (a la manera de causa formal) y le da su perfección específica. De ahí que una relación sin fundamento *existente* no sería relación verdadera. Ayuda para ilus-

No sorprenderá, pues, encontrar entre los teólogos modernos una tendencia a atribuir a María alguna perfección durable que fundamente su maternidad de manera permanente y por razón de la cual ella *es* y *siempre será* Madre de Dios.

Colocar esta perfección en María como antecedente a su concepción del Dios-Hombre y afirmar que es la raíz y fuente tanto de su concepción como de su relación de maternidad, no parece que sea la solución al problema. Porque María puede llamarse Madre de Dios actual sólo al terminar su acto generativo y cuando el Verbo de Dios es constituido en hijo suyo; antes de esto El no era hijo suyo, con independencia de cualquier otra relación que ella tuviera con el Verbo.

Ni siquiera el hecho de que María estuviera predestinada para Madre de Dios desde toda la eternidad confiere a María nada por lo que pueda llamársele verdadera Madre de Dios antes de concebir al Dios-Hombre. La predestinación, como nos recuerda Santo Tomás, no es algo que existe en el predestinado, sino en aquel que predestina [76]. Ni puede su concepción, precisamente como acción *futura*, servir de fundamento a ninguna verdadera relación de María, porque lo que es futuro *no puede ser real* [77]. María fue preparada desde todos los siglos para la dignidad de la maternidad divina por su Inmaculada Concepción, pero de ningún modo esta preparación le confiere la maternidad actual, sino que tan sólo la preparó, haciéndola preceder de la recepción de la gracia santificante, que nos hace hijos de Dios.

Si ciertamente esta relación de maternidad es de madre a Hijo, el Verbo no podría llamarse en realidad Hijo de María, ni María podría llamarse, con propiedad, su Madre, aunque ella le hubiese concebido. Decir que la perfección que fundamenta la relación de María con su Hijo es antecedente a la concepción del Verbo, es como si dijéramos que éste no es el verdadero fundamento de la maternidad divina.

Según Scheeben, es necesario distinguir las nupcias, unión espiritual de María con el Verbo a causa de su unión maternal, pensando que este aspecto de la maternidad divina está indisolublemente unido a este otro. Otras muchas dificultades hay al poner como fundamento de la divina maternidad la

trar este punto considerar, por ejemplo, una relación de semejanza: si el fundamento de la semejanza entre dos objetos deja de existir, éstos no serán ya semejantes, pudiéndose afirmar que, mientras existía el fundamento, eran los dos objetos semejantes; mas al dejar de existir el fundamento desapareció la semejanza.

[76] Cf. *Summa Theol.* 1 q.23 a.2.

[77] Cf. A. Kremple, o.c., p.217-218.

[78] Cf. G. van Ackeren, S. I., *Does the Divine Maternity Formally Sanctify Mary's Soul:* Marian Studies 6 (1955) 83.

perfección o alguna otra cosa anterior a la concepción de María del Dios-Hombre [78]. Pero aquí no podemos considerarlo.

Segundo. ¿Es la actividad de María en la generación del Dios-Hombre el fundamento de la relación Madre-Hijo? Los teólogos así lo afirman. Pero esta opinión envuelve también dificultad. La acción generativa en cuestión es transeúnte y pasajera; por ello no puede existir en María como fundamento de su maternidad.

Al correr de los tiempos, se podrá decir en verdad de María que ella engendró al Hombre-Dios. Pero ¿puede una acción en el pasado ser fundamento real de una relación que existe en el presente? [79]

En general, podemos decir que, si el fundamento de relación real cesase, la relación real cesa. Pero la acción generativa en María fue una acción transeúnte, porque cesó al encarnarse el Verbo de Dios dentro de su seno; de aquí que el acto generativo de María no puede ser fundamento de su maternidad divina, ya que se seguiría de esto que la relación de María a su Hijo dejaría de ser una relación real.

Santo Tomás viene en nuestro auxilio cuando explica que hay algunas relaciones que no surgen de acciones nuestras en cuanto están en acto, antes bien en cuanto que han existido en el pasado, del modo que puede llamarse padre a alguno después que el efecto de su acción (el hijo) se produzca, y *tales relaciones se fundan en lo que permanece en el agente por razón del acto*, bien sea una disposición o acto, bien sea un derecho o potestad, o cualquiera otra cosa» [80].

Según esto, la perfección sobre la cual adecuada y actualmente se basa la permanente relación de la maternidad divina de María es algo que permanece en María como resultado de su acto generativo del Dios-Hombre.

Sólo el P. Nicolás entre los teólogos modernos, en cuanto podemos asegurar, ha insistido debidamente en este punto. Es decir: que el fundamento verdadero y adecuado de la relación que llamamos maternidad divina es una perfección (por supuesto sobrenatural) que permanece en María subsecuentemente a su concepción del Dios-Hombre [81]. Esta perfección

[79] Cf. A. Krempel, o.c., p.221-223.

[80] *In III Sent.* d.8 a.5; ed. Moos, n.59.

[81] M. J. Nicolás, O. P., a.c., p.83-90, especialmente lo siguiente (p.84-85): «Lo que permanece entre madre e hijo es una relación; mas el fundamento de dicha relación también permanece; no es éste el acto pasajero de la maternidad, sino la modificación real e imborrable con que tal acto afecta a la mujer. Siempre será verdad que le dio a luz —de la manera que queda explicado—. A veces tenemos un concepto erróneo de la permanencia metafísica del pasado en el presente: se funda en la indefinible identidad del sujeto consigo mismo en el curso de sus variaciones—o a través de sus variaciones—. En efecto, quedamos afectados por cada una de los actos en que nuestra personalidad interviene, sean

sobrenatural es la razón por la cual María *es* y *será para siempre* Madre de Dios. Es este punto de especial importancia para todos los seguidores tanto de Escoto como de Santo Tomás, ya que, según estos teólogos, una relación real considerada en su carácter formal, precisamente como relación *esse ad*, prescinde de la perfección [82]. Una relación deriva de su fundamento, cualquiera que sea su perfección.

Si esta doctrina acerca de la relación es verdadera, entonces, en María, el fundamento permanente sobre el cual se apoya su maternidad actual es aquello que *de hecho* le da su sublime perfección y dignidad de Madre de Dios. Su acción de concebir al Dios-Hombre no es ya intrínseca a su dignidad de Madre de Dios, sino que es más bien considerada como perteneciente a un orden de causalidad eficiente respecto a su maternidad.

A fin de entender mejor la perfección que le viene a María de su acción de engendrar al Dios-Hombre, perfección que es el fundamento de su maternidad divina, consideremos más exactamente la naturaleza de la maternidad humana. Nos dice Santo Tomás que las relaciones, tales como la de paternidad y maternidad, que brotan de una acción, se fundamentan en lo que en el agente permanece del acto realizado. Esto, dice él, es una disposición, un hábito, o un derecho, o una potestad, o algo por el estilo [83]. Que yo sepa, nadie sino el P. Nicolás ha declarado qué suerte de perfección le queda a la madre por razón de haber engendrado al hijo [84]. Describirla en términos de una modificación de su cuerpo, en cuanto que lo que era parte

cuales fueren las huellas materiales o psicológicas que tales actos nos dejen. Nada puede remediar que algo pasado no haya sido; si este algo es la modificación de una sustancia, nada puede remediar que la sustancia no se haya modificado. Si, en un desarrollo supremo de su actividad, ese algo se entrega en su efecto, nada podrá destruir la realidad de este origen. El ser depende de la causa segunda sólo en su creación; sin embargo, conserva hacia ella una relación permanente inferior a la relación de total y necesaria dependencia que tiene respecto a su causa primera, mas verdadera imitación de dicha dependencia. En los seres superiores, la memoria no es sino la traslación psicológica de dicha permanencia del pasado, al modo como el simple conocimiento es la traslación psicológica de la realidad presente. Por eso la personalidad está tan enlazada con la memoria, que todo se le ha llegado a negar, excepto que es la percepción de una sucesión de fenómenos en sus mutuas conexiones.

La conexión entre el niño y su madre es, pues, un lazo real, y la relación existente entre ambos se funda en fundamento tan permanente como sus propias sustancias. Su inmediata consustancialidad es una realidad de orden metafísico: permanecemos enraizados en nuestro origen; seguimos viviendo en virtud del impulso *(élan)* vital inicial. Al tratar de un ser que no ha sido siempre, es necesario saber leer en él más allá de su ser actual».

[82] Cf. ESCOTO, *In I Sent.* d.8 2.4; *Quodl.* q.5; SANTO TOMÁS, *De potentia* q.7 a.9 ad 7. Para ampliar la doctrina de Escoto véase E. LONGPRÉ, O. F. M., *De B. Virginis Maternitate et relatione ad Christum:* Antonianum 7 (1932) 289-313; C. KOSER, O. F. M., *De constitutivo formali maternitatis B. Mariae Virginis:* Alma Socia Christi 2 (1953) 79-111, esp. p.89-114; M. MÜLLER, O. F. M., *Das reale Sohnschaftsverhältnis Christi zu Maria:* Wissenschaft unf Weisheit 4 (1937) 261-270.

[83] *In III Sent.* d.8 a.5; ed. Moos, n.59.

[84] A.c., p.84-89.

de su propio cuerpo es ahora parte de su prole, no es sino una verdad incompleta. Porque la obra de la generación es una obra del compuesto humano. Su principio radical no es el cuerpo como tal, sino que es el compuesto de cuerpo y de alma espiritual. De aquí que el resultado de tal operación en el agente es algo que revierte en el compuesto; que afecta al cuerpo y al alma.

La actividad generadora, cuyo aspecto más visible tanto tiene que ver con la materia y con los sentidos, tiene un aspecto totalmente interior y espiritual, gobernado por las leyes del espíritu, leyes que se fundan en la naturaleza misma del ser humano. Por esta razón es metafísicamente imposible al hombre el usar de modo puramente natural de esta potestad generativa, que no es inhumana. Si una mujer consigue un hijo violando las leyes del consentimiento humano, entonces su acto de concebir no es plenamente humano.

A diferencia de una sustancia o de una esencia, que, si existe realmente, posee necesariamente la perfección sustancial completa, una acción o hábito pueden existir con diferentes grados de perfección [85]. La generación humana es un acto; por su naturaleza misma es un acto del espíritu tanto como de la carne. Consiste en cierta actividad de las fuerzas espirituales del alma, al menos en cuanto que el alma espiritual es la forma sustancial del principio físico de la generación. Pero el elemento espiritual será tanto más perfecto cuanto que esta espiritualidad integre más y con más perfección el acto por medio de la ordenación consciente y explícita de la función generadora al fin que le señala la naturaleza. Tal ordenación a un fin presupone que dicho fin sea conscientemente conocido y amado a fin de que el espíritu ame y quiera precisamente lo que el cuerpo engendra [86]. Por su naturaleza misma, el acto generador requiere la operación del espíritu y en él encuentra la perfección de su operación. Mientras que esta misión del espíritu es imperfecta por causa de la fragilidad de la naturaleza caída, su existencia es una necesidad, y su ausencia una privación. Tomando el caso de dos mujeres, una de las cuales quiere lo que concibe y la otra concibe contra su querer, aunque las dos engendren al hijo, sin embargo, la acción de una es muy imperfecta en comparación a la acción de la otra. En uno de los casos, la generación es verdaderamente humana, en el otro es simplemente la acción de un ser humano. Si bien ambas accio-

[85] Obsérvese que aun las mismas sustancias específicas pueden existir con diferente perfección *existencial*, como ocurre en el caso de nuestra naturaleza humana y la naturaleza humana de Cristo.

[86] Cf. M. J. Nicolás, O. P., a.c., p.76.

nes cumplen la definición de generación, sin embargo, en su existencia concreta, una realiza la definición de modo más perfecto que la otra; además, los efectos producidos por estas acciones en las almas de las dos madres diferirán muchísimo en perfección. Sin embargo, si un acto generativo humano es *perfecto con su perfección específica*, participa necesariamente en el conocimiento y en el amor del espíritu [87].

En María, como en todas las madres, la acción de concebir a su Hijo fue una acción en la cual el espíritu y la carne tomaron parte esencial. Pero la espiritualidad de su naturaleza, por sí misma, no bastaba para que María fuera Madre de Dios. La espiritualidad actual, como veremos, era necesaria, pues María por su concepción obtuvo a la divina persona del Verbo. Del mismo modo que el Verbo de Dios asumió una naturaleza perfecta en su humanidad, así también se sometió solamente a una generación humana que fuera perfecta, informada por amor espiritual. Al hacer suya esta concepción humana, alejó de ella, como también de su propia naturaleza humana, toda sombra de imperfección. Por eso quiso El que fuera no sólo casta y virginal, sino también consciente y voluntaria y llena del más elevado amor espiritual [88]. El acto generativo de María fue una *acción humana perfecta*.

El papel que el alma de María tuvo en la generación de Cristo lo describe la Sagrada Escritura en términos de creencia o consentimiento: «Hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38). Como dice San Agustín, «María creyó, y lo que ella creyó se hizo en ella» [89]. Así como el Eterno Padre concibió a su divino Hijo desde toda la eternidad en conocimiento, María concibió al mismo Hijo eterno en el tiempo en fe. Así, mientras que había dos elementos en el acto generador de María, el espiritual (en que iba incluida la fe) y el material (la fecundación), no había dos actos distintos, sino una sola acción; acción que poseía una unidad no esencial, sino de orden compuesto.

Sin embargo, debemos recordar que el acto mismo de la generación no es el fundamento propio de la maternidad humana; el fundamento de esta relación es lo que permanece en

[87] El P. Nicolás (ibid. p.75) considera que los actos espirituales del alma en la generación humana son extrínsecos a la esencia del acto generador. Yo considero que este elemento espiritual es intrínseco al acto generador mismo—si se trata de acción humana—. El acto en sí es compuesto, poseyendo una unidad no de esencia, pero sí de orden, en la cual el elemento espiritual actúa como forma del material. Ambos elementos son esenciales; pero la perfección de la acción se medirá por la perfección del elemento espiritual formal, y no por la del elemento material. Sobre la unidad de la acción humana, cf. G. P. Klubertanz, S. I., *The unity of human activity:* The Modern Schoolman 27 (enero 1950) 75-103.

[88] Cf. Nicolás, a.c., p.76.

[89] *Serm.* 25 («in redditione symboli»): ML 38,1074.

el agente como resultante de la concepción. En una madre humana, la perfección que resulta en ella misma de la concepción puede describirse como una modificación de su compuesto natural, que consiste en una disposición permanente (un hábito) que la orienta hacia su hijo como objeto connatural e inmediato de conocimiento y amor. Esta disposición origina un amor instintivo de la madre al hijo; amor que es natural en el sentido más estricto de la palabra. Habiendo sido impuesto con las primeras inclinaciones de la naturaleza, violar este instinto natural es monstruoso [90]. Y puesto que tanto la acción como el agente de la generación humana es de naturaleza compuesta, también lo es la disposición resultante de este acto en el agente; tiene su elemento espiritual y también material.

En María, como Madre del Dios-Hombre, la perfección que fundamenta su maternidad es una disposición permanente de su naturaleza que la orienta hacia el Hijo de sus entrañas como objeto connatural de su conocimiento y de su amor [91]. Esta perfección en María, como en cualquier otra madre, es compleja, y tiene sus elementos espiritual y material. El elemento espiritual es precisamente la razón de que pueda ser elevada al orden hipostático [92]. La adopción divina en el hombre presupone la perfección sustancial que la naturaleza humana posee por razón de su forma espiritual; de la misma manera, la maternidad *divina* presupone la perfección que la maternidad humana posee en razón de su elemento espiritual. La naturaleza humana es elevada al orden sobrenatural por participación en la naturaleza divina. La maternidad humana es elevada al orden hipostático en María por la participación en la relación del Padre Eterno con su Hijo divino. Tiene una relación que es imagen formal de la relación que el Padre Eterno tiene con su divino Hijo. Además, por causa de la disposición maternal que resulta en su naturaleza del acto generador, María está instintivamente orientada hacia la misma persona divina encarnada como hacia el término *connatural* e inmediato de

[90] Cf. NICOLÁS, a.c., p.84-89.

[91] Ibid. p.261.

[92] El P. Nicolás, como otros muchos teólogos, no concede elevación *intrínseca* a la actividad generadora de María (ibid. p.64). Sin embargo, no es necesario detenernos ahora en esto. Lo que importa a nuestro propósito es que el fundamento de la maternidad de María sea una disposición permanente resultante de su acción generadora; si ésta es o no intrínsecamente elevada, la disposición resultante sí debe ser elevada por la gracia al orden sobrenatural. El considerar este fundamento como realidad sobrenatural que viniera a María enteramente del Verbo *como término* de su actividad generadora, como parece insinuar el P. Nicolás (o.c., p.240-241), sería despojar a María del elemento natural de su maternidad en lugar de elevarlo al orden sobrenatural. En la maternidad ordinaria no es el hijo como término lo que da a la madre la perfección que fundamenta su maternidad; lo que realiza esta perfección en ella es la actividad generadora. En María, sin embargo, este fundamento de su maternidad debe ser elevado por la gracia.

su conocimiento y amor. El Padre, por su misma naturaleza, está así orientado hacia su Hijo. María comparte esta misma relación solamente participando de la perfección del Padre Eterno.

La razón de que el fundamento de la maternidad humana de María deba ser elevada al orden hipostático por la participación en la paternidad divina, es que, por *haber engendrado al Hijo eterno,* María ha adquirido una orientación «connatural», «instintiva», no hacia una persona humana, sino hacia la persona divina del Hijo de Dios. Esta orientación hacia el Hijo divino solamente puede adquirirse por participación en la naturaleza divina, así como es fecunda en el Padre porque esta relación es exclusivamente adecuada al Padre Eterno. Así, la naturaleza de María necesitaba ser elevada por la participación en la naturaleza divina, no sólo para amar a su Hijo, sino para *ser* de hecho su Madre.

Porque María ha engendrado al Hijo de Dios consigue ahora la perfección humana de la maternidad de una manera que la hace la imagen creada más perfecta que existe del Padre Eterno. Ella sola es semejante al Padre en el estar relacionada por vía de generación con el Hijo divino. Solos el Padre Eterno y María han engendrado a la misma persona eterna. El, según su divina naturaleza; ella, según su naturaleza humana. Esta perfecta asimilación creada de María al Padre la encontramos insinuada en los escritos de los Padres de la Iglesia, cuando hablan de la correlación entre la maternidad virginal y divina. El P. Bover interpreta así este pensamiento: La maternidad virginal sólo podía tenerla la Madre de Dios, y la Madre de Dios tendrá que ser una Madre virgen [93]. Este concepto se basa, en último término, en una asimilación real de la maternidad humana de María a la paternidad virginal del Padre celestial, asimilación que solamente puede ser explicada por una cierta participación de la maternidad de María en la paternidad divina del Padre.

Santo Tomás levanta su teoría de la virginidad de la Santísima Virgen sobre esta asimilación de María al Padre Eterno al engendrar a su divino Hijo [94]. En el siglo XVII oímos a Silvestre de Saavedra hablar de esta asimilación de María al Padre como una participación formal en la fecundidad de su naturaleza [95]. Sin embargo, en estos últimos tiempos es cuando

[93] J. M. Bover, S. I., *Cómo conciben los Santos Padres el misterio de la divina maternidad. La virginidad, clave de la maternidad divina:* Estudios Marianos 8 (1949) 185-256.
[94] *Summa Theol.* 3 q.28 a.1-3.
[95] Silvestre de Saavedra, o.c., vest.1 n.460-475.

el concepto de la participación formal de María en la fecundidad del Eterno Padre ha sido seriamente considerada por los teólogos [96].

Parece fuera de toda duda que hay cierta asimilación real de María al Padre por razón de su divina maternidad. Además, hay razones válidas para pensar que Saavedra está en lo cierto cuando lo llama asimilación formal. Porque es exclusivamente propio del Padre Eterno el estar relacionado con el Hijo eterno por vía de generación; de aquí que nadie más podría poseer esta relación con el Hijo eterno a no ser por participación en lo que es propio del Eterno Padre. Esta participación, por su misma naturaleza, asimilaría a su carácter hipostático a aquel que la poseyera formalmente; ahora bien, María, a semejanza del Padre Eterno, está relacionada por vía de generación al mismo Hijo eterno. De aquí que ella se asimila formalmente al Eterno Padre. Y así como la gracia santificante es una asimilación formal (aunque análoga) de la divina naturaleza (incluso a las personas divinas), así la maternidad divina es una asimilación formal (si bien análoga) a la primera persona divina.

Dificultades

En general, los teólogos han sido muy cautos al aceptar la conclusión de que la maternidad de María sea una participación formal en la paternidad divina. Muchos de ellos hablan con frecuencia de la semejanza de María con el Padre, pero rehúsan afirmar ninguna asimilación formal. Por ejemplo, el P. Nicolás se refiere a la generación de María del Dios-Hombre como «más que una semejanza a la generación eterna» [97]. «Esta mujer—dice—comparte con el Padre un mismo Hijo...» [98]. La maternidad de María es lo único que en toda la creación se puede comparar con la humanidad creada de Cristo: «Las dos únicas realidades creadas que incluyen en su esencia relación a una persona divina, con exclusión de las otras, son la humanidad de Cristo y la maternidad divina...» [99].

Pasa rápidamente el P. Nicolás por la semejanza de María

[96] Véanse, por ejemplo, los siguientes: GUILLERMO ROZO, C. M. F., *Sancta Maria Mater Dei, seu de sanctificatione Beatae Mariae Virginis vi divinae maternitatis* (Mediolani 1943); JOAQUÍN M. ALONSO, C. M. F., *Naturaleza y fundamento de la gracia de la Virgen*: Estudios Marianos 5 (1946) 11-110; *Hacia una mariología trinitaria: dos escuelas*: Estudios Marianos 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267; J. M. DELGADO VARELA, O. de M., *Maternidad formalmente santificante (origen y desenvolvimiento de la controversia)*: Estudios Marianos 8 (1949) 133-184.

[97] Cf. NICOLÁS, a.c., p.259.

[98] Ibid. p.257.

[99] Ibid. p.260.

al Eterno Padre y limita su consideración principalmente a la relación de María con su Hijo.

> ... Debemos admitir que la potestad está más unida a su objeto que una madre puede estarlo a su hijo sencillamente por razón de su maternidad, la cual la separa de él precisamente al darle existencia autónoma. Este orden de subsistencia divina tanto excede el alcance de una criatura, que no se puede alcanzar sin la pérdida de la propia personalidad... [100].

Quizá esta cita nos explique la razón de que el P. Nicolás se retraiga ante la idea de considerar la maternidad divina como participación formal de la paternidad divina: concretamente, el orden hipostático es tan completamente superior a cualquiera mera criatura, que la unión con cualquiera de las Personas divinas (o la asimilación formal a ellas) entraña la pérdida de la propia personalidad de la criatura (como ocurre en la unión hipostática). Dicho de otro modo: parece que está fuera de toda posibilidad que una pura criatura, conservando su propia subsistencia, se uniera exclusivamente a una persona divina, sea tan grande como fuere la gracia que Dios le hubiera otorgado [101].

Naturalmente, está claro que, si el concepto mismo de asimilación formal creada a una persona divina compromete la doctrina auténtica de la revelación acerca de la trascendencia de la Santísima Trinidad y de la operación de las Personas divinas en el mundo, la idea de la asimilación formal de María al Padre debe ser abandonada. El Santo Padre Pío XII nos previene contra la posibilidad de tal desliz en nuestros intentos de explicar nuestra unión con Cristo en el Cuerpo místico. Su declaración debe también guiarnos cuando se trata de discurrir sobre la unión de María con el Padre:

> ... No censuramos a aquellos que en diversas maneras y con varios razonamientos se esfuerzan todo lo posible para entender y esclarecer el misterio de esta maravillosa unión nuestra con Cristo, pero estén todos de acuerdo sinceramente en esto y no quieran extraviarse de la verdad de la doctrina ortodoxa de la Iglesia: en rechazar cualquier clase de unión mística por la que los fieles de algún modo traspasaran la esfera de las criaturas e imprudentemente entraran en la esfera divina, aun cuando sólo fuera en el grado de atribuirse a sí mismos uno solo de los atributos de la divinidad eterna. Y, además, mantengan todos esta verdad como cierta: que todas esas actividades son comunes a la Santísima Trinidad en cuanto que tienen a Dios por causa eficiente suprema [102].

[100] Ibid.

[101] A.c., p.259. «... Mais si haute et si parfaite que soit la Vision Béatifique à laquelle aboutit une telle grâce, si infiniment qu'on élargisse pour Marie et pour l'Homme-Dieu la communication intentionnelle de la Divinité, l'âme transfigurée ne saurait prendre par là la moindre part aux communications intra-Trinitaires, ni toucher à la Subsistence divine comme telle...»

[102] *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 231.

Además, en cualquier explicación teológica de un problema, la doctrina que presentan los teólogos como cierta debe ser debidamente respetada; y los principios filosóficos que se utilicen al discutirla, deben estar sólidamente fundados en la realidad. En nuestros días crece el número de teólogos que no ven conflicto entre las doctrinas así salvaguardadas y la asimilación formal creada de María al Padre Eterno. Pero nadie ha descubierto todavía una teoría teológica para tal asimilación que no haya provocado serias objeciones.

La teoría del P. Alonso

Entre los teólogos que se han dedicado de manera especial durante los diez últimos años a la explicación teórica de la maternidad divina como una participación formal en la fecundidad del Padre Eterno, se encuentran el P. Joaquín María Alonso, C. M. F., y el P. Delgado Varela, O. de M. [103].

El P. Alonso halla en los Padres griegos y en su interpretación de la función de las divinas Personas en la comunicación de la gracia la base para su opinión respecto a la naturaleza trinitaria de toda la gracia [104]. A la luz de los estudios patrísticos, da una interpretación un tanto nueva a la verdad dogmática de que las operaciones divinas de causalidad eficiente son comunes a las divinas Personas, de quienes tales operaciones proceden como de un solo principio. El P. Alonso sostiene que, en el orden mismo de causalidad eficiente, las tres divinas Personas conservan sus funciones personales distintas en *identidad de operación que, al menos en el orden sobrenatural, imprimen su carácter personal en el efecto que producen* [105].

Mientras que toda gracia consiste en el desarrollo de la vida de la Santísima Trinidad en el alma, la maternidad divina es, sin duda, una comunicación sobrenatural singular en la vida trinitaria, que da a María una gracia específicamente dis-

[103] En su libro titulado *Sancta Maria Mater Dei* (Mediolani 1943), el P. William Rozo, C. M. F., trata de demostrar que la maternidad divina es participación formal en la fecundidad del Padre Eterno; pero trata todo el asunto desde un punto de vista más bien positivo que especulativo. Dedica sólo unas pocas páginas (p.65-68) al aspecto metafísico de la maternidad divina, y la mayor parte del estudio a la consideración del aspecto físico (p.15-64), puesto que mira el acto generador de María como fundamento adecuado de la divina maternidad. El P. José Bover, S. I., es también ardiente defensor de la asimilación de María al Padre Eterno. Como Rozo, centra su atención en la actividad generadora de María, ya que él también considera que ésta es el fundamento adecuado de la divina maternidad. Véase su interesante artículo *Cómo conciben los Santos Padres el misterio de la divina maternidad:* Estudios Marianos 8 (1949) 185-256.

[104] J. M. Alonso, C. M. F., *Hacia una mariología trinitaria; dos escuelas:* Estudios Marianos 10 (1950) 141-191; 12 (1952) 237-267. Véase también su artículo *Naturaleza y fundamento de la gracia de la Virgen:* Estudios Marianos 5 (1946) 11-110.

[105] Alonso, *Naturaleza y fundamento...:* Estudios Marianos 5 (1946) 49-54.

tinta de posesión de las divinas Personas con una presencia que es reductivamente sustancial. El Padre se da a María con una participación formal de su propia fecundidad. Por razón de esta comunicación, la fecundidad divina que se manifiesta dentro de la divinidad en el Verbo, queda ahora manifestada externamente por la perfecta e incomparable imagen de la paternidad divina, única razón posible de que María pueda tener el mismo Hijo que el Eterno Padre [106].

Este don del Padre a María trae consigo el don del Hijo, que se entrega formalmente como Hijo, porque la única razón por la que el Hijo de Dios pueda ser Hijo de María es precisamente que su ser personal es ser Hijo [107].

El Espíritu Santo también se da, según su propia función personal, realizando en María la fecundidad del Padre y la generación del Hijo, porque todas las obras externas deben «verificarse en Aquel que es la actuación última de la Trinidad» [108].

La forma sobrenatural que la presencia de las divinas Personas efectúa en María, se llama su ser materno personal, su *esse maternale,* que *recibe su especificación directamente de la relación trinitaria del Padre* [109].

La Trinidad estuvo presente en María desde el primer instante de su concepción, y permanece una idéntica presencia específicamente, antes, durante y después de la encarnación [110]. Antes de la encarnación era una preparación dispositiva de todo el ser de María. En la encarnación era una realización efectiva de la misma. Lo único que distingue la presencia trinitaria de antes y después de la encarnación es la realización de un efecto llevado a cabo en la encarnación [111].

Analógicamente, este *esse maternale* es para María lo que el *esse personale* es para la humanidad de Cristo. Eleva todo su ser, no sólo de manera accidental, como sucede con la gracia santificante, sino con una elevación personal, como hipostática. María fue integrada vital y orgánicamente en el orden sobrenatural [112]. Este *esse* es total y absolutamente la *única* forma sobrenatural que da a María su ser sobrenatural específico. Es la única forma santificadora que ella posee. Es una gracia santificante, en grado eminente, que la santifica en todos los órdenes de su ser [113].

Solamente podemos señalar aquí tres dificultades en la explicación del P. Alonso. Primero, intentar una explicación del

[106] Ibid. p.87.
[107] Ibid.
[108] Ibid. p.89.
[109] Ibid. p.101-102.
[110] Ibid. p.82.
[111] Ibid. p.81.
[112] Ibid. p.102-103.
[113] Ibid. p.103-104.

carácter trinitario de los efectos creados, especialmente de la gracia, en términos de causalidad eficiente, parece contradictorio a la verdad que nos dice Pío XII que debemos salvaguardar en estas disquisiciones; es decir, «todas estas actividades (concernientes a la santificación de los hombres) son comunes a la Santísima Trinidad, en cuanto que tienen a Dios por causa eficiente suprema». Es verdad que todas las divinas Personas están presentes en sus efectos en las almas de los hombres; además, estando presentes, no pierden las distinciones mutuas ni sus caracteres hipostáticos. Pero el carácter hipostático y el modo de presencia son verdaderamente realidades distintas, la pluralidad de uno no entraña necesariamente la pluralidad del otro.

Decir que las tres divinas Personas, por su causalidad eficiente, imprimen sus caracteres personales en los efectos producidos, parece negar implícitamente que todas las operaciones divinas de causalidad eficiente sean referidas a esas Personas divinas, actuando precisamente como un *principio indistinto* de tal efecto. Entonces, ¿cómo pudo la gracia de la divina maternidad de María, precisamente como término de la eficiencia divina, darle ninguna semejanza formal con el Padre, distinta de la del Hijo y del Espíritu Santo? La respuesta del P. Alonso a esta pregunta nos produce ciertas dudas.

Además, si la presencia del Padre en María se limita a su presencia por vía de causalidad eficiente, es entonces difícil demostrar que tal presencia en María, o en cualquier otra alma santificada, difiere esencialmente de la presencia natural de Dios en las criaturas [114].

Una segunda dificultad en la teoría del P. Alonso se origina de la negación de que María tenga gracia santificante del mismo carácter específico que nosotros. Porque, en su teoría, María no tiene ninguna gracia distinta de su maternidad, *específicamente* idéntica a la nuestra. Entonces, ¿cómo podemos llamarla nuestra Madre?

Finalmente, existe la dificultad implicada en atribuir a María un *ser maternal* desde el primer instante de su concepción. El P. Alonso, sin embargo, subraya un punto muy importante en la solución de este problema. Concretamente, que la comunicación del Padre con María implica necesariamente la comunicación de las otras divinas Personas. La asimilación de María al Padre entraña necesariamente la comunicación del Hijo eterno como suyo y don del Espíritu Santo. Las tres Per-

[114] Véase M. J. DONNELLY, S. I., *The Inhabitation of the Holy Spirit. A solution According to De la Taille:* Theological Studies 8 (1947) 455-456.

sonas divinas se comunican a María, cada una a su modo: el don del Padre, asimilando formalmente a María a sí mismo, es por naturaleza un compartir su Hijo con María como Hijo suyo, y su Espíritu como Espíritu suyo. Si la asimilación formal de María al Padre se concibiera como una comunicación a María del Padre solo, se añadiría un nuevo conflicto respecto a la enseñanza teológica, a saber: que fuera del caso de la unión hipostática no puede existir comunicación de una Persona divina a una criatura que no implique necesariamente la comunicación de las otras Personas [115].

Síntesis del P. Varela

El P. Delgado Varela, O. de M., en su obra trata de superar las diferencias de opinión existentes entre los teólogos acerca de la maternidad divina, presentando una magnífica síntesis de la doctrina. Le sirve como base para su solución una filosofía modalista, derivada de Juan Vicentibus, O. P., y Domingo Palmieri, S. I.

Como punto de partida, toma el siguiente principio: el fruto de la generación es la norma y la medida de la potencia y del acto generadores que lo producen; de aquí que el Verbo de Dios encarnado es la norma y la medida de la divina maternidad [116].

El fruto del vientre de María es la norma y medida de su maternidad en el orden de causalidad eficiente, en cuanto que María, mediante una actividad milagrosa, ejercida sobre su óvulo materno, causa eficientemente la formación del cuerpo humano de Cristo que exige su alma. Así es constituida en principio transmisor irradiado de su propia naturaleza a su Hijo divino. Este elemento no es característica propia de la Madre de Dios, sino solamente propio de la concepción virginal, que es, a su modo, reflejo de la fecundidad virginal del Padre celestial [117].

El fruto de su seno es también norma y medida de su maternidad en el orden de relación, en cuanto que María ha sido realmente ordenada a la generación del Hijo de Dios. Así queda constituida en principio generador de una Persona divina en carne humana. Según Varela, la maternidad en este orden relativo es divina y no puede llamarse humana.

Esta relación se explica por el don filial del Hijo a María,

[115] Cf. Alfred Eröss, *Die persönliche Verbindung mit der Dreifaltigkeit:* Scholastik 11 (1936) 381-382.

[116] Cf. J. M. Delgado Varela, O. de M., *Maternidad formalmente santificante*... p.148-149.

[117] Ibid. p.182.

proporcionándole la cualidad de madre, y por el don de la fecundidad virginal del Padre. El don de las dos primeras Personas divinas implica el don del Espíritu Santo a fin de cumplir la santidad que la encarnación exige.

El Padre se da a María como principio generador, no a fin de causar la formación del cuerpo de Cristo y ser así un principio transmisor de su naturaleza humana, sino para dar a María una relación con su Hijo como principio generador de su Persona. El ser un principio transmisor de naturaleza no constituye el elemento diferenciante de la maternidad divina, aunque sí es esencial al concepto de maternidad.

Así, pues, la maternidad divina comprende en su esencia elementos de finalidad, eficiencia y relación intrínsecos [118]. No es una *forma* inherente a María, sino un modo de ser, permanentemente accidental no distinto de la sustancia de María, y divinamente «maternalizador» de todo su ser. Este modo es el término del don de la fecundidad del Padre Eterno, que se realiza en María, no por mediación de ninguna forma, sino como el término inmediato de un decreto divino positivo [119]. Pertenece a María desde el primer instante de su concepción y todas las etapas de su actuación poseen una unidad funcional. Hasta el momento de la encarnación es, en verdad, una potencia; en la encarnación es potencia y acto [120]. Este modo particular transforma física y sustancialmente todo el ser de María; no tiene ella otro principio santificante [121].

Esta es, en líneas generales, la estructura de la teoría del P. Varela. La filosofía que la nutre no es de carácter aristotélico-tomista, sino que es una especie de correlativismo ontológico, en el cual los conceptos de sustancia, accidente, persona, relación, etc., no corresponden a realidades objetivas, sino más bien a «elementos entrelazados por una correlación esencial» [122].

La teoría del P. Varela ha encontrado poca o ninguna aceptación por parte de los teólogos. No se preocupa, como el P. Alonso, de reconciliar la comunicación de las características personales de las Personas divinas con la identidad de la operación eficiente. Utilizando una filosofía modalista, que ha sido rechazada universalmente desde que León XIII privó a Pal-

[118] Ibid. p.167.
[119] Ibid. p.171.
[120] Ibid. p.170.
[121] Ibid. p.171.
[122] Cf. J. A. DE ALDAMA, S. I., *El tema de la divina maternidad de María en la investigación de los últimos decenios:* Estudios Marianos 11 (1951) 59-80; esp. p.79-80.

mieri de su cátedra de teología en la Universidad Gregoriana, el P. Varela se encuentra solo y remando contra corriente en las aguas de la discusión mariológica.

Se sugiere una solución

En los anteriores análisis de la maternidad divina hemos visto que el fundamento adecuado de la divina maternidad debe ser algo que actualmente exista en María y que se realizara en ella al concebir al Dios-Hombre. Este fundamento es una disposición permanente, de carácter espiritual y material, que modifica la naturaleza de María y le da una orientación hacia el fruto de su vientre; una relación de origen hacia un término inmediatamente connatural de conocimiento y de amor. Siendo este término el Hijo eterno encarnado, la disposición en que se funda la relación materno-filial de María a Él, debe ser elevada al orden hipostático mediante una participación formal en la fecundidad del Eterno Padre.

Un estudio de los Padres, y especialmente de los griegos, tal como lo han hecho los PP. Alonso, Bover y Pozo, nos da pie para esta afirmación. Sin embargo, la participación formal de una propiedad de una Persona divina encuentra dificultades teológicas y filosóficas que aún no han sido resueltas de modo satisfactorio por los teólogos. La teoría del P. Alonso parece vacilar en su interpretación de la unidad de la causalidad eficiente divina; la teoría del P. Varela falla especialmente por causa de su estructura filosófica.

La mayor parte de los teólogos que rechazan la asimilación formal de María al Padre se fundan en razones metafísicas. Sin embargo, una actitud que no parece violar ninguno de los principios de metafísica trinitaria sólidamente establecidos es la aplicación a la divina maternidad de la teoría de lo sobrenatural ideada por De la Taille [123].

Carecemos de espacio suficiente para dar una exposición

[123] El P. De la Taille presenta su teoría de lo sobrenatural en los siguientes ensayos: *Actuation créé par acte incréé:* Recherches de Science Religieuse 18 (1928) 253-268; *Entretien amical d'Eudoxe et de Palamède:* Revue Apologétique 48 (1929) 5-26.129-145; *The hypostatic union and created actuation by uncreated act* (West Baden College, Indiana, 1952). Este último incluye traducciones de los arriba citados y también el ensayo *The schoolman*, del mismo autor, que lo leyó en la sesión del año 1925 de la Escuela de Verano de Estudios Católicos, celebrada en la Universidad de Cambridge. Véanse también las siguientes explicaciones y aplicaciones de la teoría del P. De la Taille: M. J. Donnelly, S. I., *The theory of R. P. Maurice de la Taille, S. I., on the hypostatic union:* Theological Studies 2 (1941) 510-526; *The inhabitation of the Holy Spirit. A solution according to De la Taille*, también en Theological Studies 8 (1947) 445-470. Finalmente, véase una reciente crítica de la teoría de De la Taille por Thomas A. Mullaney, O. P., *The incarnation: De la Taille, vs. Thomistic tradition:* The Thomist 17 (1951) 1-42. Esta crítica, demasiado retórica en ocasiones, creo que no consigue destruir la validez del argumento de De la Taille. No es éste el lugar para enjuiciar dicha crítica.

y justificación de la teoría mencionada. Tenemos, pues, que contentarnos con una breve descripción de su aplicación a la maternidad divina. Para el P. De la Taille, lo que en último término adorna un don divino con una cualidad estrictamente sobrenatural no es su relación con Dios como de efecto a causa eficiente, sino más bien una relación de *unión* entre la potencia obedencial creada y el acto increado. La unión con cualquiera de las Personas divinas, como tal, implica cierta comunicación estrictamente personal con la criatura. Mas, puesto que toda la eficiencia divina debe ser atribuida a las tres Personas, actuando precisamente como un solo principio de operación indistinto, cualquier clase de comunicación estrictamente personal debe caer dentro de un orden de causalidad diferente. Así descubre el P. De la Taille una especie de causalidad «formal extrínseca», descrita en la frase «actuación creada por acto increado».

APLICACIÓN DE LA TEORÍA DE DE LA TAILLE

Así como la naturaleza humana de Cristo se eleva y se une al Verbo con una unión substancial por la comunicación del *Esse Verbi* a la humanidad, así, *análogamente, en el orden accidental*, el *fundamento* de la maternidad humana de María es elevado y asimilado al Padre por la comunicación de su fecundidad. Tal comunicación es necesaria, no para que sea madre, sino para que sea la *Madre del divino Hijo del Padre.* Le entrega al Hijo del Padre como suyo propio.

La *actuación creada*, prestada a la maternidad humana de María, procede de manera eficiente de todas las divinas Personas, actuando como un solo principio indistinto, en cuanto que es una perfección creada de su naturaleza; pero la actuación viene personalmente del Padre por vía de causalidad «formal extrínseca», en cuanto que asimila y une a María accidentalmente con el Padre y le da su divino Hijo. La divina eficiencia, naturalmente, es necesaria, pero la *ratio* de la causa eficiente no entra formalmente en la relación de María con las Personas divinas.

Esta comunicación personal del Padre no sólo eleva el fundamento permanente de la maternidad de María, sino que también eleva intrínsecamente su acto generativo. El acto generador de María podría compararse, a este respecto, con el acto de perfecta caridad de un pecador, que le trae gracia santificante aun aparte de la que recibe en el sacramento. Según la explicación tomista, el acto de caridad, en este caso, es causado por la gracia santificante infundida en el alma, y, sin

embargo, es una de las disposiciones para esta gracia [124]. De manera semejante, la acción generadora de María es puesta en acto por la misma actuación creada para la cual es una disposición necesaria; de aquí que no existen dos actuaciones distintas, una que afecta a la acción generadora, y la otra, fundamento de su maternidad resultante; la misma actuación, desde diferentes puntos de vista, ha cumplido ambas. Sin embargo, en este capítulo hemos omitido el elucubrar sobre la elevación del acto generativo de María, porque en el espacio que se nos ha asignado era más importante subrayar la disposición permanente exigida por la maternidad actual de María.

Esta aplicación que sugerimos de los principios de De la Taille a la divina maternidad será quizá buen auxiliar para reconciliar la asimilación de María al Padre con la metafísica trinitaria. Al menos parece digna de consideración.

III. LA MATERNIDAD DE MARIA Y SUS DEMAS PRIVILEGIOS

Si logramos establecer la doctrina de la asimilación formal de María al Padre como elemento más fundamental de su dignidad de Madre de Dios, habremos obtenido lo que parece ser una más profunda visión de la conexión existente entre la maternidad divina y los demás privilegios de María. Por un lado, algunos teólogos han intentado establecer alguna clase de conexión metafísica entre ellos, pero con frecuencia se han entregado a la retórica; por otro lado, los argumentos de conveniencia *(argumenta convenientiae)* son a veces menos aceptables porque «no convencen». El P. Vollert indicaba anteriormente en esta obra que la razón de que los argumentos de conveniencia no confieran certeza es la libertad divina [125]. Dios no tiene por necesidad que crear u otorgar ningún don, cualquiera que sea, aunque éste sea bueno y adecuado; todo lo que hace, naturalmente, es bueno y conveniente; pero no todo lo que es bueno y conveniente exige la acción de Dios.

La única razón que puede, por decirlo así, forzar la acción divina es la necesaria conexión de un efecto con otro efecto que Dios libremente produzca: una necesidad hipotética. De aquí que, si Dios elige crear un hombre, tiene que darle un alma inmortal.

Por tanto, el famoso argumento mariológico *Decuit, potuit, ergo fecit* no tiene valor probativo a menos que sea cierto que

[124] Cf. L. Billot, S. I., *De gratia Christi* ed.4.ª (Roma 1928) th.17 p.211-217.
[125] Véanse las p.436-437 del presente volumen.

Dios realmente quiere hacer por su Madre todo lo que es adecuado y posible. Que ésta sea, en realidad, la voluntad de Cristo, parece desprenderse ciertamente del análisis mismo de la verdad revelada de que el Verbo encarnado quiso ser Hijo perfecto, honrando a su Madre con perfecto amor filial. Porque es intrínseco al concepto mismo de un hijo perfecto el desear y hacer por su madre todo lo que sea adecuado y posible. La verdad de este principio está confirmada por una consideración inductiva de los privilegios que Dios ha conferido de hecho a su Madre.

Una vez establecido este principio, a saber: que Cristo quiso ser un hijo perfecto, entonces sólo es necesario probar una cierta adecuación, así como la posibilidad de un privilegio, y ya tenemos el privilegio mismo demostrado. Es importante observar, sin embargo, que la adecuación de un privilegio no se determina *a priori*, en abstracto, por mera piedad, sino con vistas a un fin determinado para el cual escogió a su Madre, es decir, para tener una Madre perfecta *como* Redentor perfecto. (La asimilación perfecta y del todo singular de una naturaleza humana redimida a la vida divina [126].)

El modo de esta asimilación puede determinarse plenamente considerando los demás privilegios que fueron otorgados a María.

Al utilizar de esta manera el argumento de conveniencia conseguiremos no sólo algún entendimiento de la conexión que media entre los privilegios de María y su divina maternidad, sino que la demostración de sus privilegios se hace posible, si no por alguna *necesaria* conexión con su maternidad, sí por el fin de la maternidad divina en cuanto intentada y querida por Dios. Pues que una vez asegurado que Cristo quiso ser un hijo *perfecto* de María, esto necesariamente abarca la voluntad de hacer todo lo que pudiera hacer por ella, con tal que fuera *adecuado* al fin para el cual El escogió que fuera su Madre [127].

Queda aún otro aspecto de este argumento mariológico. No podemos deducir estrictamente la cooperación inmediata de María en la redención simplemente de que fuera Madre del Redentor; pero si podemos establecer que Cristo quiso eficazmente tener una madre *perfecta* y ser El, el Redentor, su única prole, entonces de esta voluntad eficaz de Dios se sigue infaliblemente que María misma, porque era madre perfecta, quiso todas las cosas posibles y adecuadas para su Hijo redentor. Si se puede probar que su cooperación inmediata fue posible

[126] Véase el inspirado artículo de KARL RAHNER *Le principe fondamental de la théologie mariale*: Recherches de Science Religieuse 42 (1954) p.508-511.
[127] Pío XII, *Munificentissimus Deus*: AAS 42 (1950) 768.

y apreciada, la actividad corredentora de María está demostrada. Tampoco aquí se podrá demostrar *a priori* y en abstracto qué sea lo apreciado, ni puede deducirse por mera piedad, sino del motivo por el cual Dios quiso tener una madre perfecta.

Si los mariólogos adoptaran esta actitud hacia el argumento de conveniencia, la mariología sufriría mucho menos de la efervescencia de una imaginación pietística.

Además si, como se ha sostenido en este ensayo, la dignidad de María como Madre de Dios consiste en una asimilación creada al Padre Eterno, entonces podremos observar una conexión intrínseca necesaria entre la Madre y algunos de sus privilegios. Por ejemplo, la participación formal de María en la fecundidad del Eterno Padre, necesaria y formalmente santifica su alma. Y, porque la perfección de la maternidad no puede perderse, la santidad que María posee en virtud de su maternidad, necesariamente significa la impecabilidad. Mientras que María era impecable, al menos en su sentido extrínseco y consecuente, antes de la concepción de su Hijo, después fue intrínseca y antecedentemente impecable, permaneciendo libre para merecer, misterio que encontramos primariamente en Cristo.

Segundo. Este concepto de la maternidad divina *parece* implicar alguna conexión necesaria e intrínseca con la virginidad, ya que, si la divina maternidad es la asimilación creada más perfecta posible a la divina paternidad, parece que la divina maternidad de María sea necesariamente una maternidad virginal; de lo contrario, faltaría algo posible a su asimilación a la paternidad virginal divina. Sin embargo, queda aquí aún mucha obscuridad, y quizá tengamos que contentarnos con la conexión que exige el propósito de la maternidad divina en cuanto libremente intentada por Dios.

Tercero. Quizá exista alguna conexión intrínseca entre la divina maternidad y la asunción, o incluso la inmortalidad corporal, aunque parece muy dudoso.

De todas formas, el concepto de la maternidad divina, en cuanto participación formal en la paternidad divina, abre muchos horizontes para ampliar nuestra visión de la economía divina de la salvación. Debemos recordar humildemente que es éste uno de los grandes misterios de Dios y que no podemos entenderlo plenamente. Si este capítulo ha despertado en alguno de los lectores una mayor admiración por la amorosa condescendencia de Dios, al levantar a un miembro de nuestra raza caída a la más alta participación creada posible, dentro de su vida trinitaria, el autor quedará muy agradecido.

LA VIRGINIDAD PERPETUA DE LA MADRE DE DIOS

Por Philip J. Donnelly, S. I., S. T. D.

La virginidad de Nuestra Señora está íntimamente relacionada con su sublime prerrogativa de Madre de Dios. Como con energía señala San Bernardo, la maternidad de María es tan maravillosamente singular e incomparable precisamente porque es virginal [1]. Y puesto que de aquel privilegio hemos tratado con amplitud en el capítulo que precede, corresponde ahora, lógicamente, tratar con detalle el último.

Lejos de ser simplemente una prerrogativa pasajera, la virginidad de María es permanente. Abarca todas las etapas de su vida, y en particular los momentos sagrados en que fue hecha Madre de Dios en Nazaret y le dio a luz en la gruta de Belén. El dogma de la virginidad perpetua de María significa esto precisamente: 1) que concibió al Hijo de Dios, segunda persona de la Santísima Trinidad, virginalmente; 2) le dio a luz virginalmente; 3) permaneció virgen a lo largo de toda su vida terrena, y, por consiguiente, ahora reina para siempre gloriosa como Virgen de las vírgenes y Reina del cielo. La Iglesia católica, esposa fiel de su Hijo, ha expresado esta verdad por medio de una impresionante fórmula en la que afirma que María fue virgen *ante partum, in partu et post partum*, es decir, antes, durante y después del nacimiento de Cristo. Esta afirmación no es simplemente un cumplimiento piadoso; expresa la creencia universal y unánime de la Iglesia de Cristo; es una verdad revelada; está solemnemente definida como dogma. El tercer concilio de Letrán, celebrado bajo el papa San Martín I, en el año 649, definió en su canon tercero:

> Si alguno no reconoce, siguiendo a los Santos Padres, que la Santa Madre de Dios y siempre virgen e inmaculada María, en la plenitud del tiempo y sin cooperación viril, concibió del Espíritu Santo al Verbo de Dios, que antes de todos los tiempos fue engendrado por Dios Padre, y que, sin pérdida de su integridad, le dio a luz, conservando indisoluble su virginidad después del parto, sea anatema [2].

El papa Paulo IV, en su constitución apostólica *Cum quorumdam* (1555), confirmada por Clemente VIII (1603) en el

[1] San Bernardo, *Serm.* 4, *de Assumptione* n.5 (ed. Mabillon) vol.2 col.3.
[2] DB 256.

breve *Dominici gregis*, condenó como herejía el siguiente error: que «la Santísima Virgen María no es verdadera Madre de Dios y que no permaneció siempre en su integridad virginal, antes del nacimiento de Cristo, en el nacimiento y perpetuamente después del nacimiento» [3].

El dogma católico relativo a la virginidad de María enseña: 1) que fue hecha Madre de Dios únicamente por medio del omnipotente poder de Dios y que su divino Hijo no tuvo padre humano en la tierra; 2) que Jesús no nació de la manera normal ordinaria, y que la integridad virginal de su Madre, no violada por su concepción, de ningún modo sufrió lesión alguna por su nacimiento. Finalmente, que María permaneció íntegra y perfecta virgen después del nacimiento de Cristo, a lo largo de su vida terrena. En este artículo nos esforzaremos por corroborar el dogma católico mediante los testimonios de la Sagrada Escritura y de la Tradición.

I. TESTIMONIO DE LA SAGRADA ESCRITURA SOBRE LA VIRGINIDAD DE MARIA

En este apartado consideraremos: A) el testimonio de San Mateo; B) el de San Lucas, y C) la objeción de los críticos.

A) El testimonio de San Mateo

Leemos en el primer capítulo del evangelio de San Mateo (v.18-25):

> La generación de Cristo fue de esta manera. Estando María, su Madre, desposada con José, antes que hubiesen vivido juntos, se halló que había concebido en su seno por obra del Espíritu Santo. Mas José, su esposo, siendo justo y no queriendo infamarla, deliberó dejarla secretamente. Estando él en estos pensamientos, he aquí que un ángel del Señor se le apareció en sueños, diciendo: «José, hijo de David, no temas recibir a María, tu esposa, porque lo que en ella se ha engendrado es del Espíritu Santo. Así que dará a luz un Hijo, a quien pondrás por nombre Jesús, pues El es el que ha de salvar a su pueblo de sus pecados». Todo lo cual se hizo en cumplimiento de lo que pronunció el Señor por el profeta que dice: «Sabed que una virgen concebirá y dará a luz un hijo, a quien pondrán por nombre Emmanuel», que traducido significa: «¡Dios con nosotros!» Con esto, José, al

[3] DB 993. En el primer volumen de esta obra (*Mariology*, ed. JUNIPER [illegible]CAROL, O. F. M., Milwaukee 1954), Eamon R. Carroll, O. Carm., ha examinado detenidamente los documentos del magisterio eclesiástico que se refieren [illegible] virginidad perpetua de María (cf. sec.2.ª *Siempre virgen* p.13-17 de este volumen). Véase también PAUL PALMER, S. I., *Mary in the documents of the Church* (Westminster, Md., 1951).

despertarse, hizo lo que le mandó el ángel del Señor, y recibió a su esposa, la cual, sin que él antes la conociera, dio a luz un hijo, y él le puso por nombre Jesús.

En el primer tomo de esta obra, el P. Miguel Gruenthaner se ha ocupado del texto, el contexto y los diferentes problemas relativos a este pasaje y a otros pasajes del Nuevo Testamento [4]. Contando con este trabajo, no necesitamos ahora más comentario. El ángel aclara a José, sin posibilidad de duda, que María ha sido hecha madre milagrosamente, sin intervención de varón, por el poder de Dios. La virginidad de María *ante partum* se nos enseña aquí tan explícitamente que bien puede considerarse como verdad claramente revelada, aunque sólo fuera en fuerza de este pasaje.

Es más, la cita que de la profecía de Isaías (7,14) hace San Mateo (v.22-23) parece también implicar el parto virginal. El P. Eric May, O. F. M., en el primer tomo de esta obra [5], piensa que, a pesar de las dificultades de interpretación que ofrece el pasaje que nos ocupa, en un plano puramente histórico-exegético, la tradición católica y la autoridad decisiva de la Santa Sede están más que justificadas al enseñar que la profecía es mesiánica y que carece de ese significado aun en su contexto puramente histórico, a menos que no prediga la concepción virginal del Mesías [6]; además es exégesis católica tradicional que, al menos, es probable que en esta profecía Isaías predijera también el nacimiento virginal de Cristo, es decir, que la Virgen no sólo concebirá, sino también dará a luz como tal, al Emmanuel, es decir, conservando intacta su virginidad.

Está fuera de toda duda, y así lo aceptan todos los exegetas modernos, que los versículos 22 y 23 de San Mateo pertenecen al relato evangélico y no deben incluirse en el angélico mensaje [7]. Toma la profecía de la versión de los Setenta, a excepción de dos palabras, con la interpretación marcadamente mariana que le da el texto masorético [8]. Pero observemos que Mateo creía y aceptaba plenamente como verdad revelada el hecho de la concepción sobrenatural, milagrosa y virginal de Cristo;

[4] M. GRUENTHANER, *Mary in the New Testament:* cf. especialmente «Esponsales» p.85, «Anunciación» p.87, «La duda de José» p.92

[5] E. MAY, *Mary in the Old Testament* p.65-68; véase también p.54-59.

[6] Cf. PÍO VI, breve *Divina*, en *Enchiridion Biblicum* n.59; M. J. LAGRANGE, *La Vierge et Immanuel:* Revue Biblique 1 (1892) p.486; A. VAN HOONACKER, *Het Boek Isaias* (Brugges 1932) p.67; J. COPPENS, *La prophétie de la 'Almah:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 28 (1952) p.649-682; E. P. ARBEZ, *Modern Translations of the Old Testament:* The Catholic Biblical Quarterly 17 (1955) 469-474.

[7] Cf. LAGRANGE, *Evangile selon saint Matthieu* ed.8.ª (Paris 1918) p.15: «V.22. C'est un commentaire de l'évangeliste (tous les modernes sauf Weiss) et non une suite des paroles de l'ange (Chrysostom)».

[8] Cf. LAGRANGE, o.c., p.17.

la profecía de Isaías no le inspiraba y sugería esta creencia, sino que más bien interpretaba él su anterior creencia como algo en que se cumplía la predicción de Isaías. Aunque San Mateo, totalmente independiente de Isaías, predica la concepción virginal de Cristo, no comenta ni explica el nacimiento virginal, ni declara si él entendía incluido en la profecía el parto virginal junto con la concepción virginal de Cristo. Por tanto, nada nos autoriza a invocar a San Mateo como testimonio apodíctico de la virginidad de María *in partu*, si bien está perfectamente justificada la creencia de que lo implica el evangelista, por el hecho mismo de citar a Isaías y por exégesis posteriores tradicionales de la profecía.

Aun los archienemigos de la virginidad de María se ven obligados a recurrir a extravagantes extremos para encontrar en el texto de San Mateo algo que les sirva de pretexto en contra de la concepción virginal de María. Sin embargo, Helvidio, seguido más tarde por muchos autores protestantes, encontró o creyó encontrar señales de que Mateo negaba la virginidad perpetua de María después del nacimiento de Cristo. Dicen, tomando por base el texto de Mateo: «... se halló, antes que viviesen juntos, que ella había concebido». Su objeción se basa en la suposición de que la frase «viviesen juntos» se refiere exclusivamente a una unión carnal, de donde, para tales autores, el texto sobrentendería que, después del nacimiento de Cristo, María y José habrían tenido relaciones conyugales. En su comentario a San Mateo y en su polémica contra Helvidio [9] acepta San Jerónimo la interpretación de que la frase «viviesen juntos» o «conviviesen» alude a relaciones sexuales cuando se trata de personas casadas generalmente; pero prosigue el santo y demuestra con muchos ejemplos escriturísticos que la palabra *antes* (que viviesen juntos) de ninguna manera implica, ni muchos menos enseña, que María y José «viviesen juntos» después del nacimiento de Cristo. Otros exegetas católicos han rechazado la suposición que fundamenta esta objeción; niegan toda significación sexual a la frase «viviesen juntos», y más bien presuponen que María y José estaban sólo desposados, y no aún unidos en matrimonio, en el momento de la anunciación; y que la frase «antes que viviesen juntos» alude simplemente al lapso de tiempo entre los desposorios y la salida de María de casa de sus padres para empezar su vida en casa de José [10].

[9] SAN JERÓNIMO, *Commentarius in evangelium Matthaei* (ML 26,25): «Quod autem dicitur *antequam convenirent*, non sequitur ut postea convenerint, sed Scriptura quod factum non sit ostendit». Cf. también ID., *De perpetua virginitate Beatae Mariae adversus Helvidium:* ML 23,195ss.

[10] Cf. LAGRANGE, o.c., p.9.

Esta divergencia entre los exegetas católicos, al interpretar la frase «antes que viviesen juntos», forma parte de otra de más envergadura: de si estaban María y José simplemente desposados o ya casados al tiempo de la anunciación. No es necesario que entremos en el aspecto técnico de la cuestión, si no es para observar que la primera opinión (sólo desposados) es mucho más común [11]; F. Ceuppens [12], sin embargo, que, junto con San Juan Crisóstomo [13], San Ambrosio [14], Teofilacto [15] y Maldonado [16], razona con mucha agudeza en favor del matrimonio real entre María y José al tiempo de la anunciación, opina que esto pone mucho más de relieve el hecho de la concepción virginal y que demuestra, de manera igualmente taxativa, que San Mateo de ningún modo da pie para contradecir la virginidad perpetua de Nuestra Señora.

De manera semejante, la frase «no la conoció hasta que parió a su primogénito» (v.25), se ha aprovechado por los críticos, desde el tiempo de Helvidio, para indicar que San Mateo es contrario a la virginidad perpetua de María. Permítasenos observar que «primogénito» aquí no es original, sino probablemente tomado de Lucas 2,7, en donde ciertamente es original. La dificultad, por tanto, en sí misma, es genuina, aun cuando en este texto no tenga fundamento. San Jerónimo contestó a esta objeción concienzudamente; dice él que no hay nada que nos autorice a deducir de la noción de «primogénito» que María tuviera otros hijos después: «Porque es estilo de las Escrituras designar con el nombre de *primogénito* no al que más tarde tenga hermanos y hermanas, sino al que nació primero» [17]. Este era un término legal técnico, ya que había leyes especiales que se observaban para la redención del primogénito (Ex 34, 19-20). Como afirmó San Jerónimo tajantemente, refiriéndose al estilo escriturístico, «todo hijo único es primogénito, pero no todo primogénito es hijo único» [18].

De modo parecido, la expresión «no la conoció—expresión semítica usada ordinariamente significando relaciones conyuga-

[11] Cf. LAGRANGE, l.c.: «Ces points connus, et ils ne sont pas douteux, on voit que Mt a voulu se placer d'abord dans la situation où Marie était accordée mais où le mariage n'était pas encore conclu comme mariage, parce que Joseph ne l'avait pas introduite chez-lui. C'est le sens de *prin e sunelthein autous*».

[12] F. CEUPPENS, *De Mariologia biblica* ed.2.ª (Taurini-Romae 1951) p.56-60.

[13] SAN JUAN CRISÓSTOMO, *In Matthaeum* homil.4 n.6: MG 57,46; cf. ibid. 42-44.

[14] SAN AMBROSIO, *Expositiones in Lucam* l.2 n.5: ML 15,1635.

[15] TEOFILACTO, *In Matthaeum* 1,18: MG 123,135.

[16] MALDONADO, *In Matthaeum* 1,18.

[17] SAN JERÓNIMO, *In Matthaeum* (ML 26,26): «Cum hic sit mos Scripturarum, ut primogeni tum non eum vocent, quem fratres sequuntur, sed eum qui primus natus est».

[18] SAN JERÓNIMO, *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium* 10 (ML 23,202): «Omnis unigenitus est primogenitus, non omnis primogenitus est unigenitus».

les (cf. Lc 1,34)—hasta que parió a su primogénito» no implica que José *la conociera* después del nacimiento de Cristo. Además, en la Sagrada Escritura, la palabra «hasta» describe un acontecimiento o acción que no ha tenido lugar en el momento o tiempo a que se refiere el contexto, mas no nos autoriza a deducir lo que pueda ocurrir en el futuro; lo que pueda o no pueda ocurrir en el futuro sólo puede deducirse de otras manifestaciones ulteriores. Así, pues, la simple afirmación de San Mateo (1,25), cuya manifiesta intención es resaltar la concepción virginal de Cristo, no justifica la conclusión de que San José «la conoció» después del nacimiento de Cristo; como no justifica la afirmación contenida en 2 Reyes 6,23: «Micol, hija de Saúl, no tuvo hijos hasta su muerte», que Micol tuviera un hijo después de su muerte [19].

Resumamos brevemente la enseñanza de San Mateo: 1) es testigo irrecusable de la virginidad de María antes del nacimiento de Cristo; 2) su cita de la profecía de Isaías (7,14), particularmente a la luz de la tradición, implica, por lo menos, el parto virginal; 3) nada nos dice en cuanto a la virginidad perpetua de María después del parto; no dice nada positivo que lo afirme, pero tampoco nada positivo que lo niegue.

B) Testimonio de San Lucas

El testimonio de San Lucas es más amplio que el de San Mateo, pues no solamente afirma explícitamente la concepción virginal, sino que también proporciona elementos adicionales en los que podemos fundamentar las conclusiones de que María dio a luz a Cristo sin pérdida de su integridad virginal y de que la conservó indisoluble hasta el fin de su vida (Lc 1, 26-38).

Anunciación del Salvador

En el sexto mes, el ángel Gabriel fue enviado por Dios a una aldea llamada Nazaret, a una virgen desposada con un varón llamado José, de la casa de David, y el nombre de la virgen era María. Y habiendo entrado el ángel a donde ella estaba, le dijo: «Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo. Bendita eres tú entre las mujeres». Y cuando ella lo vio, se turbó con sus palabras y pensaba qué saludo sería éste, y el ángel le dijo: «No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios. He aquí que concebirás en tu seno y parirás un hijo; y le llamarás por nombre Jesús, y el Señor le dará el trono de David, su padre, y él será Rey y reinará sobre la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin». Y dijo María al ángel: «¿Cómo sucederá esto, pues no conozco varón?» Y el ángel respondió y dijo:

[19] Cf. J.-B. Frey, *La signification du terme «Prototokos» d'après une inscription juive:* Biblica 10 (1930) 373-390.

«El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te hará sombra; y por eso, el Santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios. Y he aquí que Isabel, tu parienta, también ha concebido un hijo en su ancianidad, y la que se llamaba estéril está ya en el sexto mes; porque nada es imposible para Dios». Y dijo María: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra». Y el ángel la dejó.

Puesto que tenemos en el primer tomo de este libro el excelente comentario del P. Gruenthaner [20], nos limitaremos exclusivamente a la cuestión de la virginidad de María. Al establecer fuera de toda duda la concepción virginal de Cristo, en los versículos 34 y 35, no han tenido otra salida los críticos [21] en su negación arbitraria de la doctrina que negar la verdad y la autenticidad de estos versos. No perderemos tiempo en exponer sus argumentos; esto ya lo han llevado a cabo hábilmente y con crítica demoledora notables eruditos, como Bardenhewer, Lagrange, Vosté, Holzmeister y otros [22]. La veracidad de un texto no debe prejuzgarse según criterios falsamente preconcebidos y sin fundamento, tales como la imposibilidad *a priori* de lo sobrenatural y de los milagros; solamente puede juzgarse según el testimonio evidente de los documentos. Pues bien, no existe ni un solo códice que contenga el primer capítulo de San Lucas que omita esos versículos [23]. Es fácil imaginar el legítimo y horrorizado escándalo de los críticos, si los católicos, para evitar controversias enojosas o encajar un documento dentro de una tendencia preconcebida, se lanzaran a adoptar procedimientos tan iletrados, decretando la aniquilación de un texto sólidamente establecido por medio de un *ipse dixit*. Podemos, por tanto, eliminar esta objeción, no sólo como frívola, sino como indigna de la consideración de letrados serios [24]. El texto de San Lucas ha sido aceptado desde los tiempos más remotos, incluso por herejes, sin excluir a los marcionitas, que fueron responsables de muchas alteraciones tendenciosas, especialmente en los textos lucanos [25].

[20] M. GRUENTHANER, a.c., p.87-90.

[21] Especialmente, JOHN. HILLMANN, *Die kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas kritisch Untersucht:* Jahrbücher für Protestantische Theologie 17 (1891) p.192-261, y A. VON HARNACK (con muchos seguidores), *Zu Lukas 1,34.35:* Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft 1 (1901) 53ss. Para un resumen histórico de estos puntos de vista y su refutación véase GRESHAM MACHEN, *The Virgin Birth of Christ* (New York 1930) c.6, «The Integrity of the Lucam Narrative», p.119-168.

[22] Cf. A. MÉDEBIELLE, art. *Annonciation, B. Authenticité des versets 1,34.35*, en *Dictionnaire de la Bible*, Supplément vol.1 col.271-280.

[23] Cf. O. BARDENHEWER, *Mariä Verkündigung:* Biblische Studien 10 (1905) 8-13.

[24] Es interesante notar que Von Harnack, poco antes del artículo citado arriba (nota 21), había probado la perfecta conformidad literaria de los dos primeros capítulos de Lucas con el resto del evangelio: *Das Magnificat der Elisabeth nebst einigen Bemerkungen zu Lukas I und II*, en *Sitzungsberichte der Königlich-Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1900) p.538-556.

[25] Por ejemplo, Lc 10,21.25; 11,29-32.42; 13,28; 16,12; 21,27.32; 23,2.5; 24,12. Cf. E. C. BLACKMAN, *Marcion and his influence* (Londres 1948) p.60.

Estos versículos (34 y 35) no sólo contienen un testimonio irrefutable de la concepción virginal de Cristo, sino la pregunta de Nuestra Señora al ángel (v.34) que revela sus sentimientos respecto a su virginidad: «¿Cómo sucederá, pues no conozco varón?» La pregunta de María está inspirada en un espíritu totalmente contrario al de la pregunta de Zacarías (1,18), que, dudando del mensaje del ángel y rechazando, por ello, la posibilidad de su cumplimiento, pidió una señal. Como observa San Ambrosio, María creyó implícitamente el contenido del mensaje angélico y solamente inquirió el modo como se cumpliría [26]. Aunque de ningún modo dudó del mensaje, menos aún supuso que el Niño prometido fuera hijo de José, como se desprende de la frase «pues no conozco varón» [27].

Esta expresión, según un conocido modismo semítico, alude manifiestamente al concúbito carnal entre personas casadas. Mas ¿cómo podría una virgen desposada y próxima ya al matrimonio (esto sería aún más extraño si María estuviera ya casada) dar tal razón para su pregunta: «¿Cómo sucederá?» Observemos que María no se refería al pasado, como si dijera: «... puesto que hasta ahora no he conocido varón», como quiso Cayetano; pues, en ese supuesto, San Lucas hubiera usado el tiempo pasado (aoristo: *ouk egnon)* en vez del presente *(ou gignosco)* absoluto, que implica la intención de no usar de los derechos del matrimonio en el futuro [28].

De la pregunta y de la razón que añade a ella se desprende que, en la mente de María, su virginidad era cosa sagrada, inviolable, consagrada a Dios, y que no se sentía libre de retirar su compromiso. Si esto es verdad, ¿cómo pudo María consentir en sus desposorios con José? Responderemos con Loisy que esto sería incomprensible, a menos que María y José hubieran ambos resuelto, si no prometido con voto, guardar continencia en su vida matrimonial: «Lucas representa a José y María con las mismas disposiciones que dos esposos cristianos que guardaran continencia en el matrimonio» [29]. No se puede decir válidamente que tal práctica fuera desconocida entre los israelitas de aquella época, pues existía, precisamente en aquel tiempo, una tendencia hacia un ascetismo más severo, que comprendía la continencia, como sabemos por las prácticas de los

[26] SAN AMBROSIO, *Expositiones in Lucam* l.2 n.5 (ML 15,1635): «Haec iam de negotio tractat, ille (Zachary) adhuc de nuntio dubitat».

[27] Cf. J. VOSTÉ, *De conceptione virginali Iesu Christi* (Roma 1933) p.12: «At si non dubitat de nuntio, ita minime supponit promissum filium futurum esse filium Ioseph».

[28] Cf. LAGRANGE, *Évangile selon saint Luc* ed.7. (Paris 1948) p.32.

[29] A. LOISY, *Les Évangiles Synoptiques* vol.1 (Ceffonds 1907) p.291: «Luc s'est représenté Joseph et Marie dans la disposition de deux époux chrétiens gardant la continence».

esenios [30]. El P. Lagrange afirma que no sabemos el motivo preciso y concreto de José y María en esta resolución. El fabricar múltiples hipótesis es inútil. La solución más sencilla es pensar que el matrimonio con un hombre como José alejaba a María para siempre de las importunas aspiraciones a su mano y le permitiría cumplir en paz su resolución de consagrar su virginidad a Dios [31]. Santo Tomás de Aquino [32] expone concisamente otras varias razones hipotéticas que dan algunos Padres de la Iglesia. Todos éstos representan la exégesis tradicional de los católicos durante siglos: la consagración de su virginidad a Dios, hecha por Nuestra Señora antes de la anunciación, está, en el pensamiento tradicional católico, indisolublemente ligada al dogma de su virginidad perpetua. La base de este dogma se encuentra en el texto citado de San Lucas (1,34).

Dejando a un lado a Cayetano, en el siglo XVI [33], cuyas fantasías fueron calificadas por el obispo Jansenio de Gante como absurdísimas [34], no encontramos hasta el siglo XX ningún católico que niegue o dude de que Nuestra Señora consagrara su virginidad a Dios por medio de voto, o al menos por una firme resolución, antes de la anunciación. Por otra parte, aunque muchos escritores protestantes han adelantado opiniones similares a las de Cayetano, no pocos, y tal vez los exegetas más eruditos entre los protestantes, sostienen que el texto de Lucas 1,34 es ininteligible, a menos que se lea en él una resolución de conservar la virginidad; entre estos protestantes podrían nombrarse varios que han escrito en este mismo siglo, como E. Klostermann [35], F. Kattenbusch [36] y K. Rengstorf [37].

En años bien recientes, sin embargo, algunos renombrados autores católicos han negado el hecho, si bien no la posibilidad

[30] Cf. MÉDEBIELLE, a.c., col.289.

[31] LAGRANGE, o.c., p.33.

[32] SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* q.29 a.1.

[33] CAYETANO, *In quattuor evangelia commentarii* vol.1 (Lugduni 1556) fol.CVII: «Non dixit; *non cognoscam*, sed *non cognosco*, quia intellexerat verba angeli tunc implenda, dicendo angelo *Ecce concipies*». Después sigue la interpretación de Cayetano del pensamiento de María (ibid.): «Maximam affero rationem inquirendi modum quo nunc concipiam, quoniam usque in praesens viri cognitionem non habeo, hoc est, quia virgo sum».

[34] JANSENIO, *Commentariorum in suam concordiam ac totam historiam evangelicam partes IV* (Lugduni 1684) p.27a: «... qui intellectus absurdissimus est».

[35] E. KLOSTERMANN, *Das Lukasevangelium* (Tübingen 1919), en Lc 1,34: «Diese Stelle ist höchstverwunderliche wenn man nicht die katholische Voraussetzung macht, die Verlobte habe ein Gelübde ewiger Jungfräulichkeit abgelegt».

[36] F. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol* vol.2 (Leipzig 1900) p.621.

[37] K. RENGSTORF, *Das Neue Testament Deutsch* vol.3 (*Neues Göttinger Bi[illegible]rk*, herausgegeben von P. Althaus und J. Behm, Göttingen 1952) p.27: «Die Kirche hat mit Recht in ihr Bekenntnis zu Jesus, dem eingeborenen Sohn Gottes und ihrem Herrn das 'empfangen vom hl. Geist, geboren aus Maria der Jungfrau, aufgenommen und allen kritischen Fragen und Zweifeln gegenüber mit Recht an ihm festgehalten».

de un voto inspirado por el Espíritu Santo, sosteniendo al mismo tiempo que esta negación no es contraria al espíritu del dogma católico referente a la virginidad de María. Son estos autores J. Landersdorfer [38], D. Haugg [39], P. Gächter, S. I. [40]; J. Auer [41], Féret [42] y K. Rahner, S. I. [43]. En un artículo, B. Leurent, S. I., expone cuidadosamente las ideas y los argumentos de estos autores. Pasa luego revista concienzuda y satisfactoriamente a toda la tradición católica, empezando por San Agustín; estudia la influencia de la literatura apócrifa, discute desde el punto de vista histórico la cuestión de si María hizo un voto o sólo un propósito y de si su resolución era absoluta o sólo condicional, antes de la anunciación [44]. Concluye que existe una tradición católica genuina de que María consagró su virginidad a Dios perpetuamente antes de la anunciación [45].

Citemos a J. Lebreton, en su sobrio resumen de esta tradición: «En este versículo (1,34), toda la tradición católica ha reconocido el propósito firme de María de permanecer virgen, y esta interpretación es necesaria, porque, si hubiera tenido intención de consumar su matrimonio con José, no hubiera nunca hecho la pregunta» [46]. De modo parecido escribió el P. Lagrange: «María quiso decir que, siendo virgen, como el ángel ya sabía, deseaba ella permanecer siéndolo, o, como traducen los teólogos su pregunta, que ella había hecho un voto de virginidad y pensaba guardarlo» [47]. Y añade en otro lugar [48]: «Para llamar voto a esta resolución, debemos añadir al texto

[38] J. Landersdorfer, *Bemerkungen zu Lukas 1,26.38:* Biblische Zeitschrift 7 (1909) 70.
[39] D. Haugg, *Das erste Marienwort: Eine exegetische Studie zu Lukas 1,34* (Stuttgart 1938).
[40] P. Gächter, *The Chronology from Mary's Betrothal to the Birth of Christ:* Theological Studies 2 (1941) 145-170.347-368; Id., *Maria im Erdenleben* (Innsbruck 1953) p.92-98.
[41] J. Auer, *Maria und das Jungfräulichkeitsideal:* Zeitschrist für Geist und Leben 23 (1950) 411; véase, sin embargo, su artículo *Salve, Maria, Regina mundi:* Geist und Leben 27 (1954) 331s, para un ligero cambio en su enfoque.
[42] Féret, *Messianisme de l'Annonciation:* Prêtre et Apôtre 17 (1947) 37.
[43] K. Rahner, *Le principe fondamentale de la théologie Mariale:* Recherches de Sciences Religieuses 44 (1954) 517 nota 73.
[44] B. Leurent, *La consécration de Marie à Dieu:* Revue d'Ascétique et Mystique 31 (1955) 226-249.
[45] A.c., p.244: «Le voeu de Marie est donc une vérité certaine, une conséquence et un aspect du dogme de la virginité perpétuelle... Cette thèse ne nous parait donc pas libre... En fait tous les docteurs s'accordent à voir dans la question de Marie l'affirmation de ce voeu. Cet accord constitue-t-il une interprétation authentique de ce texte dont il ne serait pas permis de s'écarter? Cela nous parait au moins tres probable; nous disons: Il semble, et entendons bien de respecter la liberté d'une opinion différente».
[46] J. Lebreton, *La vie et l'enseignement de Jésus Christ* vol.1 (París 1938) p.35.
[47] Lagrange, *L'Évangile de Jésus Christ* (París 1928) p.18.
[48] Lagrange, *Évangile selon saint Luc* (París 1948) p.33.

consideraciones teológicas cuyo valor no debe olvidarse, pero que desbordan una simple exégesis del texto»[49].

Inmediatamente después de su publicación, la obra de Haugg fue severamente criticada por el P. Spicq, O. P., con estas palabras: «Es asombroso que este autor se esfuerce tanto por demostrar, con ejemplos del Antiguo Testamento y de las costumbres judías, la improbabilidad de un voto de virginidad por parte de María, y que coloque de esta manera a la Madre de Dios en el plano de una mujer corriente desde un punto de vista psicológico y religioso»[50]. También de la pluma de F. X. Steinmetzer[51] y de K. Prümm, S. I.[52], le llegaron a Haugg acerbas críticas. El editor de *Estudios Teológicos* insertó una nota en el artículo del P. Gächter para recordar a sus lectores la doctrina tradicional de la Iglesia[53]. En la reciente serie dogmática publicada por el jesuita español P. Aldama, escribe este autor: «No se puede decir que sea ésta (la cuestión del propósito de María de consagrar su virginidad) una cuestión abierta a la libre discusión de los teólogos católicos»[54]. R. Laurentín, que adquiere importancia de día en día como uno de los más competentes mariólogos de estos tiempos, comenta así la opinión de Féret: «Este tipo de razonamiento *a priori* limita las posibilidades de gracia en un alma tan excepcional como la de María y lleva a una interpretación sutil y extraña del versículo de Lucas (1,34), como si María hubiera querido decir: 'En este preciso instante en que te hablo, no conozco varón y, por tanto, no puedo concebir un hijo', lo cual es verdaderamente degollar el texto»[55]. El P. S. Lyonnet, S. I., profesor del Instituto Bíblico Pontificio de Roma, en una conferencia pública pronunciada en el Instituto decía: «La interpretación comúnmente aceptada sigue siendo a un tiempo la más clara y la más probable—María había resuelto permanecer virgen—. Se objeta que una resolución tal—no hablo de un voto, lo cual sería un anacronismo—no podía provenir de una joven judía en aquella época. ¿Es, sin embargo, tan extraordinario que, bajo la influencia de la gracia, se sintiera María atraída por un ideal que, en aquel tiempo precisamente, era muy vivo en ciertos círculos judíos, al menos entre los hombres, como sabemos ahora con más certeza desde el

[49] Cf. J.-J. Collins, S. I., *Our Lady's Vow of Virginity*: The Catholic Biblical Quarterly 5 (1943) 371-380.

[50] C. Spicq, en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 23 (1939) 144.

[51] F. X. Steinmetzer, en Theologische Revue vol.37 (1938) 366s.

[52] K. Prümm, en Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939) 128s.

[53] A.c. (*supra*, nota 40) p.160.

[54] J. A. de Aldama, *Mariologia*, en *Sacrae Theologiae Summa* ed.2.ª vol.3 (Madrid 1953) p.373.

[55] R. Laurentin, *Court traité de théologie mariale* (París 1953) p.21.

descubrimiento del monasterio esenio de Qumrân en las orillas del mar Muerto, a algunos kilómetros del lugar donde dice la tradición que predicó San Juan Bautista?» [56].

Otra objeción afirma que los primitivos lectores de Lucas no pudieron sospechar que este texto (1,34) se refería a un voto o a una resolución. Respondemos con el papa Pío XII, en su encíclica sobre la virginidad, que esta virtud ciertamente se desarrolló y floreció en el jardín de la Iglesia desde los tiempos apostólicos. Cuando en los Hechos de los Apóstoles (21,9) se escribe que las cuatro hijas del diácono Felipe eran vírgenes, el autor expresa su estado de vida y no su edad juvenil [57].

Pero hemos de admitir al menos que el ideal de la virginidad empezó con Cristo y que, por lo tanto, esto excluye cualquier posibilidad de propósito en María. A esto contestamos que, si por los méritos previstos de Cristo pudo Dios conceder a María el privilegio de su Inmaculada Concepción, ¿por qué no podría llamarla por las inspiraciones de su gracia a consagrarle su virginidad? Y, además, el Antiguo Testamento manifestó una estima extraordinaria por la virtud de la continencia y la pureza; el sumo sacerdote y todo el pueblo alabaron a Judit porque amó la pureza; era ley fundamental del Antiguo Testamento que toda aproximación a Dios exigía la abstención de relaciones carnales; cuando Yahvé estaba para entregar los diez mandamientos a su pueblo, Moisés les exhortó a que se santificaran y se abstuvieran de relaciones sexuales; de manera parecida, a los sacerdotes se les exigía que se abstuvieran durante su turno de servicio litúrgico; incluso para comer el pan sagrado impusieron los sacerdotes esta abstención al rey David y a su pueblo (1 Sam 21,4) [58].

Sin embargo, puesto que María no sólo había sido concebida inmaculada, sino también exenta de toda concupiscencia, ¿por qué debería haber renunciado a todos los derechos y privilegios de la vida matrimonial? Esta objeción pasa por alto el hecho de que los privilegios de María se debían solamente a su redención preventiva; estaba redimida de tal manera que pudiera asociarse más íntimamente a la obra de la redención de Cristo; en los providenciales designios de Dios, la consagración que hacía María de su virginidad era, por decirlo así, el florecer natural de su Concepción Inmaculada, una llamada remota al total cumplimiento de la voluntad de Dios a partici-

[56] [illegible], *Le récit de l'annonciation et la maternité divine de la Sainte Vierge* [illegible] p.7.

[57] [illegible], *Sacra virginitas:* AAS 46 (1951) 162.

[58] Cf. R. Brodmann, O. F. M., *Mariens Jungfräulichkeit nach Lk 1,34 in der Auseinandersetzung von heute:* Antonianum 30 (1955) 41.

par en el sacrificio redentor de su Hijo. Es más, aun en el caso de seres humanos nacidos en pecado original y sujetos a la concupiscencia, su consagración a una vida de virginidad no es primordialmente una medida de precaución contra el mal, sino más bien una respuesta al amor preveniente y al llamamiento de Dios. Así, pues, no puede defenderse que la resolución de María dependiera tan sólo de su libre albedrío, hasta tal punto que era totalmente libre de renunciar al oír el mensaje del ángel. De hecho esta resolución fue primordialmente el efecto de la llamada divina *gratis data* y sólo secundariamente fruto de su consentimiento libre. Pero los dones de Dios son sin arrepentimiento, ¿cómo podría María admitir la posibilidad de libre renuncia al matrimonio espiritual que Dios mismo le había inspirado aceptara? María, sin duda, no podía asumir la responsabilidad de renunciar a su propósito aun después de escuchar el anuncio del ángel de que Dios quería hacerla madre.

Esto, sin embargo, no significa, como algunos escritores eclesiásticos afirmaron en la antigüedad[59], que María estimó su virginidad de una manera incomparablemente más alta que su maternidad divina, y que incluso impuso ella a Dios la condición: seré Madre de Dios si puedo a la vez ser virgen. Tal opinión no honra a María; no hace sino denigrar su santidad; minimiza la dignidad del matrimonio en cuanto institución divina y manera santa de vida; hace caso omiso de la consideración del supremo dominio de Dios, que podría imponer a cualquier ser humano hacer uso del matrimonio sin pérdida ninguna de santidad[60]. María, más bien, estaba preparada a someterse completamente a la voluntad de Dios, incluso en el uso del matrimonio; solamente deseaba estar cierta de que la renuncia a la resolución que inicialmente había tomado bajo la inspiración de la gracia, sería conforme a la voluntad de Dios. Esto explica, probablemente, por qué usó el tiempo presente *(ou gignosko:* puesto que no conozco varón) más bien que el futuro[61].

Sin embargo, María no aspiró sólo a una vida ordinaria de humilde abnegación; ¿no tuvo horror a singularizarse? Esto es verdad, pero la abnegación y falta de singularidad no implican mediocridad: San Juan Berchmans, Santa Teresa de Li-

[59] Cf. el autor de *Oratio in natalem Christi* (atribuido a Gregorio de Nisa): MG 46,1140; San Sofronio, MG 87,3257; Jacobo Mónaco, MG 127,648.

[60] Cf. U. Holzmeister, *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco?*: Verbum Domini 19 (1939) p.74.

[61] Cf. Lagrange, o.c., p.33: «L'immense majorité des exégètes catholiques a toujours entendu *ou gignosko* dans un sens absolu, excluant le futur comme le présent». Cf. también U. Holzmeister, l.c.

sieux, muchos otros santos cuyas vidas fueron ocultas y retiradas, y sobre todo la Santísima Virgen, nunca confundieron el recogimiento con la mediocridad. La bula *Munificentissimus Deus* recuerda el principio establecido por Suárez de que los misterios que la gracia de Dios obró en la Santísima Virgen no se miden por medidas ordinarias, sino por la omnipotencia de Dios, entendiendo siempre la conveniencia de los privilegios de María y su armonía con la verdad revelada[62].

Otra objeción final y más importante podría deducirse del relativo silencio del magisterio de la Iglesia, que, por ejemplo, no ha establecido de manera autoritativa el sentido preciso de la fiesta de la Presentación; incluso la última encíclica de Pío XII acerca de María no menciona su resolución de conservar su virginidad, sino que sencillamente la propone como modelo y ejemplar de esa virginidad. Esta abstención de la Iglesia no disminuye en nada el valor del argumento tradicional; porque hasta 1950 ni siquiera la liturgia profesaba explícitamente la asunción corporal de María a los cielos, y la primera encíclica que alude a ella fue la *Mystici Corporis*, en 1943, y, sin embargo, la doctrina misma era reconocida casi universalmente como *proxima fidei*, hecho dogmático precisamente gracias a los argumentos de la Tradición[63].

Hemos estudiado detenidamente la resolución firme tomada por Nuestra Señora antes de la anunciación de guardar perpetua virginidad, primero, porque tal resolución, por sí sola y en el simple plano histórico-exegético, parece ofrecer una explicación plausible al pasaje de Lucas 1,34. Un exegeta a quien no puede acusarse de predilección por María o sus grandezas se sintió obligado a afirmar: «La afirmación de María '... porque no conozco varón' es tan absoluta, que el sentir unánime de los exegetas que han visto en ella la intención de guardar perfecta virginidad, no puede llamarse arbitrario»[64]. Segundo, porque la continuada unanimidad histórica de interpretación que ha tenido desde San Agustín hasta nuestros días, con excepción de Cayetano y unos pocos autores modernos, nos proporciona sólidos cimientos para considerar que esta tradición es no sólo histórica, es decir, factual, sino dogmática y fundada, bajo la infalible dirección del Espíritu Santo, en la palabra inspirada de San Lucas 1,34.

Si esta doctrina tradicional se aceptara plenamente, acrecería de modo inconmensurable la grandeza de María, porque significa que antes de la anunciación, por una gracia que fluye

[62] Pío XII, *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 767.
[63] Cf. Pius XII, *Sacra virginitas:* AAS 46 (1954) 187.
[64] Loisy, *Les Évangiles synoptiques* vol.1 p.290.

de su privilegio inicial, la Concepción Inmaculada, ella ya había aceptado con libertad y abrazado irrevocablemente la nota indisolublemente concomitante a su más excelsa prerrogativa: el carácter virginal de su futura maternidad divina. En la infinita sabiduría del plan providencial de Dios, María fue predestinada desde toda la eternidad a ser la Madre virginal del Redentor, nunca como simple instrumento biológico, y tampoco, sencillamente, con todo el calor humano y la abnegada dedicación de la maternidad común y corriente, sino como quien participaría sobrenaturalmente con su Hijo, tanto en la agonía como en el amor, de su obra redentora, y por ello, y con mucha más razón que Eva, su prototipo, sería «madre de todos los vivientes» (Gen 3,20). El eterno decreto de Dios hacía inconcebible que el Hijo de Dios y Redentor se hiciera hombre, a no ser de una virgen. Por el mismo decreto inconmovible, era imposible que esta madre virginal no aceptara completamente, junto con la gloria, la angustia de su maternidad virginal: «Y una espada de dolor atravesará tu alma» (Lc 2, 35). De aquí que, bajo la predestinación divina, María debiera aceptar con indiscutible libertad los dos elementos de su dignidad altísima; sin sospechar su sublime destino, ya había ella aceptado libremente el llamamiento divino a la virginidad, como sabemos por San Lucas 1,34; el mensaje inicial del ángel (Lc 1,31) parecía, a primera vista, exigir la renuncia de su sincera dedicación anterior; ella no podía aceptar esta implicación hasta que supiera con absoluta certeza que era voluntad de Dios. Pero Dios le da a conocer por medio del ángel que sus dones son sin arrepentimiento; que su llamada para ser Madre del Mesías, lejos de entrañar la renuncia a su sacrificio anterior, lo uniría inefable e indisolublemente al don más alto que podía El regalar a una mera creatura: la sublime dignidad de ser la Madre virginal de Dios.

Si se acepta esta opinión tradicional, no sólo se acrecienta la grandeza de María, sino que se derrama clarísima luz sobre la evolución del dogma de la virginidad perpetua, particularmente en el parto virginal y después del nacimiento de Jesucristo. Porque ninguno de esos dos aspectos de la virginidad de María se hallan afirmados de manera incontrovertible por la Escritura, o al menos no de tal manera que estén a salvo de toda posible duda, si son considerados puramente en el plano histórico-exegético. Es verdad que San Mateo, después de enseñar explícitamente la concepción virginal, cita el famoso pasaje de Isaías; pero ya hemos visto que San Mateo no detalla en lo referente al parto virginal ni declara si en la profecía de

Isaías lo entendía él declarado. De manera semejante, la afirmación de San Lucas: «Y parió a su Hijo primogénito y lo envolvió en pañales y lo colocó en un pesebre» (2,7), mientras que sugiere, sin duda, como enseñó San Jerónimo, que María no estuvo sujeta [65] a los dolores y angustias de un parto ordinario, también insinúa que el nacimiento mismo fue extraordinario y, tal vez, incluso milagroso; sin embargo, no ofrece prueba incontrovertible de la virginidad en el parto, tal como la entiende el dogma católico [66]. Esta sencillísima frase de San Lucas no dice nada de las circunstancias del inefable parto. La virginidad perpetua de María es un dogma de la Tradición» [67].

No existen fundamentos escriturísticos bastante sólidos para probar de manera incontrovertible la virginidad de María después del nacimiento de Cristo, y hay no pocas dificultades insidiosas contra este aspecto del dogma. Pero todas las dudas se disipan totalmente para quien acepte lo que parece ser una tradición dogmática, es decir, la resolución firmísima de María y su determinado deseo de permanecer virgen perpetuamente; pues, si Dios no solamente respetó esta resolución, sino que era El mismo por su gracia la oculta fuente de ella, si El armonizó esta resolución con la realidad de una verdadera maternidad en el inefable misterio de la encarnación, entonces, a los ojos de la fe, es inconcebible que no hubiera salvaguardado el holocausto de la virginidad de María perpetuamente. Que esto es verdad, y que es, además, una verdad revelada, lo sabemos, en último término y con la convicción inconmovible de la fe, no por la Escritura, sino por la regla suprema y el criterio de la verdad revelada: por la solemne definición de la esposa de Cristo y de su Vicario en la tierra, a quien El ha confiado enteramente el depósito de la revelación.

En éste como en tantos otros ejemplos de la evolución de dogmas marianos, encontramos un agudo contraste entre la posición concebida por el pensamiento católico y el protestante al lugar de la Escritura como regla de la fe: la Iglesia enseña que no es necesario que todos los dogmas estén contenidos en la Escritura; de los dogmas marianos solemnemente definidos, la divina maternidad y la concepción virginal de Cristo están contenidos en la Escritura. Pero la virginidad de María *in partu* y *post partum*, aun siendo igualmente reveladas, no están de modo manifiesto y con la misma claridad en la Escri-

[65] SAN JERÓNIMO, *Adversus Helvidium* (ML 23,192): «Ipsa et mater et obstetrix fuit».

[66] Cf. CEUPPENS, o.c., p.132: «... temerarium non videtur asserere partum virginalem in animo evangelistae fuisse».

[67] LAGRANGE, o.c., p.70s.

tura; están contenidas, al menos implícitamente, en el depósito de la revelación, que terminó con la muerte del último apóstol y fue desde entonces confiado a la infalible autoridad docente de la Iglesia de Cristo, pero no fueron explícitamente consignadas en los escritos canónicos del Nuevo Testamento [68]. De aquí que no fueran siempre universalmente conocidas ni confesadas como verdades reveladas en la Iglesia primitiva hasta el siglo v. Este hecho no ofrece dificultad para quien sabe que la Iglesia es el cuerpo vivo de Cristo, que está nutrida por el espíritu de verdad de quien dijo: «Os enseñará todas las cosas y traerá a vuestras mentes cuanto yo os he enseñado» (Jn 15,26), y que crece en una toma de conciencia vital de las verdades reveladas, conocidas al menos implícitamente, desde su nacimiento.

No obstante, importa demostrar que no hay nada en la Escritura que niegue o incluso dé lugar a ninguna duda válida sobre la virginidad de María. Los críticos de todos los tiempos, desde la era apostólica [69] hasta nuestros días, en la autosuficiencia y fácil satisfacción de sus inteligencias demasiado falibles, han empleado todas las insidias posibles para demostrar, con las Escrituras en la mano, que Nuestra Señora no permaneció virgen después del nacimiento de Cristo. Consideremos ahora su posición.

C) Objeción de los críticos

Uno de sus argumentos favoritos se deriva de las alusiones bíblicas a los «hermanos del Señor». Es verdad que los cuatro evangelistas, los Hechos de los Apóstoles y San Pablo hablan no sólo de los hermanos, sino también de las hermanas de

[68] Otros son de la opinión de que la virginidad de Nuestra Señora *in partu* está contenida de una manera muy clara en el pasaje de Isaías 7,14, cuando se le considera en su redacción original en hebreo. Cf. Ceuppens, o.c., p.23; E. May, a.c., p.66; A. van Hoonacker, *De maagdelijke ontvangenis en Geboorte van den Messias bij Isaias 7,14*, en *Handelingen van Het vlaamsch Mariacongres te Brussel* vol.1 (Bruselas 1922) p.158; S. J. Bonano, *Ecce Virgo concipiet et pariet filium. Isaias 7,14. Text and contest:* Ephemerides Mariologicae 4 (1954) 98.100.106; M. Balagué, *La virginidad de María:* Cultura Bíblica 11 (1954) 283; J. Arendzen, *Our Lady in the Old Testament*, en el simposio *Our Blessed Lady* (Cambridge Summer School Lectures for 1933) (Londres 1934) p.14; H. Pope, *The perpetual virginity of our blessed Lady* (Cambridge Summer School Lectures For 1933) p.127; F. Feldmann, *Das Buch Isaias* vol.1 (Münster i. W. 1925) p.90; A. Kleinhans, subsecretario de la Comisión Bíblica Pontificia, en sus notas mimeografiadas de la exégesis del Antiguo Testamento (1938). Cf. asimismo, en favor de la misma opinión, J. B. Carol, O. F. M., *Fundamentals of Mariology* (New York 1956) p.148-149.

[69] Por ejemplo, Cerinto, a finales del siglo I, sostuvo que Jesús era el hijo de José y María y que, en su bautismo, Cristo (Mesías) o el Espíritu Santo descendió sobre El y habitó en El hasta su pasión; cf. G. Bareille, *Cérinthe:* DTC 2,2151-2155; San Ireneo, *Advers. haereses* 26,1: MG 7,686; San Epifanio, *Adversus haereses* 18,1: MG 41,378s; y J. Gresham Machen, o.c., p.43: «Las negaciones del nacimiento virginal que aparecen en ese siglo... estaban basadas en presuposiciones filosóficas o dogmáticas». Los ebionitas, una secta

Jesús [70]. De algunos incluso sabemos los nombres: «¿No es éste el hijo del carpintero? ¿No es su madre María y sus hermanos Santiago, y José, y Simón, y Judas? Y sus hermanas, ¿no están entre nosotros?» (Mt 13,55). Como veremos más detalladamente cuando estudiemos la tradición patrística, cuando Helvidio y Bonoso utilizaron estos textos para impugnar la virginidad de María, los Padres de la Iglesia negaron unánimemente que los «hermanos» de Jesús fueran hijos de María. Es verdad que no pocos, descansando en el testimonio de los escritos apócrifos, mantuvieron que los «hermanos del Señor» eran hijos de San José por un matrimonio anterior. Pero no hay necesidad de recurrir a esta hipótesis sin fundamento: en las Sagradas Escrituras, la palabra hebrea *ah* (hermano) tiene un significado muy amplio. Su significado primario y nativo es el sentido literal de hermano tal como lo entendemos, es decir, hijo del mismo padre y de la misma madre; pero también se usa para designar a un medio hermano; a Benjamín se llama el hermano más joven de los demás hijos de Jacob, aunque era hijo de otra madre (cf. Gen 42,15; 43,5).

Ningún exegeta católico afirma que la palabra *ah* (hermano) signifique etimológicamente primo. Pero, por otra parte, no hay exegeta protestante ni racionalista que pueda negar que esta palabra se usa, en efecto, para designar varios grados—incluso algunos lejanos—de parentesco. Así, por ejemplo, Abrahán habla de Lot: «Te suplico que no haya ninguna discordia entre tú y yo o entre tus pastores y los míos, porque somos *hermanos*» (Gen 13,8). Pero Lot era hijo de Arán, hermano de Abrahán, y, por lo tanto, era, en realidad, sobrino de Abrahán (Gen 11,27). De manera parecida dice Labán a Jacob: «Me servirás de balde porque eres mi *hermano*; dime qué recompensa quieres» (Gen 29,15); mas Labán era hijo de Nacor, hermano de Abrahán, mientras que Jacob, hijo de Isaac, era nieto de Abrahán; Labán y Jacob, por lo tanto, no eran más que primos lejanos. Un ejemplo aún más llamativo de parientes lejanos que se llaman hermanos encontramos en el 1 Paralipómenos 15,5-10; aquí, evidentemente, los ciento veinte hermanos de Uriel, los doscientos veinte hermanos de Asayah, los ciento treinta hermanos de Joel y los ciento doce hermanos de Aminadab son, a lo más, primos, y no hijos de los mismos padres.

Aún hay más; puesto que ni el hebreo ni el arameo tenían una palabra para expresar el parentesco exacto de los primos,

judaizante de Palestina, siguieron las ideas de Cerinto más tarde. Cf. G. BAREILLE, *Ebionites:* DTC 4,1987-1995.

[70] Lc 8,20; Io 2,12; 7,3.4.5; Mt 13,55; Mc 3,22; 6,3; Act 1,14; Gal 1,19; 1 Cor 9,5.

a menudo recurrían a la palabra *ah* (hermano); podían, por supuesto, utilizar las circunlocuciones «hijo del hermano de tu padre», «hijo de la hermana de tu madre»; pero en el lenguaje diario y familiar eran estas fórmulas muy complicadas y fastidiosas; aun en nuestras lenguas modernas, a menos que haya alguna razón (legal o técnica), usamos la palabra «primo» para designar cualquier grado de consanguinidad desde el segundo en adelante. Los semitas hacían lo mismo con la palabra *ah*, pero ellos la empleaban desde el primer grado hasta los grados más lejanos.

También la versión de los Setenta del Antiguo Testamento traduce invariablemente la palabra hebrea *ah* por la griega *adelfos*, «hermano». ¿Ocurrió lo mismo en el Nuevo Testamento? Pasemos por alto los numerosos ejemplos del Nuevo Testamento en los cuales la palabra «hermano» se usa metafóricamente para designar, como hermanos de Cristo, a los apóstoles[71], a todos los que hacen la voluntad de Cristo[72] y aun a todos los cristianos[73]. Sabemos que los escritos del Nuevo Testamento, aunque fueron en su mayoría escritos en griego, se derivaron de una catequesis primitiva en arameo. Según esto, *a priori* es muy probable que el arameo *ah* (hermano) se tradujera por los escritores del Nuevo Testamento, invariablemente, por *hermano* (como ocurrió en la versión griega de los Setenta del Antiguo Testamento) para expresar los diversos grados de parentesco: hermanos, primos, tíos, etc. Y puesto que el argumento racionalista de los hermanos del Señor es completamente apriorístico y está fundado en el significado indígena y etimológico, en vez de en el uso escriturístico, pierde su aparente solidez y peso. Si no tuviéramos otros argumentos más que la usanza del Antiguo Testamento, el hecho de que la primitiva catequesis aramea se convirtió más tarde en el griego del Nuevo Testamento, y la muy probable referencia de que los escritores del Nuevo Testamento siguieron el ejemplo de los Setenta, traduciendo el arameo *ah*, invariablemente, por *adelphos* (hermano) en griego, el dogma católico de la perpetua virginidad de María estaría más que suficientemente defendido desde un punto de vista apologético.

A diferencia de los críticos, tenemos nosotros un cúmulo de poderosas razones tomadas de la Escritura misma, que convencerían a cualquiera, libre de prejuicios, de que María no tuvo más hijos que Jesús. Primero: Cristo moribundo confió

[71] Mt 28,10; Io 20,17.
[72] Mt 12,50; Mc 3,35.
[73] Rom 1,13; 1 Cor 1,10; Iac 1,2; 2 Pet 1,10; cf. también Mt 18,21; Lc 6,42; Act 9,17; 1 Cor 8,13; Iac 2,15.

y encomendó su Madre a su discípulo Juan (Jn 19,26-27); por lo tanto, María no tenía otros hijos que la recibieran en su casa; ni puede objetarse con Zahn [74] que Jesús prefirió su fiel discípulo a sus hermanos, que no creían en El (Jn 7,5: «ni sus hermanos creyeron en El»); pues, sea cual fuere su actitud durante su vida pública, sabemos que creyeron en El después de su muerte, por la escena del Cenáculo, descrita en los Hechos de los Apóstoles (1,14): «Todos perseveraban en la oración, animados de un mismo espíritu, con las mujeres y con María, la Madre de Jesús, y con sus *hermanos*»; segundo, por la ulterior historia de Santiago, «hermano del Señor» (Gal 1,19), y de su sucesor en la sede de Jerusalén, Simeón, igualmente «hermano del Señor» (Mt 13,55). Sería escandaloso para la incipiente comunidad de la Iglesia, notable por sus elevados ideales y su ferviente caridad, que María hubiera sido separada de sus propios hijos y confiada al cuidado de un extraño, ni hubiera disminuido el escándalo con la infundada hipótesis de Mayor [75], que quiere suponer que los hijos e hijas de María habían salido de su casa ya casados y se hallaban dispersos.

En los *Evangelios de la infancia*, de Mateo y Lucas, puesto que los dos enseñan inconfundiblemente que María era virgen al tiempo de la concepción de Cristo, enseñan, por ello mismo, que no tenía hijos mayores que Cristo. Además, su modo de hablar no sólo no atribuye hijos a José, sino más bien excluye la posibilidad de que los tuviera: «... ellos (los Magos) encontraron al Niño con María su Madre» (Mt 2,11); «levántate (José) y toma al Niño y a su Madre y huye a Egipto» (Mt 2,13); «... y ellos (los pastores) encontraron a María y José y al Infante recostado en un pesebre» (Lc 2,16; cf. v.17, 21-22.27.33.39-41). Siempre se trata solamente de María y José y el Niño, y nunca de otros hijos ni de María ni de José; este silencio es aún más llamativo y prueba con más certeza que no había otros hijos si comparamos a Mateo y Lucas con el *Evangelio apócrifo de Santiago*, que a menudo menciona a los hijos de José.

Que los así llamados «hermanos del Señor» eran mayores que Cristo, queda también claro por el hecho de que le aconsejaban y reprendían (Jn 7,3ss), y que incluso en una ocasión buscaron prenderle (Mc 3,21); según las costumbres semíticas, estas acciones serían más propias de hermanos o parientes mayores. Además, en Marcos (6,3) se designa a Jesús tan enfá-

[74] TH. ZAHN, *Brüder und Vettern Jesu: Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons* 6 (1900) 336s.

[75] Cf. HASTINGS, *Dictionary of the Bible*, under *Brethren of the Lord* vol.1 p.323s.

ticamente *el* Hijo de María *(ho huios tes Marias)*, que no da lugar a suponer válidamente ningún otro hijo más que El. De aquí que Renán, a pesar de negar la concepción virginal de Cristo, se sintió obligado a escribir: «Jesús... en su juventud era designado en Nazaret por el nombre de 'El hijo de María' (Mc 6,3)...; esto supone que por largo tiempo fue reconocido por el único hijo de la viuda» [76].

Y es más, los evangelistas nombran expresamente a la Madre de los hermanos de Jesús, y no es María la Madre de Jesús. Entre los que estaban presentes a la crucifixión, San Mateo incluye una María que es madre de Santiago y José (Mt 27, 56); a Santiago y José se les llama hermanos de Jesús en San Marcos (6,31). La misma María (es decir, la madre de Santiago y José) se dice que es María, mujer de Clopas (Cleofás) (Jn 19,25). Según Hegesipo [77], Clopas (Cleofás) era hermano de San José; de aquí que María, la mujer de Clopas, era cuñada de la Santísima Virgen, y sus hijos eran primos de nuestro Salvador por parte de padre.

De manera semejante, los hijos de un cierto Alfeo también son llamados hermanos del Señor. San Mateo (13,55) entre los hermanos del Señor coloca a Judas, que, como nos dice San Lucas, era hermano de Santiago (Lc 6,16); este Santiago no es el hermano de San Juan, hijo del Zebedeo, sino el otro Santiago a quien distingue San Marcos (15,40) con el apodo de «el Menor», llamado también «hermano del Señor» por San Pablo (Gal 1,19). Este Santiago es designado a menudo «hijo de Alfeo» (Mt 10,3; Mc 3,18; Lc 6,15; Act 1,13). Los «hermanos de Jesús», pues, son sin duda parientes y no hermanos de sangre, y algunos de ellos, al menos, se identifican como «hijos de María, la mujer de Clopas», y otros, como «hijos de Alfeo».

Uno de los tratados más profundos y eruditos sobre esta cuestión se contiene en el *Comentario al evangelio de San Marcos*, de M. J. Lagrange [78]. Con su acostumbrada objetiva imparcialidad examina el autor todos los textos por separado y luego los compara y, finalmente, concluye:

> Hemos examinado cada uno de los escritores sagrados, primero, separadamente. Pablo (1 Cor 9,5; Gal 1,19), los Hechos de los Apóstoles (1,14) y Juan (2,2; 7,3-10) hablan de los hermanos del Señor vaga

[76] RENÁN, *Les Évangiles et la seconde génération chrétienne* (París 1877), Appendice: *Les frères et les cousins de Jésus* p.542: «Jesus... fut... désigné à Nazareth par le nom de fils de Marie (Mc 6,3)... Cela suppose qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve».

[77] Cf. referencias de Hegesipo en EUSEBIO, *Historia Ecclesiastica* 3,11,20, y también LAGRANGE, *Évangile selon Saint Jean* (Paris 1947) p.493: «On ne conçoit pas pourquoi on rejette l'identité de Maria de Clopas avec Marie mère de Jacques le petit et José, Mc 15,40; 16,1; Mt 27,56; 28,1, l'autre Marie».

[78] *Note sur les frères du Seigneur* p.79-93.

e indeterminadamente. Mateo y Lucas excluyen expresamente cualquier hermano de sangre mayor que Cristo; Lucas excluye aun hermanos más jóvenes [79]; Marcos y Mateo indican claramente que Santiago y José no son hijos de la Santísima Virgen, sino «de la otra María». Ningún escritor del Nuevo Testamento habla de otros hijos de María, sino de solo Jesús. Un examen cuidadoso de todos los textos del Nuevo Testamento, ya se tomen aislados o ya combinados entre sí, nos lleva a la misma conclusión final: dentro de su círculo familiar siempre encontramos a Jesús solo con María, su Madre, y con José hasta los doce años; después hay un silencio. Y solamente cuando ya Jesús ha entrado en su vida pública, aparecen sus «hermanos». Esta palabra podría significar los hermanos de su padre o de su Madre, o de ambos o de cualquier otro pariente; no será el sentido exacto, pero está claro que aquellos de los «hermanos» que se mencionan son sólo primos. Sin embargo, los teólogos católicos nunca han exagerado estas indicaciones. La virginidad perpetua de María es un dogma que ha sido universalmente reconocido como derivado de la Tradición más bien que de la Escritura [80].

Otras dificultades han surgido contra la concepción virginal, fundadas en que era desconocida a la primera generación de cristianos [81]. Y para probar esta afirmación se apela al silencio de San Pablo y de San Marcos. Es muy posible y probable que, por algún tiempo, la concepción virginal de Cristo hubiera sido desconocida a los primeros cristianos; que no hubiera sido revelada inmediatamente fue parte del plan providencial de Dios; uno de los motivos tradicionalmente asignados al matrimonio de María con José fue el ocultar al mundo el misterio de Dios hecho hombre, y también, por tanto, el misterio de su concepción virginal [82]. Jesús mismo mantuvo ocultos los detalles íntimos de su origen humano; El sabía que le llamaban hijo de José, pero nunca explicó que solamente era su padre putativo. El conocimiento preciso del modo de su origen humano hubiera sido un obstáculo más que una ayuda en la fundación del reino: «Durante la vida terrena de

[79] O.c., p.84. Es interesante notar que Lagrange basa esta fuerte aserción en su convencimiento (compartido por LOISY, *Les Évangiles synoptiques* vol.1 p.290) de que Lc 1,34 es ininteligible a menos que se entienda que María estaba firmemente resuelta a conservar su virginidad perpetuamente. Cf. ibid. p.82.

[80] O.c., p.80: «Cependant les théologiens n'ont jamais exagéré la portée de ces indications Scripturaires. La perpétuelle virginité de Marie est un dogme qu'ils reconnaissent généralement tenir de la tradition, plutôt que de l'Écriture».

[81] Varias críticas independientes han discutido por las diferentes genealogías de Jesús dadas por Mt 1,1-7 y Lc 3,23-28, que la primitiva catequesis no era consciente del nacimiento virginal y que Mateo y Lucas, cada uno de una manera distinta, interfirieron en la primitiva genealogía para deducir la concepción virginal de Cristo. La explicación más probable de esta discrepancia parece ser que Mt describe los antecesores de José de acuerdo con la línea natural de descendencia, mientras que Lc sigue la línea legal de acuerdo con la ley de levirato. Cf. LAGRANGE, o.c. in h.l., y J. VOSTÉ, *De conceptione virginali Iesu Christi* (Roma 1933) p.83-109.

[82] Cf. SAN IGNACIO DE ANTIOQUÍA, en F. X. FUNK, *Patres Apostolici* vol.1 (ed.2.ª 1901) p.228s: «Et principem huius mundi latuit Mariae virginitas et partus ipsius...»

Jesús, el parto virginal... naturalmente se mantendría secreto. El hablar de él no hubiera hecho más que originar calumnias e incomprensiones» [83]. Por lo tanto, es comprensible que los primeros cristianos, en general, desconocieran la concepción virginal. Por consiguiente, el dogma católico no sufriría lo más mínimo si se probara que la doctrina no era universalmente conocida hasta el año 80 (fecha asignada por muchos críticos, por razones doctrinales, a los *Evangelios de la infancia* de Mateo y Lucas). Lo que es insostenible, es la insinuación de que los primitivos cristianos fueron adoctrinados de manera positiva contra la virginidad de María por ningún escritor inspirado del Nuevo Testamento; en este punto el dogma mismo es inexpugnable.

Los críticos, independientemente, en general, no sostienen con claridad que San Pablo negara la virginidad de María, sino más bien sugieren que la desconocía; pero, bajo la capa de su lenguaje cortés, dejan la impresión siniestra de que aquella ignorancia de San Pablo puede de alguna manera socavar o desdorar el dogma católico de la virginidad de María. Está completamente abierto a dudas que San Pablo desconociera la verdad de la virginidad de María. El argumento de que demostró la divinidad de Cristo deduciéndola de su resurrección y no de su concepción y nacimiento virginal no tiene fuerza probativa; hay una marcada diferencia entre las dos verdades desde el punto de vista apologético. La concepción virginal de Cristo, por su misma naturaleza, estaba exclusivamente reservada al conocimiento inmediato y directo de la Santísima Virgen; al contrario, la resurrección de Cristo era del dominio público, afirmado por muchos testigos, que aún vivían cuando escribía Pablo; de aquí que la resurrección, con sus circunstancias concretas, susceptibles de prueba, constituía un argumento apologético, llamativo incluso para aquellos que pudieran oponerse al cristianismo, mientras que apenas podría esperarse inclinar favorablemente a una mentalidad hostil, proponiéndole la concepción virginal como argumento de la divinidad de Cristo.

Además, es difícil ver cómo San Pablo pudo ignorar esta verdad, siendo como era íntimo amigo de San Lucas, que puede llamarse justamente discípulo de Pablo [84]. Aun suponiendo que San Lucas mismo sólo supiera de la concepción virginal cuando estaba para escribir su evangelio—suposición arbitra-

[83] J. GRESHAM MACHEN, o.c., p.201.

[84] Cf. LAGRANGE, o.c., *Introduction* p.VIII; A. PLUMMER, *Saint Luke*, en *The International Critical Commentary* ed.2.ª (Londres 1898) p.XLIIIss; A. VON HARNACK, *Lukas der Arzt* (Leipzig 1906) p.1-19.

ria e imposible de probar—, ¿cómo demostrar que las fuentes de la narración de San Lucas eran totalmente inasequibles y desconocidas a Pablo? Los críticos manejan un arma de dos filos: una de sus más graves acusaciones contra San Pablo es que corrompió la pureza de la doctrina primitiva cristiana, imponiendo a las generaciones futuras los frutos de sus especulaciones teológicas personales; al menos no pueden sostener que la doctrina de la concepción virginal de Cristo (que detestan ellos tan sinceramente como las enseñanzas paulinas) fue subrepticiamente insertada en la doctrina de la Iglesia por Pablo, o que fue fruto de su especulación teológica [85]. Permítasenos también observar que A. Resch, en una erudita obra de investigación, ha demostrado que existen señales positivas de un verdadero parentesco literario y filológico entre las catequesis lucanas de la infancia de Cristo y las epístolas paulinas [86].

Nada existe en el cuerpo de la doctrina paulina que excluya la concepción virginal. Por otra parte, hay una alusión probable a ella en Gálatas 4,4: «Mas, cuando vino la plenitud del tiempo, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, a fin de que redimiera a aquellos que estaban bajo la Ley, para que recibiéramos la adopción de hijos». En este texto, sin duda ninguna, Pablo presupone la preexistencia de Jesús, Hijo de Dios. La expresión «nacido de mujer» no se puede argüir contra la concepción virginal, ya que *gunne* (mujer) indica sencillamente el sexo y no niega el estado virginal. «... Aquí, como en otros textos escriturísticos que tratan del origen humano de Cristo, sólo su Madre es mencionada, y se evita intencionadamente incluso la idea de un padre humano» [87].

El hecho de que Pablo no mencionara explícitamente la virginidad de María, no ofrece dificultad particular. El era primariamente teólogo de la redención, de la obra salvadora de Cristo en la cruz; no era historiador ni biógrafo, como los evangelistas. Por consiguiente, rara vez alude a acontecimientos de la vida de Cristo, y cuando lo hace sólo menciona la institución eucarística, la muerte en la cruz y, con frecuencia, su resurrección y su gloriosa ascensión. Pero nunca pasa de una

[85] Cf. LAGRANGE, *La conception surnaturelle du Christ d'après saint Luc*: Revue Biblique 11 (1914) 207: «Le fait que saint Paul ne parle pas de la conception surnaturelle est un indice tres significatif que'lle n'est pas née de la spéculation théologique. Mais si les Apôtres n'ont pas protesté, c'est qu'eux-mêmes étaient éclairés».

[86] A. RESCH, *Das Kindheitsevangelium nach Lukas und Matthäus*: Texte und Untersuchungen 10 (1897) 264-276.

[87] CORNELIO, *Commentarius in epistolas II ad Corinthios et ad Galatas* (París 1907) p.256. Sin embargo, Lagrange, Steinmann y otros sostienen que la concepción virginal, que era en verdad conocida por los lectores de San Pablo, no está ni siquiera insinuada aquí.

ligera alusión cuando se trata de la predicación y los milagros de Cristo. ¿Qué hay, pues, de sorprendente en el hecho de que San Pablo no mencione la infancia y el bautismo de Cristo? Sin embargo, ni en sus epístolas ni en su predicación, como consta en los Hechos de los Apóstoles, encontramos mención del origen sobrenatural de Cristo; esto mismo ocurre en la predicación de Pedro y de los demás apóstoles. Ahora bien, de este silencio no se sigue de ningún modo que ignoraran o que negaran lo que Mateo y Lucas tan claramente afirman en los *Evangelios de la infancia*, antes bien hay que buscar la explicación de ello en una prudente acomodación de su doctrina a la capacidad de su incrédulo auditorio. También debemos recordar que las epístolas de San Pablo, como lo indica su género literario, son escritos ocasionales y no tenemos derecho a exigir que contengan la totalidad de la doctrina [88].

Finalmente, la concepción virginal de Cristo es un postulado necesario, si bien tácito, de la doctrina de San Pablo sobre el pecado original y la redención. Su cristología entera se funda en la divina preexistencia de Cristo como Hijo de Dios en la realidad de su encarnación, a fin de efectuar nuestra redención, borrar nuestro pecado, especialmente el pecado original. De aquí se desprende la imposibilidad de que San Pablo considerara al Santo de Dios como partícipe, por medio de la generación natural, de la herencia de pecado recibida por el género humano de nuestro primer padre, Adán: «Así, pues, como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte ha descendido a todos los hombres porque todos han pecado...» (Rom 5,12). ¿Cómo, si no, hubiera Cristo conquistado al pecado? ¿Cómo, si hubiera nacido por vía completamente natural, por generación humana, de la unión de hombre y mujer, hubiera podido librarse de la común herencia de una tal generación? María, su Madre, es verdad que está exenta de pecado desde su concepción, pero sólo en vista de los méritos previstos de su Hijo Jesucristo. Según San Pablo, Jesús, por su misma naturaleza, por su mismo origen, «no conoció pecado, a fin de que en El fuéramos justificados en Dios» (2 Cor 5,21). Si el primer Adán, en su inocencia, era de Dios (Gen 2,7), el segundo Adán *a fortiori* debe ser directa e inmediatamente de Dios: «Porque, así como por un hombre vino la muerte, por un hombre venga también la resurrección de los muertos. Porque, así como to-

[88] Cf. JEAN LEVIE, *Les limites de la preuve d'Écriture Sainte en théologie*: Nouvelle Revue Théologique 76 (1949) 1009-1029.

dos mueren en Adán, así todos serán resucitados en Cristo» (1 Cor 15,21-22).

Según los críticos racionalistas, San Marcos fue el primer evangelista, y su evangelio era la forma genuina de la catequesis primitiva, que era ebionita. Pero Marcos, sugieren ellos, guarda silencio acerca del origen sobrenatural de Cristo por una de estas razones: o porque la leyenda de la concepción virginal no había sido aún inventada cuando Marcos escribió, o porque él la rechazaba como novelesca. También en esto la conclusión en su totalidad es arbitraria, no solamente excesiva. Es verdad que Marcos relata la catequesis primitiva según la predicación de San Pedro, de quien era discípulo, como voz unánime de la tradición [89]. La catequesis primitiva empezaba con el bautismo de Cristo, y se preocupaba sólo de su vida pública, como el mismo San Pedro lo testifica en los Hechos de los Apóstoles (1,22: «... empezando por el bautismo de Juan hasta el día en que El [Jesús] fue llevado de nosotros...»). Pedro se limitó en su predicación a los hechos de los cuales él había sido testigo, mas nadie había sido testigo del origen sobrenatural de Cristo, que por su misma naturaleza quedaba oculto a toda observación humana.

Mas, concediendo que la concepción virginal no se menciona explícitamente en el evangelio de San Marcos, tampoco se niega nunca. Antes bien, está sobrentendida en todo el texto [90]. Comparemos los siguientes textos de los tres evangelios sinópticos relativos al mismo suceso:

Marcos 6,3	*Mateo 13,55*	*Lucas 4,22*
«¿No es éste el carpintero, el hijo de María (*ho huios tes Marias*), el hermano de Santiago y de José, y de Judas, y de Simón?»	«¿No es éste el hijo del carpintero? No es su madre María, y sus hermanos Santiago, y José, y Simón, y Judas?»	«¿No es éste el hijo de José?»

En ningún lugar del evangelio de Marcos se llama a Jesús hijo de José, ni siquiera cuando se relata el mismo incidente en que le llaman así los otros evangelios sinópticos. Esto se pone de relieve clarísimamente en los textos arriba citados. Marcos no escribió prólogo; Mateo y Lucas afirman explícitamente la concepción virginal y la paternidad meramente putativa de San José, y por esto mismo pueden llamarle padre de Jesús, sin ningún temor a sembrar malentendidos.

89 Lagrange, *Évangile selon saint Marc* (París 1947) p.xix-xxvi; Swete, *The Gospel of Mark* ed.3.ª (Londres 1913) p.xxiii-xxvi.
90 Cf. V. McNabb, *The New Testament Witness to our Blessed Lady* (Londres [illegible]), «The Witness of Mark» p.24-30.

De aquí que, si San Marcos hubiera tenido que exponer sencillamente, como hicieron Mateo y Lucas, que Jesús era considerado por sus conciudadanos, los nazarenos, hijo de José, podía haber sembrado confusiones en sus lectores, que tal vez desconocieran los otros dos evangelios y el hecho de la concepción virginal, y predisponerlos así contra una futura aceptación de esta verdad. Para que esto no ocurriese, Marcos varía ligeramente el matiz de la pregunta de los nazarenos, y así, sin alterar de ningún modo ni falsificar su pensamiento, lo armoniza con la verdad de la concepción de Cristo. Pequeña en sí misma, esta visible divergencia entre Marcos y la expresión de Mateo y Lucas es una poderosa y casi ineludible señal de que San Marcos era plenamente conocedor de la concepción virginal.

Podríamos ahora añadir que, según una ininterrumpida usanza semítica, continuada hasta nuestros días, al hijo se le designa siempre por el nombre de su padre; por ejemplo, en Marcos 10,46, el ciego es llamado «el hijo de Timaeus» *(Bar*, hijo de *Bar-Timaeus)*. Pero nunca a San José en todo el evangelio de San Marcos se le nombra por sí mismo, y menos aún como padre de Jesús, como ocurre con frecuencia en Mateo, Lucas y Juan. Al contrario, a Jesús en el evangelio de San Marcos nunca se le llama hijo de José; en el evangelio de Marcos se llama a Jesús «el Hijo de Dios» siete veces [91]; el «Hijo del hombre» (un título mesiánico), catorce veces [92], y el hijo de David (también mesiánico), cuatro veces [93]. En vista de estos datos, el P. V. McNabb plantea el siguiente dilema a los críticos racionalistas: o San Marcos, siguiendo la doctrina de San Pedro, creyó que Jesús era verdadero hijo de José o no. Si fue así, entonces, por razón de la usanza semítica manifestada de otros modos en el propio evangelio de San Marcos, sería casi ininteligible que nunca designara a Jesús como hijo de José y ni siquiera mencionara el nombre de éste. Pero, si creyó que Jesús era no hijo de José, sino concebido virginalmente, está claro y manifiesto que San Marcos es un testigo implícito del origen sobrenatural de Jesucristo, Hijo de Dios [94].

Para los críticos, ninguna de las indicaciones precedentes tiene valor alguno frente a lo que ellos consideran como negación de la virginidad de María en Marcos 3,21. En el contexto anterior tenemos la relación de los diversos milagros de

[91] Hijo de Dios: 1,1.11; 3,11; 5,7; 9,7; 14,61; 15,39.
[92] Hijo del hombre: 2,10.28; 8,31.38; 9,9.12.31; 10,33.45; 13,26; 14,21.41.62.
[93] Hijo de David: 10,47s; 12,35.37.
[94] Cf. VACANDARD, *Saint Marc et la conception virginale:* Revue Pratique d'Apologétique 4 (1907) 412-418.

Cristo en Cafarnaúm, de la multitud que le seguía desde Galilea, Judea, Jerusalén y aun de los confines de Tiro y Sidón, y, finalmente, la descripción de la designación de los apóstoles; después, en el versículo 20, dice: «Vinieron a la casa y de nuevo se reunió la multitud, de modo que ni siquiera podían tomar alimento»; [v.21] «mas cuando los suyos (*hoi par' autou*) lo oyeron, salieron con intento de prenderle, porque decían: 'Está fuera de sí'. [v.22] Y los escribas que habían bajado de Jerusalén decían: 'Tiene a Belcebú' y 'Por el príncipe de los demonios lanza a los demonios'». Los versos siguientes (23-30) comprenden la extensa réplica de Jesús contra esas acusaciones, y, finalmente, leemos en el versículo 31: «Y su madre y sus hermanos vinieron y, quedándose fuera, le enviaron a llamar; [v.32] la multitud que estaba sentada junto a El, le dijeron: 'He aquí que tu madre y tus hermanos están fuera y te buscan'; [v.33] y El les respondió: '¿Quién es mi madre y quiénes son mis hermanos?'; [v.34] y mirando a los que estaban sentados cerca de El, dijo: 'He aquí mi madre y mis hermanos. [v.35] Porque cualquiera que haga la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre'».

El argumento que se deriva, tortuosamente, de este pasaje, en contra de la virginidad de María, se basa en la suposición: 1) de que los amigos de Jesús (los *hoi par' autou*) son idénticos a «su madre y sus hermanos» del versículo 31; 2) que en el verso 21 querían llevarse a Jesús, porque pensaron que estaba loco; de aquí la conclusión: si María había concebido a Jesús sobrenaturalmente, nunca hubiera compartido tal aprensión.

Mas las suposiciones y la conclusión del argumento no están bien fundadas. Hay razones probables para dudar de si los amigos del versículo 21 son los mismos que «su madre y sus hermanos» del versículo 31. No pocos, incluyendo a Knabenbauer [95], piensan que no son los mismos. Sin embargo, el P. Lagrange se inclina decididamente a creer que son idénticos [96],

[95] Cf. KNABENBAUER, *Commentarius in Marcum* (París 1907); sus argumentos son: 1) que en Mc 9,44; 11,73; 12,27; 13,52; 15,15; 16,16, y en 2 Mach 11,20, la frase *Hoi par'autou* significa simplemente secuaces, amigos o compañeros en la guerra; 2) los familiares de Jesús que vivían en Nazaret no hubieran podido descubrir tan pronto lo que había sucedido en el verso 20, lo cual se da como razón para la interrupción de los *hoi par' autou;* 3) cuando la madre y hermanos son presentados en el verso 31, Marcos utiliza un nombre distinto; por lo tanto, no aludía a las mismas personas.

[96] LAGRANGE, *Évangile selon saint Marc* p.69s: «*Hoi par' autou* puede también significar parientes (Prov 31,21; Susana, v.33; Jos., *Antiq. I.* 10,5,2); 2) la situación del verso 20 podía haberse prolongado o cambiado para explicar así la intervención de personas lejanas; 3) Marcos pensaba en las mismas personas, pero las designa con mayor precisión cuando llegan; en el verso 21 no habían hecho más que salir, y, por un recurso literario, Marcos les da tiempo a llegar, interponiendo la escena con los escribas».

pero rechaza las otras suposiciones. Interpreta el motivo de los parientes de Cristo como afecto e interés por su bienestar; salen ellos de Nazaret o posiblemente de Cafarnaúm, para urgirle u obligarle con una especie de violencia afectuosa a que se cuide, a que se conceda al menos tiempo para comer, según indica el verso 20: «... así que no podían ni siquiera probar bocado». Más aún, Lagrange demuestra que, siguiendo el estilo de San Marcos en otros pasajes, la frase «porque decían: 'Está fuera de sí'» puede tomarse en sentido impersonal, es decir, «se decía»; es decir, sus parientes oyeron rumores o comentarios sobre los trabajos incesantes y el celo incansable de Cristo [97]; o dicho de otro modo: su familia vino porque estaban preocupados por lo que habían oído. Además, la traducción de la Vulgata del *exeste* por *in furorem versus est* («se ha vuelto loco») es decididamente demasiado fuerte; este verbo *existemi*, en San Marcos, significa una cierta exultación o un estado de euforia debido a sorpresa, entusiasmo o celo (cf. 2,2; 5,42; 6,51); tampoco San Pablo se describía a sí mismo como demente cuando escribió: «... *eite gar exestemen, Theo*», «si fuimos transportados en el espíritu, fue a Dios» (2 Cor 5,13); el significado es claramente: ser transportado, ir más allá de los límites ordinarios, exagerar, estar fuera de sí, y, en este caso presente, descuidar las normas ordinarias de salud por motivos de celo. Finalmente, si con Lagrange aceptamos la identidad de las personas de los versículos 21 y 31 y seguimos en todo su interpretación, no queda ninguna dificultad. Jesús no reprende en manera alguna a los que le buscaban; no les prueba que está en su sano juicio, como hizo con los escribas; lo único que hace es rehusar el reconocimiento de sus derechos a ocuparse de él cuando está ocupado en sus faenas apostólicas [98].

Sin darse punto de reposo, los críticos racionalistas, después de convencerse de que la concepción de Cristo no tiene fundamento histórico, y habiendo, por lo mismo, encontrado una justificación para rechazar la veracidad de Lucas 1,34-35, que, según ellos, enseña esta doctrina, dirigen su atención hacia los orígenes mismos de la doctrina. Este proceso es casi tan antiguo como el cristianismo y se ha servido de las más variadas conjeturas.

Tenemos el testimonio de Celso, tan vigorosamente refutado por Orígenes [99], de que en los primitivos días de la cristiandad los judíos esparcieron el rumor de que Cristo había

[97] Cf. TURNER, en Journal of Theological Studies 25 (1923) 383s, citado por LAGRANGE, l.c.
[98] Cf. SAN AMBROSIO *Expositio Evangelii secundum Lucam*: ML 15,1678.
[99] ORÍGENES, *Contra Celsum* 1,32: MG 11,722ss.

nacido de una unión adúltera; María, aunque desposada con José, según este cuento, se unió a un cierto soldado romano, llamado Panthera, por lo que a Jesús se llamó *ben-Panthera*, «hijo de Panthera» [100]. Esta leyenda fue reconstruida por el biólogo Haeckel a finales del siglo XIX [101]. El autor judío José Klausner, en su *Vida de Cristo*, después de cuidadosa investigación, concluye: «No hay fundamento histórico para la tradición del nacimiento ilegítimo de Jesús, y que la tradición ha surgido en oposición a la creencia cristiana de que Jesús nació sin padre natural, son cosas que hemos visto repetidas veces» [102].

Con más respeto, pero con igual falta de fundamento, se ha atribuido la concepción virginal a fuentes judías. Sólo unos pocos exegetas racionalistas han sostenido esta opinión [103], que ha sido cuidadosamente examinada y rechazada por escritores competentes, tales como J. Gresham Machen, que dice: «Un judío podría haber aceptado el parto virginal una vez ocurrido, pero hay mucha diferencia de esto a que él dedujera tal noción de ideas ya existentes. Toda la tendencia del pensamiento judío acerca de Dios era muy contraria a tal desarrollo de este concepto» [104]. G. Dalman escribe: «Porque el pueblo judío nunca sospechó que el Mesías naciera sin padre humano, y no existe en los escritos judíos ni una sola indicación de que se diera interpretación mesiánica a la profecía de Isaías 7,14, de cuya profecía se hubiera podido sacar hecha a medida la narración completa de un nacimiento milagroso de Jesús» [105]. Y Th. Zahn dice categóricamente: «La suposición de que la narración cristiana de los *Evangelios de la infancia* (Mt 1,18-25; Lc 1,25-56) surgió de exégesis rabínicas, es completamente fantástica» [106].

No hay religión pagana ni leyenda mitológica a la que algún crítico no haya atribuido el origen sobrenatural de Cristo. Como cuenta Harnack [107], unos han apelado al budismo, otros a las religiones de Egipto o Babilonia, otros a los cultos frigios o mitraicos o a las doctrinas de los persas; otros han invocado

[100] Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar z. N. T. aus Talmud und Midrasch* vol.1 (München 1922) p.36s.

[101] HAECKEL, *Die Welträtsel* (Berlin 1899) p.377-380.

[102] J. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth* (tr. del hebreo por DANBY, New York 1925) p.23s.36.232s.

[103] Especialmente, A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* vol.1 ed.5.ª (Tübingen 1931) p.113.

[104] O.c., p.284.

[105] G. DALMAN, *Die Worte Jesu* vol.1 (Leipzig 1898) p.226.

[106] T. ZAHN, *Das Evangelium des Matthäus* ed.3.ª (Leipzig 1910) p.86: «Vollends phantastisch ist die Annahme, dass die christlichen Erzählungen... aus der rabbinischen Exegese vom Jes. 7,14 erwachen seien». Cf. también STRACK-BILLERBECK, o.c., p.49: «Darum hat das alte Judentum auch niemals erwartet, dass etwa der verheissene Messias auf dem Wege übernatürlicher Zeugung das Licht der Welt erblicken werde».

[107] A. VON HARNACK, o.c., vol.1 p.113, nota.

la mitología griega, los misterios seleucios u otros desconocidos, y, finalmente, algunos han hablado de una evolución fraudulenta y espontánea de la doctrina. Precisamente a causa del absurdo de esta multiplicación de teorías, que se contradicen mutuamente [108], existe ahora una mayor unanimidad entre los racionalistas en seguir el camino indicado por H. Usener [109], y seguido por Soltau, E. Petersen, P. W. Schmiedel, Hillmann y el mismo Loisy [110].

Los puntos más salientes de esta tendencia, dejando matices individuales aparte, han sido sintetizados, con acierto en general, por el Pseudo-Herzog (Turmel): «Así, pues, el dogma de la concepción virginal apareció hacia el final del siglo I en las comunidades cristianas de origen helénico. Dos factores concurrieron a su formación: el apelativo *Hijo de Dios*, título favorito dado al Salvador, y la profecía de Isaías (7,14). El apelativo dio origen al concepto de un milagro, y la profecía estaba muy a mano para elevar esta impresión inicial a la dignidad de dogma» [111].

El P. Lagrange ha investigado detenidamente el concepto de «hijos de Dios» entre los paganos. En algunas leyendas mitológicas se describe a los dioses uniéndose carnalmente con mujeres mortales; de esas uniones nacieron héroes, seres semidivinos. Estas uniones entre los dioses y las mujeres se efectuaron de varias maneras: en el ciclo homérico, los dioses se unían a las mujeres con una sensualidad brutal; y nacieron los gigantes, seres intermedios entre los hombres y los dioses; en estos ejemplos está claro que no se trata de maternidad virginal. Segundo: también se supuso que la concepción ocurría —en otros casos—prescindiendo de todo concurso sexual; por ejemplo, por medio del viento, de las flores, del aire, como en el caso de Dánae, que concibió y dio a luz a Perseo por medio de la lluvia de oro enviada por Júpiter. Finalmente, hay otros ejemplos que se refieren a hombres históricos: así Platón, Alejandro Magno, Escipión y Augusto, todos fueron considera-

[108] Cf. LOISY, o.c., vol.1 p.339: «L'hypothèse d'un emprunt direct à la mythologie ne semble pas à discuter».

[109] H. USENER, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen* vol.1, *Das Weihnachtsfest* (Bonn 1899) p.69ss.

[110] W. SOLTAU, *Die Geburtsgeschichte Jesu Christi* (Leipzig 1902); E. PETERSEN, *Die wunderbare Geburt des Heilandes:* Religionsgeschichtliche Volksbücher 3 (1909); P. W. SCHMIEDEL, *Mary* in *Cheyne's Encycl. Bibl.* vol.3 p.2963s; J. HILLMANN, o.c., (*supra*, nota 21) p.245: «Es ist also die Idee der übernatürlichen Geburt auf heidenchristlichen Boden enstanden und später durch Jesaiah 7,14 beglaubigt»; LOISY, o.c., vol.1 p.339.

[111] HERZOG (TURMEL), *La conception virginale du Christ:* Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse 12 (1907) 126; cf. ibid. p.121: «Les récits qui nous expliquent si clairement que Joseph n'eut aucune part à la naissance de Jésus sont de la fin du première siècle. Le dogme de la conception virginale fit donc son apparition dans la conscience chrétienne aux environs de l'année 80».

dos hijos de dioses, la mayoría de las veces sólo en un sentido de alabanza y adulación [112].

Así, pues, es tema de los críticos más recientes que los cristianos de origen pagano recién convertidos, oyendo predicar a Cristo Hijo de Dios, recordaron sus leyendas nativas; si los hijos de los dioses paganos eran tales por intervención directa de los dioses, ¿por qué no atribuir el mismo honor a Jesús? Para confirmar sus teorías apelan los críticos a los primeros apologetas cristianos: San Justino y Tertuliano, al hablar del origen divino de Cristo, hacen alusión a leyendas mitológicas semejantes. Por ejemplo, escribe San Justino: «Cuando declaramos que el Verbo, Jesucristo, nuestro Maestro, que es primero Hijo de Dios, nació sin intervención de hombre, no afirmamos nada nuevo ni diferente de aquellos de entre vosotros que se llaman hijos de Júpiter» [113]. ¿Qué pensar de esta teoría?

Primero, es fácil de comprender que los paganos, al oír el Evangelio, pensaran cosas parecidas acerca de Jesús, el Hijo de Dios. Así, los de Listra, al presenciar el milagro de Pablo, exclamaron: «Los dioses han bajado hasta nosotros en forma de hombres» (Act 14,10), y quisieron ofrecer sacrificios a Pablo y Bernabé por medio del sacerdote de Júpiter. Observemos, sin embargo, la violencia de la protesta de Pablo para convencerlos de que él y Bernabé eran sólo hombres mortales (cf. Act 14, 13ss). Más aún, en todos los lugares de la primitiva predicación vemos el exquisito cuidado de los apóstoles para asegurarse de que sus oyentes asimilaban la verdad de un Dios trascendental, eterno y absolutamente único, al que todos los hombres deben la completa entrega de una adoración espiritual; por ejemplo, el enérgico sermón de San Pablo a los filósofos y paganos de Atenas en el Areópago (Act 17,22ss). Por lo tanto, no sólo es imposible *a priori*, sino también psicológicamente tal, que aquellos que habían renunciado al politeísmo con su falso culto y sus lascivias, y que, en palabras de San Pablo, «se habían vuelto hacia Dios, dejando a los ídolos para servir al vivo y verdadero Dios» (1 Thess 1,9), fueran, ya neófitos, a volverse a sus antiguos caminos de leyendas inmorales, relativas a las licencias de paganos y dioses, y las aplicaran al nacimiento de Cristo [114].

Supongamos, sin aceptarlo (sencillamente, porque no hay fundamento histórico para ello), que alguno que otro grupito de paganos convertidos hubieran recaído de esa manera; ¿no

[112] Cf. LAGRANGE, a.c.: Revue Biblique 11 (1914) p.63s.
[113] *Apologia:* MG 6,359ss; cf. TERTULIANO, *Apologia adversus Gentes:* ML 1,449ss.
[114] Cf. LAGRANGE, a.c., p.66.

es absurdo suponer que el error de unos pocos hubiera invadido toda la Iglesia a lo largo y a lo ancho sin dejar huella histórica de la más ligera reacción? [115]. La hipótesis es fantástica, especialmente a vista de la doctrina apostólica que predicaba la absoluta separación de los infieles paganos: «No llevéis el yugo con los incrédulos, porque ¿qué tiene de común la justicia con la iniquidad?, o ¿qué parentesco tiene la luz con las tinieblas?, ¿qué armonía existe entre Cristo y Belial?, o ¿qué tiene en común el creyente con el incrédulo?, y ¿qué concordia hay del templo de Dios con los ídolos? Porque sois templos vivientes de Dios...».

Para mayor evidencia de la falta de fundamento de esta teoría, hay que notar que son Mateo y Lucas los que narran la concepción virginal, siendo estos evangelistas, según testimonio de los entendidos, los que han dejado en sus escritos tan inconfundible y característico semitismo, no sólo en cuanto al lenguaje, sino, además, en toda su mentalidad. De acuerdo con esto, la anunciación y el nacimiento de Jesús están descritos con la clara intención de demostrar el cumplimiento de las profecías mesiánicas, que eran patrimonio del pueblo judío. ¿No es, pues, absurdo suponer a estos judíos cristianos aceptando, como fuente de sus doctrinas sobre la concepción virginal, teorías paganas que tan claramente deberían contradecir su riguroso monoteísmo? [116].

Es verdad que San Justino compara la doctrina cristiana de la concepción virginal con leyendas analógicas de la mitología pagana; pero se deduce con clara evidencia por el contexto que llevaba al hacerlo una intención apologética; emplea un argumento *ad hominem*, sin comprometer en lo más mínimo o dejar posibilidad de duda sobre sus verdaderas e íntimas convicciones de la más recta ortodoxia: «Es evidente... que el argumento de analogía con las fábulas paganas que él (Justino) emplea... tiene la fuerza de un *argumentum ad hominem* solamente y no roza en absoluto sus convicciones» [117]. Evidentemente, la comparación queda coja, ya que la analogía es puramente externa y ficticia: Jesús es Hijo de Dios no porque naciera en el tiempo mediante el poder del Altísimo, como los héroes y semidioses paganos que se tienen por hijos de los dioses paganos. Antes bien, Aquel que desde toda la eternidad es el Unigénito de Dios nace en el tiempo, se hace hombre, Mesías y

[115] Ibid. p.67.
[116] Cf. J. Gresham Machen, o.c., p.62: «... Lucas 1,5-2,52 es una narración extraordinariamente judía, y mas aún palestinense...». Ibid. p.174: «... El carácter esencialmente palestinense de Mateo c.1 y 2 es más o menos sencillo que el de Lucas c.1 y 2».
[117] O.c., p.335.

Salvador nuestro. Nadie negará sinceramente que era ésta la creencia profunda de San Justino. La teoría descrita por Turmel y recogida, en esencia, por tantos racionalistas, es rebuscada, vaga, y carece de solidez. Sus partidarios no se dignan descender al terreno práctico y decirnos quiénes fueron esos paganos recién convertidos que embaucaron así a la comunidad judeo-cristiana primitiva con todo el lujo de sus mitos legendarios. No se nos da su identidad histórica; no se nos dice dónde vivían, quién los evangelizó o de qué mañas se valieron para injertar su paganismo en la totalidad de la Iglesia. Por otra parte, el hecho de la concepción virginal lo cuentan los evangelistas Lucas y Mateo sencillamente, como cosa real e histórica, sin ningún adorno apologético y no como quien cuenta algo nuevo y desconocido. No existe siquiera una indicación histórica en ningún documento contemporáneo que nos revele la más ligera reacción contra un hecho tan maravilloso y difícil de aceptar como el origen virginal de Cristo. ¿Por qué? Porque fue transmitido y aceptado como un hecho real. Por lo tanto, los *Evangelios de la infancia*, de Mateo y Lucas, están lejos de ser producto de vanos sueños de los primeros cristianos; más bien, los elaborados y científicos postulados de los orígenes paganos de la doctrina en cuestión son un sueño nebuloso y ocioso de los mismos críticos. Podemos concluir adecuadamente, citando a dos autores, uno protestante, el otro católico, que han realizado serias y prolongadas investigaciones de las teorías racionalistas y de la tradición cristiana: «El impulso hacia esta creencia ha debido nacer de la persuasión íntima de los primeros fieles palestinenses de que la fe tradicional que poseían estaba basada en hechos reales, de los cuales algunos miembros de aquella comunidad habían sido depositarios y testigos» [118]. «La doctrina del parto virginal, así como la doctrina de la resurrección de Nuestro Señor, creó tantas dificultades, que la única razón para predicarla era su veracidad... La doctrina del parto virginal, de no haber sido verdadera, habría sido la muerte del cristianismo» [119].

Hemos visto con alguna extensión el testimonio de la Escritura referente a la perpetua virginidad de María y todas las objeciones más importantes que contra él han levantado los que carecen del don de la fe. Podemos resumir brevemente: 1) La concepción virginal de María es enseñada de manera tan explícita e inconfundible, que debe creerse como verdad

[118] G. H. Box, *The Gospel Narratives of the Nativity and the Alleged Influence of Heathen Ideas:* Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 6 (1905) 100.

[119] V. McNabb, o.c., p.17.

revelada aun sólo por la consideración de la Escritura. 2) El parto virginal está implícito con tanta fuerza, que quien sea conocedor de la larga tradición dogmática de la Iglesia y de las solemnes definiciones del Vicario de Cristo en la tierra puede sostener que Dios, Autor primario de la Escritura, intentaba transmitirnos esta verdad, aunque oscura e implícita, en los textos de Isaías, Mateo y Lucas. Sin embargo, nuestra fe en este dogma reside, en último término, no en las pruebas histórico-exegéticas [120], sino en la autoridad docente de la Iglesia, único intérprete auténtico de la Sagrada Escritura. 3) La virginidad de María después del nacimiento de Cristo no está contenida explícitamente en la Escritura; sin embargo, los escritos sagrados no sólo no contienen nada contra ella, sino que nos proporcionan los elementos revelados y dogmáticos que constituyen la analogía de la fe; de esta analogía, de la necesidad de sintetizar y armonizar la revelación concreta relativa al plan existencial de Dios para la salvación, la Iglesia fue tomando conciencia de la virginidad perpetua de María como verdad revelada, susceptible, por tanto, de solemne definición dogmática. Mas esta plena conciencia exigía un largo proceso de maduración respecto al parto virginal y a la virginidad después del parto. Veamos ahora los detalles de esta evolución en la tradición patrística.

II. LA VIRGINIDAD DE MARIA EN LA TRADICION PATRISTICA

Es un hecho reconocido que los Padres y escritores eclesiásticos de la era apostólica siguieron en su doctrina pastoral el plan y desarrollo de los santos Evangelios y del Nuevo Testamento. Es verdad que la persona de Nuestra Señora no ocupa un lugar preeminente ni siquiera en los *Evengelios de la infancia;* ni Mateo ni Lucas tienen ninguna intención de exaltar a la Madre del Salvador; si hablan de ella más que Marcos y Juan, lo hacen con el claro objeto principal de centrar la atención en Jesús, en sus orígenes y en las primeras obras que realizó en este mundo. La función de María en los *Evangelios de la infancia* es señalarnos a Cristo; no se la pinta por sí misma; no hay huella alguna de una piedad que hallaría satisfacción en detalles circunstanciales acerca de la Santísima Virgen, aparte de su relación con Cristo [121].

[120] Cf. *supra*, nota 68.

[121] Cf. G. Jouassard, *Marie à travers la patristique*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, S. I., vol.1 (Paris 1949) p.72; W. J. Burg-

Los escritos de los Padres antiguos corroboran esta impresión. Pocas veces entra María en su órbita, excepto cuando se trata de la concepción virginal de Cristo, que fue explícitamente afirmada ya en los más antiguos documentos [122], como, por ejemplo, en San Ignacio de Antioquía. En época muy primitiva proponía ya San Ireneo [123], y probablemente antes que él San Justino [124] y Arístides [125], la creencia en la concepción virginal como artículo de fe. Hasta se ocuparon Justino e Ireneo de justificar la doctrina por medio de consideraciones especulativas, y en particular por el paralelismo Eva-María [126]. Es verdad que Justino no lo desarrolla muy satisfactoriamente, pero Ireneo lo maneja con fino y maduro sentido teológico, como lo demuestra el siguiente ejemplo:

> Por la desobediencia de Eva cayó el hombre y quedó sujeto a la muerte después de su caída. De manera semejante, por la obediencia de una virgen a la palabra de Dios renació el hombre al calor de la vida. El hombre es la oveja perdida que el Señor bajó a buscar a este mundo, siendo ésta la razón precisa por la que se hizo hombre, sólo por aquella que era descendiente de Adán, y así conservó El la semejanza con la raza de Adán. Pues era justo y necesario que Adán fuera restaurado en Cristo, a fin de que lo que era mortal fuera absorbido e injertado en la inmortalidad, y que Eva fuera restaurada en María para que una virgen se hiciera abogada de otra virgen, y la desobediencia de la una fuera borrada y destruida por la obediencia de la otra [127].

Encontramos el paralelismo Eva-María desarrollado en dos lugares del *Adversus haereses* [128] de San Ireneo. En ellos ha captado Ireneo las implicaciones teológicas del dogma de la concepción de Cristo por la Virgen, poniendo de relieve no sólo el hecho material, sino también que debe concederse a María un lugar distinguido en el misterio de nuestra salvación [129].

HARDT, S. I., en el primer vol. de esta Mariología, *Mary in Western Patristic Thought* p.111-155.

[122] Cf. P. R. BOTZ, *Die Jungfrauschaft Mariens im N. T. und in der nachapostolischen Zeit; Eine dogmatisch-biblische Studie* (Bottrop, Westfalia 1935).

[123] *Adversus haereses*, ed. MASSUET, 1,10,1-2: MG 7,549 553; MASSUET, 3,21,3-4: MG 7,949-951.

[124] *Dialogus cum Tryphone*, ed. ARCHAMBAULT, vol.2 (1909) p.144-146; cf. ibid. vol.1 p.214-216.

[125] *Apologia* 2, ed. HENNECKE, *Texte und Untersuchungen* vol.4 p.3.ª p.9.

[126] SAN JUSTINO, *Dial. cum Tryphone*, ed. ARCHAMBAULT, vol.2 p.122-124: MG 6,709-712.

[127] *Epideixis*, en *Patrologia Orientalis* (Graffin-Nau, París) 12-5 p.772-773; cf. la traducción francesa de J. BARTHOULOT, en Recherches de Sciences Religieuses 6 (1919) 391.

[128] *Adversus haereses* 3,22,3-4 y 5,19,1: MG 7,958-960.1175s.

[129] Cf. J. JOUASSARD, «*Le premier-né de la Vierge*» *chez saint Irénée et saint Hippolyte*: Revue des Sciences Religieuses 12 (1932) 509-532; cf. PAUL GALTIER, S. I., *La Vierge qui nous régénère; Irénée, Adversus haereses* IV 33: Recherches de Sciences Religieuses 5 (1914) 136-145. Poseemos la *Epideixis* de San Ireneo sólo en armenio, y su obra completa *Adversus haereses* sólo en latín; aunque gran parte de la última existe en griego, hay poco en ella que

Ahora bien, ¿llevó a San Ireneo su maravillosa penetración en la doctrina de la concepción virginal a tomar alguna posición definitiva respecto a la virginidad de Nuestra Señora? Por desgracia, no fue así; al menos no podría probarse por los escritos auténticos que—en su mayoría traducidos—han llegado hasta nosotros; nada en esos pasajes traducidos nos permite afirmar que Ireneo sostuviera la permanencia de la virginidad de María después de la anunciación, en el nacimiento de Cristo y después de éste hasta al final de su vida terrena. Algunos críticos [130] se han creído autorizados a afirmar que Ireneo defendió la virginidad perpetua de María, mas no tienen ninguna prueba decisiva para ello [131]; por otra parte, debemos confesar que tampoco existen pruebas decisivas que demuestren lo contrario. En estas condiciones de incertidumbre desearíamos, naturalmente, tener los testimonios de sus contemporáneos, a fin de asegurarnos de la opinión de Ireneo sobre dichos puntos; mas apenas existen testimonios de esa clase [132], a excepción de la serie de escritos apócrifos, extraordinariamente difíciles de interpretar y de valorar [133]. Estos han sufrido continuas modificaciones, y la versión que ahora poseemos dista bastante del original. De modo especial ha ocurrido esto con el famoso *Protoevangelio de Santiago* [134]. En el texto, tal y como ahora se conserva, hay un claro reconocimiento de la virginidad de Nuestra Señora, no sólo antes del nacimiento de Cristo, sino también durante el parto y después de él, lo cual no quiere decir que se profesara esta creencia ni se expresara de la misma manera en el original, o mejor dicho, en los trabajos originales, cuya compilación en el siglo III—según la crítica interna afirma—ha dado origen al actual *Protoevangelio*. Sin embargo, debe haber sido doctrina corriente la de la virginidad perpetua de María, al menos en algunos círculos que estaban en contacto con aquellos escritos apócrifos. Ejemplo de ello tenemos en Orígenes [135], que nos describe «cierto evangelio» que él atribu-

aumente nuestro conocimiento sobre el punto de vista de San Ireneo sobre la virginidad de María.

130 H. KOCH, especialmente en sus dos trabajos sucesivos, de los cuales el segundo es un desarrollo del primero y una contestación a los críticos: *Adhuc Virgo: Mariensjungfrauschaft und Ehe in der altchristlichen Überlieferung bis zum Ende des IV Jahrhunderts* (Tübingen 1929); *Virgo-Eva, Virgo-Maria: Neue Untersuchungen über die Lehre von der Jungfrauschaft und der Ehe Mariens in der ältesten Kirche* (Berlin-Leipzig 1937).

131 Véanse los artículos de Koch por J. LEBON, en Revue d'Histoire Ecclésiastique 39 (1938) 338-340, y por P. SIMONIN, en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 28 (1939) p.299s.

132 Recurriríamos a Hegesipo si sus afirmaciones fueran más precisas. Confróntese TH. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons:* Theologische Literaturzeitung 6 (Leipzig 1900) 228-273.

133 P. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Ciudad del Vaticano 1944) p.103ss.

134 Ed. por E. AMANN (París 1930).

135 *Comment in S. Matth.* 10,17: MG 13,876s.

ye a San Pedro y en el cual los llamados hermanos del Señor, que nombran los Evangelios canónicos, se afirma ser hijos de San José por un primer matrimonio. También la *Ascensión de Isaías*[136] y tal vez el evangelio apócrifo de Ezequiel[137] tienden a presentar el nacimiento de Cristo como hecho milagroso. Hay razones, por lo tanto, para afirmar que se creía en la virginidad perpetua de María al menos desde el siglo II. Otras narraciones propagarían estas ideas en el mismo plano en que florecieron y se multiplicaron los apócrifos; éstos se compusieron, probablemente, por el pueblo sencillo perteneciente a la Iglesia, no por las sectas teñidas de herejía—como algunos han afirmado—. Pero, sea cual fuere su origen, no tenemos fundamento para concluir que los apócrifos contenían y transmitieron la tradición auténticamente apostólica relativa al dogma de la perpetua virginidad de María; tendría que probarse tal tradición en cada caso, lo cual es tarea imposible, dadas las fuentes documentales que actualmente se poseen. Además, considerados en sí mismos, los relatos apócrifos apenas alcanzan el grado de sobria objetividad característica en la transmisión de la doctrina genuinamente apostólica en su origen. Más bien parecen dar testimonio de tendencias candorosas y más o menos espontáneas, cuyo origen exacto difícilmente podría hoy localizarse con crítica segura.

Así, pues, hasta el final del siglo II, solamente encontramos evidencia fragmentaria acerca de la creencia en la virginidad perpetua de Nuestra Señora; cuando más, nos revela que circulaban entonces una serie de opiniones interesantes acerca de la virginidad en y después del nacimiento de Cristo. Por otra parte, revelan también, sin dejarnos lugar a duda, que la concepción virginal de Cristo era unánime e indiscutiblemente creída en la Iglesia apostólica: era aceptada como dogma de fe revelado[138].

El siglo III y comienzos del siglo IV

En el siguiente período, aunque los escritos de los Padres crecían en número e importancia en otros temas, hay, sin embargo, muy pocos que se ocuparan de María y de su perpetua

[136] Ed. E. Tisserant, 11.1-18.

[137] Esta es una narración apócrifa cuya fuente es muy discutida. No se conoce si su origen es cristiano o judío. Poseemos solamente fragmentos sueltos y generalmente muy cortos. En uno de éstos se hace mención de una «que debería dar a luz» y no debería dar a luz» un hijo. Este fragmento fue interpretado muy pronto como refiriéndose a la virginidad de María *in partu*. Cf. K. Koll, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* vol.3 (Tübingen 1928) p.36-41s.

[138] Cf. Schwartz, *Acta Conciliorum Oecumenicorum* t.1 vol.5 p.82; San Atanasio, *Epistolae* n.2-3: MG 26,1088; J. Lebon, *Sur quelques fragments de lettres attribuées à saint Epiphane de Salamine*, en *Miscellanea Giovanni Mercati* vol.1 p.25s.

virginidad. Los dos escritores más notables de principios de esta época son el africano Tertuliano y el egipcio—palestinense más tarde por adopción—Orígenes. Los dos nos proporcionan una base de investigación que puede ser ampliada consultando a sus contemporáneos, en particular a Clemente de Alejandría.

Tertuliano es decididamente claro y radical: acepta la concepción virginal de Cristo como verdad dogmática [139]; pero, una vez lanzado a sus polémicas con los docetistas, marcionitas y valentinianos, es incansable en defender que el nacimiento de Cristo fue enteramente normal y en describir a María como madre de varios hijos después del nacimiento de Cristo [140]. Tertuliano, en su honradez, nunca pretende que su doctrina sea tradicional ni apela a ninguna autoridad dogmática; por otra parte, no manifiesta la más ligera conciencia de que sus negaciones de la virginidad perpetua de Nuestra Señora contradigan ninguna tradición eclesiástica, al menos que sea conocida para él. De aquí que no podamos evitar el inquirir si existía tal tradición en el Africa de Tertuliano. Aparecen en seguida, como probables testigos, San Cipriano, Arnobio y Lactancio; pero sus testimonios son enteramente negativos: San Cipriano, por ejemplo, no dice absolutamente nada que afirme o niegue las opiniones de Tertuliano; lo mismo sucede con escritores anónimos de la época, cuyas obras han sido a veces atribuidas a Cipriano o al mismo Tertuliano.

Nada hay, por otra parte, que nos autorice a creer que las opiniones de Tertuliano representan los sentimientos de la Iglesia africana de sus días; es perfectamente posible y tal vez muy probable que el temperamento fogoso de Tertuliano le hiciera aferrarse a ciertas actitudes singulares en éste como en otros puntos. Es igualmente posible, en cuanto podemos juzgar por escritos contemporáneos a nuestro alcance, que expusiera él libremente sus creencias sin que ni remotamente temiera causar escándalo, y aun sin que en realidad lo causara —al menos no hay prueba de lo contrario—. La Iglesia africana parece haber sido reservada en extremo en sus declaraciones oficiales respecto a la Santísima Virgen.

Entre Tertuliano y Orígenes existe una gran diferencia cuando tratan de la perpetua virginidad de María; después de examinar las divergencias de opinión y sus fundamentos, ape-

[139] *De praescriptione haereticorum* 13: ML 2,26; cf. ibid. 27,49ss.44.60.

[140] Refiriéndose al nacimiento de Cristo, cf. *Adversus Marcionem* 3,11; 4,21: ML 2,336.411ss; *De carne Christi* 4,20-23: ML 2,758-760.785-790. Refiriéndose a la virginidad de María *post partum*, cf. *Adversus Marcionem* 3,11; 4,19.26.36: ML 2,335.404-406.427.450; *De carne Christi* 7: ML 2,939; *De virginibus velandis* 5: ML 2,898; *De monogamia* 8: ML 2,939; *De pudicitia* 6: ML 2,990s.

nas puede evitarse la impresión de que la explicación está en el grado de influencia que las prácticas de ascética cristiana ejercieron sobre ambos autores. Tertuliano era indudablemente un asceta, pero en esto, como en todo lo demás, siguiendo sus propias luces y su temperamento singular; con su creciente tendencia montanista se hizo su espíritu de controversia cada vez más apasionado, especialmente en sus escritos referentes a la virginidad perpetua de María. En ellos, su principal preocupación fue descubrir acerados argumentos *ad hoc* contra adversarios determinados; de aquí los tonos y actitudes violentas que adopta al hablar de María, con el solo objeto de hinchar su polémica [141].

Orígenes, en cambio, al tratar de la virginidad perpetua de María después del nacimiento de Cristo, lo hace sin ulteriores consideraciones polémicas; se enfrenta con el problema franca, objetiva y desinteresadamente. Sin embargo, y según admisión propia, sus soluciones se inspiran en las opiniones de ciertos ascetas contemporáneos que llevaban vida de virginidad consagrada; profesaban ellos que era imposible e inconcebible que María se sometiera a hombre alguno después de haber concebido por obra del Altísimo. Orígenes compartía esta convicción, añadiendo que María, entre todas las mujeres, al igual que Cristo entre todos los hombres, constituía las primicias y el perfecto florecer de la virginidad [142]. Sostenía, además, Orígenes, no sólo que María permaneció virgen toda su vida, sino que sus motivos eran de una altísima virtud y de genuina y excelsa santidad, aun cuando tuviera ligeras deficiencias e imperfecciones. Es verdad que Orígenes nunca usa la expresión «siempre virgen»—al menos no en el texto que ahora poseemos—, pero es indudable que defiende la idea; idea que tomó, no de la tradición propiamente dicha o del magisterio eclesiástico, sino de la opinión de ciertos apóstoles partidarios de la virginidad.

¿Creyeron Orígenes y los ascetas de su era que la virginidad perpetua de María excluía las leyes de las señales corporales de su integridad virginal en el momento del nacimiento de Cristo? No podemos responder con certeza absoluta. Mas parece ser que Orígenes no vio la conexión entre lo que ahora llamamos virginidad *in partu* y virginidad *post partum*; la pri-

[141] Para el cambio drástico de la perspectiva de Tertuliano después de hacerse montanista, véase H. Rahner, *Die Marienkunde in der lateinischen Patristik*, en *Katholische Marienkunde*, ed. Sträter, vol.1 (Paderborn 1947) p.154-161. Se podría también citar los pasajes irénicos que se refieren a María como Madre del Salvador cuando no había una inmediata controversia sobre este punto; v.gr., *De praescriptione haereticorum* 22: ML 2,34.

[142] *Comment. in Matth.* 10,17: MG 13,877.

mera no le era desconocida: en su comentario a la epístola a Tito se enfrentó con el problema y rechazó el parto virginal [143]. Ninguna indicación de actitud distinta encontramos en los textos, realmente auténticos, de Orígenes; en sus homilías sobre el Evangelio de San Lucas [144], traducidas por San Jerónimo, se expresó en términos incompatibles con la virginidad de María *in partu.* ¿Podremos concluir, basados en la opinión contraria que expresa Rufino en su traducción de las homilías de Orígenes sobre el Levítico [145], que Orígenes vacilara en este punto o cambiara definitivamente de opinión? G. Jouassard [146] cree que Rufino, probabilísimamente, reformó el texto original para ponerlo de acuerdo con su propia opinión de que María permaneció virgen *in partu;* por otra parte, J. Huhn se ha opuesto recientemente a esta conjetura de Jouassard [147].

Sin embargo, aparte de la traducción de Rufino, nada hay en los escritos auténticos de Orígenes a favor del parto virginal, sino, a lo sumo, expresiones vagas [148].

Sea la que fuere la decisión final de los entendidos, no alcanzó Orígenes la claridad y precisión de su predecesor Clemente de Alejandría, que tenía opiniones muy definidas sobre la virginidad de María en el parto y después de él, lo que demuestra que la cuestión se discutía en Egipto por lo menos a finales del siglo II. Las alusiones de Clemente a Nuestra Señora son breves; mas, si la adaptación latina de las *Adumbrationes in Epistolas Catholicas* expresan con exactitud las opiniones del autor, ciertamente defendió la virginidad de María después del parto [149], y tal vez fuera él uno de los ascetas, citados por Orígenes, que se negaban a aceptar la posibilidad de que María hubiera tenido otros hijos después del nacimiento de Cristo. No puede haber duda sobre el parto virginal;

[143] Cf. el texto conservado en la *Apologia Origenis* de PÁNFILO y EUSEBIO: MG 17,544, y reproducido en MG 12,493s.

[144] *Hom. in Lucam* 14: MG 13,1834.1836s.

[145] *In Lev.* 8,2: MG 12,493s.

[146] Cf. G. JOUASSARD, a.c. (supra, nota 121) p.81, que cree que probablemente así sucedió.

[147] Cf. J. HUHN, *Das Geheimnis der Jungfrau-Mutter Maria nach dem kirchenväter Ambrosius* (Würzburg 1954) p.113s; cf. también LEHNER, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten* (Stuttgart 1886) p.124; NEUBERT, *Marie dans l'église anténicéenne* (Paris 1908) p.182.

[148] Cf. *Comment. in Ioannem* 2,30: MG 14,181; *Comment. in Matth.* serm.26: MG 13,1631; *Contra Celsum* 6,73: MG 11,1408.

[149] *Adumbrationes in epistolas catholicas:* MG 9,731. Estas *Adumbrationes* son solamente una adaptación latina de la *Hypotypses* de Clemente. No podemos fiarnos completamente de este texto, ya que es una adaptación traducida con la expresa intención de suprimir cualquier cosa que pudiera ser ofensiva (cf. MG 70,t120). Por el contrario, no hay indicación de que en el asunto de la virginidad de María hubiera ninguna corrección de las propias palabras de Clemente. Podemos notar que los textos de Clemente citados por Eusebio *(Historia ecclesiastica* II 1,3-4s.9.2ss) son, desgraciadamente, demasiado vagos para ser decisivos y para disipar cualquier duda.

Clemente lo afirma explícitamente [150]; admite que no hay muchos que así lo profesen y que abogan, en cambio, por un nacimiento de Cristo perfectamente normal respecto a su Madre [151]; protesta Clemente enérgicamente contra estas opiniones. Su valiente defensa de la doctrina del parto virginal ha sido atribuida por algunos [152] a ciertas tendencias docetistas, mas esta acusación se basa en una falsa y exagerada interpretación; Clemente no negó jamás que Cristo era verdaderamente humano o que se había sometido a las mismas humillantes condiciones del hombre, pero puso al mismo tiempo de relieve que, puesto que Cristo era verdadero Dios, siendo verdadero hombre, no había necesidad física de que se sometiera a tales condiciones; en cada caso concreto hubo, por su parte, un acto de condescendencia voluntaria. No hay prueba ninguna de que la doctrina de Clemente se inspirara en tendencias docetistas; sí, en cambio, pudo inspirarse hasta cierto punto en las diferentes fuentes apócrifas que sirvieron de base a la compilación que conocemos con el nombre de *Protoevangelio de Santiago* [153].

El contraste entre la actitud tajante de Clemente y las subsiguientes vacilaciones de Orígenes demuestra (y lo corrobora así Clemente) que los católicos de Egipto creían que la cuestión de la virginidad *in partu* era cuestión discutible y que no se había aún resuelto definitivamente. ¿Ocurría lo mismo respecto a la virginidad *post partum?* No hay duda que así era; pues, aunque Orígenes se afilió a la opinión de Clemente, nunca afirma, ni siquiera implícitamente, que hubiera obligación para el católico de hacerlo así. Antes bien, expresa él claramente que tal creencia era opinión particular de algunos ascetas dedicados a la práctica de la virginidad, y que se basaba, por tanto, en el concepto de aquéllos acerca de la virginidad perpetua y perfecta.

Tenemos, por consiguiente, esta situación en un gran sector del mundo católico de fines del siglo II y principios del III: libertad omnímoda de interpretar la virginidad de María según la inclinación personal, a excepción de la concepción virginal, que se consideraba claramente como dogma indiscutible. Sin duda que los testimonios de Tertuliano, Orígenes y Clemente, tomados en conjunto y aparte de otras considera-

150 *Stromata* 7,16: MG 9,529-532.

151 L.c.

152 TH. L. COULANGE (pseudónimo de TURMEL), *La Vierge Marie* (París 1925) p.30-32, y A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* vol.1 ed.4.ª (Tübingen 1909) p.286, nota 1.

153 Cf. ORTIZ DE URBINA, *Die Marienkunde in der Patristik des Ostens*, en STRÄTER, o.c., p.94 y 98. Nótese especialmente el principio del capítulo 28, dos de nuestros mismos textos de este evangelio apócrifo, en E. AMMAN, *Le Protoévangile et ses remaniements latins* (Paris 1910) p.218s.

ciones, no serían suficientes para constituirlos en testigos de las creencias de todo el mundo cristiano contemporáneo, pero en estos tres autores tenemos las tres personalidades relevantes del pensamiento en Africa, Egipto y Palestina; indirectamente al menos, reflejan la mentalidad del Asia Menor, si no de todo el Oriente; la misma Roma no puede excluirse, ya que Tertuliano era perfecto conocedor de las opiniones romanas; Orígenes no sólo había estado en Roma, sino que había viajado desde Italia hasta Arabia pasando por Grecia. En cuanto a Clemente, era también inveterado viajero y lo fue hasta el final de sus días.

Es de lamentar que carezcamos de testimonios contemporáneos, como, por ejemplo, San Hipólito [154]. En Occidente, Cipriano, Novaciano, Arnobio y Lactancio—como hemos mencionado previamente—no aportan nada positivo; lo mismo pudiéramos decir de Gregorio Taumaturgo [155] y Dionisio de Alejandría en el Oriente. Aunque abogando por la práctica ascética de la virginidad, Metodio [156] es tan vago como Hipólito cuando se trata de la virginidad de María. También la *Didascalia Apostolorum*, sin ser más explícita, coloca a Nuestra Señora en lugar distinguido por su santidad eminente, incluso más exaltada que San Juan Bautista [157].

Para hallar indicaciones más precisas tendríamos que recurrir a la *Recta in Deum fide*, de principios del siglo IV. Encontramos aquí que la doctrina del parto virginal causaba alguna inquietud entre los católicos por temor al docetismo y maniqueísmo [158]. No debe esto sorprendernos, ya que, hacia ese momento histórico, Eusebio de Cesarea expresa los mismos sentimientos [159], aun cuando niegue explícitamente que los «hermanos del Señor» sean hijos de María [160].

[154] Los textos más a propósito que conocemos de Hipólito que se refieren a la virginidad de María son un extracto de *The ark of the alliance* (conservado por Teodoreto). Cf. la edición en *Griechische christliche Schriftsteller*, publicado por la Kirchenväter Kommission de la Academia Prusa, vol.1 p.2.ª (Leipzig) c.146s; también MG 1,83.85-88. Hay además un pasaje de *Benedictionis Moysis*, si uno se puede fiar de la versión Georgiana, que tenemos en *Texte und Untersuchungen* vol.26 p.1.ª p.75. Ninguno de los dos textos es definitivo ni en favor ni en contra de la virginidad de María. Cf. también G. JOUASSARD, a.c., supra nota 129, vol.12 (1932) p.509-532, y vol.13 (1933) p.25-37.

[155] Sería muy distinto si pudiéramos apelar legítimamente a las homilías atribuidas a Gregorio, pero esto es imposible. Cf. M. JUGIE, *Les homélies mariales attribuées à Saint Grégoire le Thaumaturge:* Analecta Bollandiana 48 (1925) 86-95.

[156] Metodio, en su *Symposium* (MG 18,212), alaba la pureza de María, pero junto con otras personas, varias de las cuales están casadas, y sin señalar ninguna preeminencia especial a María.

[157] Cf. *Didascalia Apostolorum*, ed. R. H. CONNOLLY (Oxford 1929) c.15 p.142, y c.19 p.164.

[158] *De recta in Deum fide* 4,14; *Griechische christliche Schriftsteller* vol.4 p.170-173.

[159] Cf. el texto de Orígenes citado con aprobación en la *Apología*, reeditado en colaboración con Pánfilo (MG 17,554), y especialmente *Demonstr. Evangel.* 10: MG 22,773-776.

[160] El único texto que parece ser decisivo para esta refutación está en su

En el curso del siglo III es de observar una creciente influencia de los apócrifos en favor de la virginidad de María *post partum*, y en especial de un apócrifo determinado atribuido a Zacarías y citado por Orígenes en su comentario a San Mateo [161]. Dicho escrito ejerció probablemente grande y favorable influjo, aunque seguramente no influyó en las ideas de Orígenes a favor de la doctrina de la virginidad *in partu*. En general, la influencia creciente de los apócrifos fue gradual y casi imperceptible, y por esta razón, tal vez más eficaz.

Desde el concilio de Nicea a los preliminares del concilio de Efeso

Aquí tenemos la edad de oro de los escritos patrísticos; muy importante y, sin embargo, tan diseminada en sus fuentes, que es necesario distinguir claramente entre el Oriente y el Occidente, excepto al advertir las posibles influencias recíprocas.

Naturalmente, las especulaciones de Arrio sobre la persona de Cristo despertaron el interés por la teología mariana; si Cristo no es consubstancial con el Padre, María no podía ser Madre de Dios. Es interesante notar que uno de los primeros documentos relativos a la herejía arriana antes del concilio de Nicea, la carta encíclica de Alejandro de Alejandría, en la que anuncia a sus colegas la deposición de Arrio, honra a María formalmente con el título de *Theotókos* [162]. De una fuente que se identifica con San Atanasio nos llega la información de que Alejandro tuvo altísima idea de María como Madre de Dios, tanto que la propuso a las vírgenes consagradas de su diócesis como el tipo e imagen de la vida del cielo [163]. Este tema, favorito de su predicación, corre a lo largo de sus sermones e instrucciones—importante dato—, puesto que su sucesor en la sede de Alejandría, San Atanasio, seguiría de cerca su ejemplo.

San Atanasio estaba profundamente convencido de las opiniones de su maestro y predecesor respecto a la vida de virginidad, no, sin embargo, hasta el extremo de que hablara mucho de María en sus escritos, que nos han llegado en griego;

Comment. in Psalmos 68,9: MG 23,737-740. Eusebio es pródigo en sonoros epítetos que aplica a María. Es probablemente el primero en llamarla «la santa Virgen», y utiliza el título con frecuencia; quizá también la llamó «la Santísima Virgen». Jouassard, sin embargo, o.c. (supra, nota 121) p.84, observa prudentemente: «Mais que signifient au vrai ces expressions, surtout dans la bouche d'un homme de cour tel qu'Eusèbe?».

[161] *Serm.* 25: MG 13,1631s.

[162] MG 18,568.

[163] Cf. Le Muséon 42 (1929) 259; cf. también ibid. 256; nota 164, infra.

más bien manifestaba tal reserva con relación a María, que es difícil saber si creía o no en el parto virginal [164]. Por otra parte, en una obra transmitida hasta nosotros en copto y muy probablemente auténtica, es mucho más explícito [165]. El manuscrito de este ensayo está incompleto, y la conservación del texto deja mucho que desear; sin embargo, se puede leer lo suficientemente clara para entender que Atanasio defiende vigorosamente contra sus oponentes que Nuestra Señora no tuvo más hijos que Jesús. También describe la vida de María niña en términos muy elogiosos. El objeto del ensayo es, sin duda, inspirar y exhortar a las vírgenes cristianas a que imiten y reproduzcan en sus vidas el ejemplo de María, único modelo de virginidad.

En Egipto, pues, encontramos a San Atanasio enseñando la virginidad de María *post partum*; sin embargo, se da cuenta de que esta opinión no es aceptada universalmente, sino incluso atacada. No se muestra sorprendido ante esta oposición, y de ningún modo propone sus opiniones como artículo de fe católica. Nada más fuerte puede encontrarse en su contemporáneo San Cirilo de Jerusalén; ni siquiera una palabra se encuentra sobre la virginidad de Nuestra Señora *post partum* en sus famosas *Catequesis*. Eusebio de Cesarea fue igualmente reservado. Si las *Acta Archelai* son producto del mismo medio ambiente palestinense, confirman la exactitud de esta reserva y muestran más bien hostilidad hacia el parto virginal [166].

San Efrén de Siria es mucho menos explícito de lo que a veces se le representa, si nos limitamos a aquellas obras que hasta ahora han sido debidamente autenticadas [167]. El cuerpo de doctrina atribuido a San Efrén es verdaderamente inmenso, pero nunca se ha reunido en una sola edición ni se ha estudiado de manera crítica como un todo. Es difícil extraer un número limitado de escritos de entre esta masa, especialmente entre la cantidad de series poéticas y comentarios que todos los críticos modernos admiten como genuinos. Limitando nuestra atención, como hemos dicho, a estos escritos, la conclusión

[164] Cf. *De Incarnatione Verbi* 17: MG 25,125; *Ep. ad Epictetum* 7: MG 26, 1061s.

[165] Esta obra fue descubierta y editada por L. TH. LEFORT, *Saint Athanase: sur la virginité:* Le Muséon 42 (1929) 197-275. Hay varias críticas favorables a la autenticidad de esta obra, y sus puntos de vista parecen ciertos por la dependencia obvia de esta obra de San Ambrosio. Cf. A. SPANN, *Essai sur la théologie mariale de saint Ambrose* (Lyón 1931).

[166] *Acta Archelai* 47-50: MG 10,1508-1516.

[167] Por esta razón, el L. HAMMERSBERGER, en Die Mariologie der ephremischen Schriften (Innsbruck 1938), no debería ser tomado como una exposición objetiva del punto de vista personal y genuino de San Efrén sobre María, como JOUASSARD, o.c., p.88, dice: «dans ces conditions l'exposé ne peut être qu'une sorte de mixture, dont un critique averti peut seul tirer quelque chose, et à grand peine, touchant Ephrem personnellement».

obvia es que también él es reservado y que lo que escribe acerca de María no es siempre elogioso [168]. Encontramos un testimonio positivo de la virginidad de María *post partum* sólo en su comentario del *Diatessaron* [169], y esto a través de la traducción armenia; mas tampoco aquí se trata de proponer aquella doctrina como dogma de fe; hecho éste que impedirá sorprendernos al encontrar en el Oriente personas de considerable autoridad y prestigio, aun en el siglo IV, y que, sin embargo, acompañan a la persona de Jesús de un verdadero cortejo de hermanos y hermanas.

Este era, pues, el hecho innegable, que tal vez no se cumpliera en Apolinar, a pesar de los rumores persistentes de que negó la virginidad *post partum* de Nuestra Señora. San Epifanio, enterado de estos rumores, se resistía a aceptarlos [170]. Sean las que fueren las opiniones de Apolinar, no hay duda ninguna sobre la actitud del famoso obispo Eunomio de Cícico, que no vacilaba en gritar a todos los vientos su negación de la virginidad *post partum*, en una catedral cristiana, probablemente Constantinopla y en presencia del patriarca Eudoxio [171]. Es verdad que estos hombres eran arrianos, y esto explica en parte su autosuficiencia; mas sólo en parte, puesto que los arrianos, lo mismo que los católicos, llamaban a María la Virgen y la Santa Virgen [172].

La reacción que provocó el sermón de Eunomio es típica de la actitud y mentalidad de la época. Vino la respuesta del campo católico, de San Basilio, según fundadamente se cree, en un sermón en la fiesta de la *Teofanía* [173]. Después de una

[168] Cf. JOUASSARD, o.c., p.84 nota 9.

[169] Cf. la trad. latina de Aucher-Mösinger (Venecia 1876) p.23-26; cf. ibid. p.54.122s.245. Las fórmulas en armenio no son más coherentes en lo que se refieren al nacimiento virginal. Hay más razones para dudar, ya que *Madrascha* IV de San Efrén, que es ciertamente auténtico y nos ha llegado en su versión siria, tiene algunos pasajes que apenas son compatibles con el nacimiento virginal. En su traducción de este verso, *Ausgewählte schriften des hl. Ephrem von Syrien*, en Bibliothek der Kirchenväter, vol.2 (Kempten 1873) p.61s. P. Zingerle ha suavizado las expresiones, pero su nota 1, p.62 (ibid.), nos deja recoger la idea original. La trad. latina de esta misma *Madrascha* no debe considerarse que traduce literalmente a San Efrén; es solamente una paráfrasis, a menudo muy lejos del original sirio.

[170] Cf. *Ankurôtos* 13: MG 43,40s; *Panarion* haer.77,36, y haer.78,1s: MG 43,696.700.

[171] La escena de este acontecimiento la conocemos a través del resumen de Focio de la *Historia ecclesiastica* de Filostorgio. Cf. l.6, en *Griechische christliche Schriftsteller* vol.21 p.71; se confirma con el comentario, de marcado matiz arriano, llamado *Opus imperfectum in Matthaeum* (MG 56,635s).

[172] Cf. EUNOMIO, *Liber apologeticus* 17: MG 30,864.

[173] Este discurso ha sido publicado por los Mauristas bajo el título *Homilia in sanctam Christi generationem*: MG 31,1457-1476. El primer editor, dom Garnier, por razones que parecen triviales, lo relegó a la *Opera spuria*. El segundo editor, dom Maran, por el contrario, se inclinó a aceptar su autenticidad (cf. MG 29, 174). La mayoría de las críticas modernas son aún más favorables a esta autenticidad; aun suponiendo que el autor no sea San Basilio, ciertamente es alguien para quien el archienemigo es el arrianismo, como lo prueba certeramente el principio del discurso.

breve reflexión sobre la generación eterna del Verbo, pasa el orador a su tema principal: un comentario al relato del nacimiento temporal de Cristo dado por San Mateo; fija también su atención en la posibilidad de relaciones conyugales entre María y José después del nacimiento de Jesús, que rechaza, pero no por motivos dogmáticos—puesto que no parece creerse con obligación ninguna a este respecto—, y aun lo admite así: La fe, dice, exige solamente que creamos en la virginidad de María hasta el momento (y en el momento) de la encarnación; después de la concepción virginal, nada nos obliga a afirmarla [174]. Pese a esta paladina confesión de libertad de fe, sigue el autor diciendo que muchos cristianos excelentes—«philocristoi» los llama—se niegan a admitir que María tuviera relaciones conyugales con José; acepta y comparte su opinión, que basa en una narración de un tal Zacarías que murió en defensa del honor de María [175]. Podemos pasar por alto esta razón, ciertamente inoportuna, para probar la virginidad de María después del parto, pero no puede pasársenos inadvertida la situación que revela el hecho de tomarse como fundamento y prueba el cuento aludido: es evidente, por lo que antecede, que en una región del mundo griego, probablemente Asia Menor [176], un eclesiástico importante, sin duda ninguna el arzobispo de Cesarea, San Basilio, no consideraba la virginidad perpetua de María como verdad dogmática, ni tampoco sus iglesias metropolitanas; y, sin embargo, había un marcado movimiento hacia la aceptación y creencia de la virginidad perpetua de María, movimiento que San Basilio apoyaba sinceramente a causa de los «philocristoi» que lo impulsaban. ¿Quiénes eran estos misteriosos *philocristoi?* No nos lo dice el sermón, pero bien pudieran ser Orígenes y los ascetas de quienes aquél habla [177]. Quizá eran San Atanasio y los ascetas que él dirigía, o tal vez San Epifanio—si había ya aceptado la actitud

[174] L. c.: «(la opinión de que María tuvo varios hijos después de Cristo) ... no contradice a la fe; porque a María se le impuso la virginidad como algo necesario sólo hasta el momento en que sirvió de instrumento para la encarnación, mientras que, por el contrario, su virginidad posterior no tenía gran importancia para el misterio de la encarnación».

[175] Una referencia a la fuente apócrifa que se refiere a un cierto Zacarías que Orígenes menciona, cf. su *Comment. in Matth.* serm.25: MG 13,1631s. Según estas indicaciones de Orígenes y Basilio, parece claro que se narró esta historia al público para favorecer a Zacarías, como un testigo autorizado y, además, judío, que apoya la virginidad de María *post partum.* Zacarías, continúa la historia, fue condenado a muerte por mantener que Jesús no tuvo un padre terrenal. Consiguientemente, la historia se utilizó para insinuar algo más, que María nunca había tenido relaciones conyugales con su esposo; el mismo incidente se encuentra en un discurso que puede ser de Gregorio de Nisa; cf. MG 46,1136s.

[176] No es seguro el lugar exacto donde se pronunció este discurso.

[177] Posiblemente también Clemente de Alejandría y sus seguidores.

ascética, tan característica en sus últimos tiempos y que tanto influyó en la teología mariana.

San Epifanio entra en escena cuando Basilio era todavía el obispo, ya que Epifanio alude a Basilio en su *Panarion* (escrito en 377), y también en su *Ankurôtos* (escrito en 374)[178]. En el *Panarion* repite casi palabra por palabra una carta dirigida por él mismo a los cristianos de Arabia, en la que ataca la opinión de que María, después del nacimiento de Cristo, tuvo relaciones conyugales con San José. ¿Estaba muy difundida esta opinión? San Epifanio no indica que lo estuviera; sin embargo, se censuró a algunos que sostenían la misma idea en un fragmento, escrito probablemente por un predecesor de San Epifanio, Tito, obispo de Bostra, que, sin embargo, admitía, como lo hizo después San Epifanio, que José tenía hijos de un matrimonio anterior y que ésos eran los «hermanos del Señor»[179]. San Epifanio sostiene enérgicamente la verdad de la virginidad de María después del nacimiento de Cristo; usó toda clase de argumentos, no sólo de Escritura, sino también de fuentes supuestamente históricas, y admitió el matrimonio anterior de San José para explicar «los hermanos del Señor»[180].

La opinión de San Epifanio estaba destinada a tener una influencia creciente en el Oriente y, por fin, ser aceptada sin discusión. La gran autoridad que gozaba como obispo de Constantinopla es bien conocida. Colocó en su catálogo de herejías la opinión que negaba la virginidad de María *post partum*, sin citar, no obstante, ningún precedente eclesiástico; su palabra era suficiente. Aunque el término «herejía» no era en aquella época demasiado preciso y no tenía el sentido técnico que hoy tiene, está muy claro que no en todas partes ni inmediatamente[181] la doctrina atacada por Epifanio, generalmente, se consideraba opuesta a la ortodoxia. Su influencia, pues, relativa a la doctrina de la virginidad de María *post partum* fue decisiva.

En el mismo período, la Iglesia en Siria empezó a ganar preeminencia por la cantidad y calidad de los escritos que

[178] Cf. *Ankurôtos* 13: MG 43,40s; *Panarion*: MG 41,164s.385.388.908; 42, 640.696.

[179] Esta sentencia de Tito se encuentra en un fragmento de *Comment. In Lucam*, ed. SICKENBERGER, en *Texte Untersuchungen* vol.21 p.1.ª p.174s. Una opinión parecida de que María tuvo varios hijos se encuentra en otro fragmento de diferente autor (cf. ibid. p.257s).

[180] Las así llamadas fuentes históricas de San Epifanio son ciertos antiguos historiadores, pero especialmente la *Apocrypha*, y se refieren sobre todo a un matrimonio anterior de San José junto con una enumeración de sus hijos e hijas (cf. MG 42,708 y 41,394). Todo el tiempo se utilizan argumentos escriturísticos, como *Argumenta convenientiae;* como JOUASSARD (o.c., p.91) nota: «... les tout présenté parfois dans un beau pêle-mêle».

[181] Cf. el caso de San Nilo (MG 79,181). Bajo el nombre Anfiloquio de Iconio (MG 39,48s), encontramos una situación análoga respecto a la virginidad de María *in partu*.

se produjeron, ya utilizando el sirio, ya la lengua griega. Por desgracia, es difícil determinar de qué fuentes disponemos para estudiar las opiniones de Diodoro de Tarso o de Teodoro de Mopsuestia. Sólo en San Juan Crisóstomo encontramos suficiente documentación para adquirir una idea de las opiniones prevalecientes en Siria con relación a la virginidad de Nuestra Señora. Aunque el Crisóstomo nunca usó personalmente el término Madre de Dios, sin embargo, era conocedor del hecho y lo aceptaba plenamente. Era este concepto el fundamento de su doctrina tan cierta y tan segura sobre la virginidad de María. Estaba absolutamente convencido de la virginidad perpetua [182], particularmente especificada en el parto virginal [183]; una convicción que no se encontraba, como hemos visto, en Epifanio ni en San Gregorio Nacianceno [184] y sólo vagamente propuesta por Anfiloquio [185].

La doctrina del Crisóstomo, publicada primero en Antioquía, donde ya era renombrado orador, y más tarde en Constantinopla, con el añadido prestigio de su oficio de patriarca, ejerció gran influencia no sólo en sus inmediatos auditorios, sino en la corte y en todo el mundo cristiano. Uno de sus sucesores en la sede de Constantinopla predicó un sermón en el Capitolio que tuvo gran resonancia. Puso a María en el pináculo sobre todas las criaturas y desarrolló excesivamente la antítesis entre Eva y María; expresó claramente su perpetua virginidad y profesó la creencia de que María había pronunciado un voto explícito de conservar su virginidad, al menos en intención [186].

¿Nos autoriza todo ello a afirmar que la virginidad perpetua de Nuestra Señora fue aceptada universalmente en esta época en Oriente? Todo nos impulsa a preguntarlo, pues, hacia el final de esta época, San Nilo escribió contra algunos sujetos

[182] *In Matth.* hom.5,2-3: MG 57,56-59. En este texto, donde encontramos la más apodíctica afirmación de San Juan Crisóstomo, presenta la virginidad de María *in partu* y *post partum* solamente como deducciones, mientras que considera su virginidad *ante partum* contenida formal y explícitamente en la Escritura, y de aquí que es *de fide* (cf. MG 57,58).

[183] *In Genesim* hom.49,2: MG 54,446. Podemos añadir ahora su discurso *De Nativitate Domini* 1 (MG 56,387ss), ya que N. P. Martin ha probado su autenticidad (cf. Le Muséon 54 [1941] 30-33).

[184] Ciertas expresiones de Gregorio podían ser interpretadas en favor del nacimiento virginal, pero no están contenidas de una manera explícita ni formal. Cf. su *Serm.* 50; *De baptismate Domini* 45: MG 36,424.

[185] *De Nativitate* 1,2,4: MG 39,37-41; *De Hypapante* 1: MG 39,44-48. Sin embargo, en las páginas siguientes de esta última obra (MG 39,45-48) es mucho más exacto y llega casi a una afirmación de la virginidad de María *in partu*.

[186] Este sermón, descubierto hace muy poco en siriaco, fue publicado simultáneamente por J. LEBON, *Discours d'Atticus de Constantinople sur la sainte Mère de Dieu*: Le Muséon 46 (1933) 167-202, y por M. BRIÈRE, *Une homélie inédite Atticus, patriarche de Constantinople (406-425)*: Revue de l'Orient Chrétien 29 (1933) 160-186. Existe, sin embargo, una duda legítima sobre si este discurso fue pronunciado por el mismo Atico; algunas conjeturas dan distintos nombres para el orador, como Gregorio Nacianceno o Proclo, que por aquella época parece que era el secretario de Atico y más tarde fue obispo de Constantinopla.

que sostenían la doctrina contraria. Expone su posición en tres cartas dirigidas a un personaje de la Iglesia llamado Cirilo, probablemente Cirilo de Alejandría [187]. Naturalmente, se plantea la cuestión de cuál sería la opinión de Cirilo sobre el particular, mas tendremos que conformarnos con registrar que nada hay en sus escritos anteriores al 428 contra la perpetua virginidad de María ni nada a favor de ella. De las tres cartas de San Nilo, la primera y la tercera tratan de la virginidad *post partum* de María, y la segunda, de su virginidad *in partu*. Increpa enérgicamente a sus adversarios y toma prestados argumentos de Epifanio, pero no imita al *Panarion* de éste, llamándoles herejes. San Nilo marca el final de una era, ya que no tenemos conocimiento de un solo obispo que en aquel momento se opusiera a la perpetua virginidad de María; el último miembro de la jerarquía que lo hiciera así fue Bonoso, cuya diócesis estaba situada—al menos en parte—en Iliria; finalmente, fue condenado por hereje por sus colegas, en 392, y depuesto de su sede; tal vez su deposición tuviera lugar en Tesalónica, pero la decisión no fue tomada sin consultar al episcopado occidental, hasta tal punto que, como veremos más tarde, sin su aprobación e inspiración tal deposición no se hubiera llevado a cabo.

La literatura cristiana de Occidente creció mucho más despacio, después del año 325, que la de Oriente. El primer autor notable fue San Hilario de Poitiers, que floreció hacia la mitad del siglo IV. Los cincuenta años siguientes desarrollaron la primera fase de la teología mariana: la virginidad perpetua de María; hacia el año 400 esta cuestión se zanjó para siempre en el Occidente. El comentario a San Mateo, escrito el año 356, es la primera obra de San Hilario que poseemos. El santo toma una posición decidida a favor de la virginidad de María *post partum* [188], posición que prueba, como también el anónimo *Laudes Domini* [189], que la doctrina era aceptada universalmente en Occidente. Hilario, sin embargo, toma conciencia de que existen adversarios y hace terribles cargos contra ellos, acusándoles de ser «irreligiosos e ignorantes de la doctrina espiritual». Si fueran herejes inveterados, considerados como tales, ¿podría usar lenguaje más fuerte contra ellos? No hay duda que los términos que emplea Hilario tienden a clasificarlos como heterodoxos. No nos da la clave de su identidad. Los ar-

[187] NILO, *Epistolae* 1.1,269-271: MG 79,181s.
[188] *Commentary on saint Matthew* 1,3-4: ML 9,921s. Merece la pena notar que ni aquí ni en ninguna parte el obispo de Poitiers se preocupa de la virginidad de María *in partu;* la ignora completamente.
[189] Las *Laudes Domini* fueron escritas por un retórico anónimo de Autun. Cf. ML 19,384.

gumentos escriturísticos empleados contra ellos no son demasiado fuertes, pero sí lo es la convicción del exegeta, y parece está fundada en la alta estima de Hilario hacia los excelsos privilegios de la Madre de Dios.

El autor del anónimo *Consultationes Zachaei* [190] iguala, si no aventaja, a Hilario en su estima por María. Es singular entre sus contemporáneos por el hecho de que mantiene *de fide* no sólo la virginidad de María después del parto, sino también en el parto [191]. Este desconocido autor se adhirió al movimiento ascético ya favorecido por San Hilario [192], movimiento que, casi literalmente, floreció en la segunda mitad del siglo IV, particularmente en el Occidente, y en especial en el norte de Italia. San Zenón de Verona fue ardiente campeón de este movimiento [193] y también de los privilegios de María. Era conocedor de que algunos afirmaban que tuvo otros hijos después de Jesús, pero él protestó que María siempre fue virgen—virgen en su concepción de Cristo, virgen al dar a luz y virgen después del nacimiento—[194]. En esta época, hacia los años 373 y 374, San Ambrosio fue obispo de Milán y sucesor de Auxencio, oriental de nacimiento y arriano militante; ¿no explicará este hecho que, como reacción, Ambrosio se convirtiera en campeón tan ardiente de María? Apenas habían transcurrido tres años desde su elección, cuando publicó los frutos de sus sermones y meditaciones acerca de María en un librito llamado *De virginibus ad Marcelianum* [195], dedicado a su hermana. Hace un retrato de María, asombroso para esta época; no vacila en llamarla Madre de Dios; insiste en su absoluta virginidad perpetua. Esta temprana presentación de la doctrina mariana de San Ambrosio está, sin duda, basada en una obrita de San Atanasio, pero aventaja a Atanasio, especialmente [196] por su doctrina sin compromisos de la perfecta santidad, sin la más pequeña sombra de imperfección moral, en María.

190 Cf. la edición Dom Morin en *Florilegium patristicum* (Bonn ^{2}1934). Dom Morin (ibid. p.1-3) quiere identificar al autor con Fírmico Materno y colocarle en un *milieu* romano; piensa también que el autor estaba en contacto directo y amistoso con las más altas autoridades eclesiásticas romanas. Apenas ningún crítico ha seguido las conjeturas de Morin.

191 *Consultationes Zachaei* 1,9-11: ML 20,1078s, en la edición de Morin, p.13-15. Merece la pena anotar que no hay ni siquiera una alusión por la que podamos juzgar la opinión del autor sobre la virginidad de María *post partum*.

192 O.c.: ML 20,1151; ed. MORIN p.100s.

193 *Tractatus* 5 l.1: ML 11,301-311.

194 *Tractatus* 8 l.2: ML 11,414s, donde encontramos la magnífica fórmula: «O magnum sacramentum! Maria Virgo incorrupta concepit, post conceptionem Virgo peperit, post partum Virgo permansit».

195 ML 16,187-232. Para la semblanza de María de San Ambrosio, véase ibid. 208-211.

196 Cf. supra, nota 165. El conocimiento y empleo que San Ambrosia tiene de esta obra es hecho aceptado entre los críticos. Véase A. JANSSENS, *Een Maria-leven vermeld bij S. Athanasius* (373): M. LEFORT, Le Muséon 48 (1935) p.55-73;

Ya desde el principio de su episcopado fue Ambrosio entusiasta defensor de la virginidad y de la vida ascética de los monasterios egipcios, conocida en Occidente a través de Atanasio, que pasó varias temporadas de retiro en Treves, Roma y el norte de Italia [197]. Estos ideales y prácticas no encontraron universal aceptación; en el año 380, un tal Carterio se alistó en las filas de los que en Roma se consagraban a una vida virginal y ascética en los monasterios; fundó su resolución en la convicción de la perpetua virginidad de María. En aquel tiempo había marcada antipatía hacia estas prácticas ascéticas en algunos sectores romanos, seguramente fruto de una reacción contra el priscilianismo y el maniqueísmo. El mismo Prisciliano visitó Roma y Milán en los años 381-382, en un intento de estabilizar sus opiniones doctrinales. Parece que existió el peligro de que se cediera a la tentación de confundir e identificar a todos los partidarios de la vida ascética y de la práctica de la virginidad con la facción prisciliana.

Carterio encontró pronto un franco adversario en Helvidio. Pese a los esfuerzos de San Jerónimo por desacreditarle, Helvidio era un hombre inteligente y no desprovisto de cierta formación teológica y literaria. Escribió un ensayo bien elaborado, con el intento de demostrar que María había tenido otros hijos además de Jesús, pero sin ningún designio malicioso de denigrar a la Madre de Cristo. Al contrario, su intento fue exaltar lo que consideraba su doble grandeza: su admirable y milagrosa virginidad hasta el nacimiento de Cristo y su ejemplar maternidad desde entonces, al dar a luz a otros hermanos y hermanas del Señor, mencionados en los Evangelios. Su propósito final fue probar, contra Carterio, que la virginidad no es superior al matrimonio, sino más bien igual en perfección; los dos estados de vida fueron vividos con igual perfección por la Madre de Dios [198].

El tratado de Helvidio impresionó a los medios romanos profundamente y con tanta eficacia, que incluso convirtió a sus opiniones a alguna de las primeras figuras en promover las prácticas ascéticas y la vida de virginidad. Entre los que permanecieron firmes en su convicción de la superioridad de la

Don Capelle, en Recherches de Théologie Ancienne en Médiévale 4 (1932) 270; P. Halkin, en Analecta Bollandiana 55 (1937) 117.

[197] Cf. E. Schwartz, *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts:* Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 14 (1935) 131ss. Es muy probable que San Atanasio reeditara su famosa *Vida de San Antonio* a instancias de sus amigos latinos por el extraordinario interés que tenían en las prácticas ascéticas y la vida de virginidad. Cf. G. Garitte, *Un témoin important du texte de la vie de S. Athanase* (Roma 1939).

[198] Cf. Jouassard, *La personnalité d'Helvidius*, en *Mélanges J. Saunier* (Lyón 1944).

virginidad había gran inquietud, pero la jerarquía no tomó parte en el conflicto. En esta cuyuntura, San Jerónimo tomó las armas contra Helvidio; todavía joven, pero rico en experiencia por su conocimiento de las Escrituras, Jerónimo acababa de llegar a Roma desde Constantinopla, después de su formación bajo la instrucción de San Gregorio Nacianceno y su aprendizaje del hebreo y de la exégesis en Siria. También recientemente se había reunido con San Epifanio, venido a Roma con Paulino de Antíoco para discutir el cisma, tan enojoso a los católicos de Siria y de todo el Oriente; San Epifanio acababa de volver de Oriente y le cayó en suerte a Jerónimo, en vez de a Epifanio, el rechazar el ataque de Helvidio contra la virginidad de Nuestra Señora *post partum*. Lo pudo hacer más fácil y autoritariamente por ser amigo íntimo del papa reinante, Dámaso, y lo hizo a instancias de sus amigos, que le urgieron para que interviniera. Había muchos ascetas a los que había él animado en su arduo modo de vida. El *Adversus Helvidium* de Jerónimo no es mucho más que un folleto [199]; era, con todo, lo suficientemente extenso para permitirle despedazar a su adversario. El tema principal es la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio, que quiere probar demostrando que María nunca tuvo relaciones conyugales con José; está cierto de que la Escritura nos proporciona prueba sólida y fundamento para la tradición de la perpetua virginidad de María. Tuvo muchísimo éxito y recuperó en Roma para la causa el terreno que había ganado Helvidio; pero lo más importante es que estableció de tal manera la doctrina de la virginidad de María *post partum*, que nunca más se dudó de ella seriamente en los círculos romanos.

No consiguió, sin embargo, silenciar a sus enemigos; algo más tarde (389-390) renovaron el ataque en Roma. El papa San Dámaso había muerto mientras tanto, sucediéndole el papa Siricio, que estaba lejos de contarse entre los amigos de Jerónimo; de hecho, antes de su elección habían sido rivales. De aquí que la situación de Jerónimo en Roma era muy diferente a la de los días de Dámaso, y se vio obligado a huir al Oriente, fulminando al tiempo tremendas profecías contra Babilonia [200]. El nuevo ataque fue lanzado por Joviniano, que un día siguió la vida ascética; pero, cansado de ella, se había relajado en sus esfuerzos. Desde ese momento empezó a abandonar furtivamente a sus antiguos asociados en palabras y en

[199] ML 23,183-206.

[200] Cf. F. CAVALLERA, *Saint Jérôme: sa vie et son oeuvre* vol.1 (Lovaina-Paris 1922) p.113-120.

escritos; ahora, sin embargo, la Santa Sede intervino prontamente.

Por información recibida de algunos seglares, el papa Siricio presentó a su clero, para que lo censurase, un opúsculo en el que se hacía la siguiente escandalosa afirmación: «Es un abuso culpable exaltar la virginidad por encima del matrimonio». Esta y otras proposiciones similares se condenaron como heterodoxas, y Joviniano, con ocho de sus secuaces, quedó excomulgado [201]. Condenado por la suprema autoridad eclesiástica, acudió Joviniano al poder civil en busca de ayuda; hizo un esfuerzo para hacer recaer sospechas de maniqueísmo sobre sus oponentes; de aquí su viaje a Milán, donde vivía el emperador Teodosio, en el año 390.

Las discusiones e intervenciones respecto al priscilianismo se habían enconado tanto, que, al oír las acusaciones de Joviniano, tachando a sus enemigos de maniqueísmo—que popularmente se asociaba al priscilianismo—, Siricio se asustó y no quiso renovar la ofensiva contra él. Envió, pues, una embajada con todo lujo de séquito al obispo de Milán, San Ambrosio, para enterarle de todo el asunto, intentando ganarle a favor de la opinión eclesiástica romana y pedirle que intercediera cerca del emperador [202].

San Ambrosio nada se sorprendió de este curso de los acontecimientos. Desde la publicación de su *De virginibus ad Marcelianum* no se había cansado en sus luchas a favor de la virginidad y de las prácticas ascéticas; por otra parte, hubiera o no tomado una posición definitiva respecto al priscilianismo, en verdad se opuso abiertamente al maniqueísmo; tomó, pues, con calor la gestión que Siricio le encomendaba y, por un curioso golpe de estrategia, consiguió convencer al poder civil de que despidiera a Joviniano, empleando el argumento de que el que había iniciado los cargos de maniqueísmo contra los abogados de la virginidad, era él mismo maniqueo [203].

Inmediatamente de recibir el mensaje del papa Siricio, convocó San Ambrosio un sínodo de todos los obispos del norte de Italia y les presentó el problema; el sínodo no solamente

[201] Cf. SAN AGUSTÍN, *Retractationes* l.2 c.22 n.1: ML 32,639.

[202] Cf. W. HALLER, *Iovinianus*, en *Texte und Untersuchungen* vol.17 p.2.ª p.124ss, y también la carta *Optarem*, del papa Siricio, colocada por Migne entre las cartas de San Ambrosio (ML 16,1121-1123).

[203] Cf. la carta sinodal *Recognovimus*, en respuesta a la *Optarem* de Siricio. Esta carta no lo afirma abiertamente, pero implica que había un intercambio de acusaciones idénticas por ambas partes. Joviniano había tachado la opinión ascética de maniqueísmo; los obispos del norte de Italia le devolvieron la acusación con el argumento de que Joviniano, al negar el nacimiento virginal, llegaba a negar el nacimiento de Cristo y estaba contagiado de tendencias maniqueas; la insinuación es falsa, pero este estilo dialéctico no es único en los escritos polémicos de esta época.

se hizo eco de la condenación de Roma, sino que la superó, señalando como errónea la negación de la virginidad de María *in partu*—planteada por Joviniano—que la sentencia romana había pasado por alto, consideraron esta negación los obispos del norte tan seria como la negación de Joviniano de la virginidad *post partum*. Ambrosio mismo tomó la iniciativa en defender el parto virginal. Lo predicó públicamente, como lo había hecho San Zenón en Verona [204]. En respuesta al papa, el sínodo presentó una breve disertación sobre la virginidad de María *in partu* [205], con el doble fin de demostrar, primero, los sólidos fundamentos de dicha doctrina, y, consiguientemente, señalar la obligación de todos los católicos de aceptarla. Mediante la universal aceptación de la doctrina del parto virginal, se pensaba, quedaría definitivamente asegurada la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio y que la eminencia de María sobre todas las otras criaturas se ponía de relieve.

El cargo de heterodoxia lanzado contra Joviniano por su negación del parto virginal iba a tener importantes repercusiones. Es difícil asegurar cuál había sido la opinión romana hasta entonces; sin embargo, sabemos que, poco después, San Jerónimo, con su indiscutible autoridad y prestigio, tomó la defensa de María contra Helvidio sin pronunciarse abiertamente por la virginidad de María en el nacimiento de Cristo; de hecho, su descripción igualaba en realismo a la descripción de Tertuliano [206]. A Jerónimo le movió indudablemente su horror a los apócrifos y su repugnancia a aceptar la doctrina de éstos sobre el parto virginal [207].

La actitud previa de Jerónimo en su *Contra Helvidium*, como se comprende, dio lugar a una situación delicada cuando se pidió a Roma que apoyara las opiniones de Ambrosio y de sus obispos del norte sobre el parto virginal. Por el hecho mismo de que el sínodo de Milán había condenado a Joviniano en este terreno, la actitud de Jerónimo resultaba, cuando menos, singular, y pudo parecer que quedaba incluido en la condenación. La situación, apurada y comprometida como era, no podía pasarse en silencio, ya que Joviniano había intensificado su campaña y escribía acerados opúsculos contra el parto virginal. Uno de estos opúsculos fue enviado a San Jeróni-

[204] Cf. su *Comment. in Lucam*, deducido de sus sermones. El segundo de estos textos le hace a uno dudar sobre la intención del autor; quizá se deba al hecho de que Ambrosio estaba influido por Orígenes, que en su comentario de Lucas utiliza términos incompatibles con la virginidad de Nuestra Señora *in partu*.

[205] *Recognovimus:* ML 16,1123-1129.

[206] ML 23,191s.202s.

[207] ML 23,192.

mo; en él se acusaba a San Ambrosio de maniqueísmo, y por ello se pidió a San Jerónimo que declarara su opinión y pusiera de manifiesto su posición ante el problema; todo esto hubo de ser embarazoso para Jerónimo; sin duda que hubiera preferido declinar la respuesta, mas las circunstancias no se lo permitían. Por fin, escribió su *Adversus Iovinianum* [208], una obra bastante extensa, en la que dirige sus principales esfuerzos a defender a los partidarios de la virginidad y de las prácticas ascéticas. De la Santísima Virgen habla, en cambio, muy poco; tan poco que quien no supiera nada de la controversia no sospecharía que el motivo del escrito había sido en realidad defender la virginidad *in partu* de María [209]. La única evidencia de ello está contenida en unas pocas líneas que forman parte de un argumento exegético [210].

Con todo, esta táctica clandestina no podía satisfacer a la mayoría de sus lectores; en efecto, les sublevó; más aún porque Jerónimo usaba términos violentos para describir la posición de las personas casadas dentro de la Iglesia; las llamaba, sin ambages, cristianos de segunda clase. El revuelo que se armó en Roma fue tal, que un antiguo compañero de Jerónimo, el senador Pammaquio, le escribió pidiéndole que suprimiera su escrito; no era Jerónimo la persona indicada para avenirse a esa exigencia, y así no lo recogió, pero tuvo al menos la delicadeza de responder a Pammaquio y de medio intentar una excusa [211]. Trató de precisar algo su posición, explicar sus fórmulas, dar los fundamentos de tradición de sus opiniones, y especialmente alabar a San Ambrosio con extraordinarios elogios, comparándole con Cipriano, Tertuliano y otros muchos, tanto griegos como latinos. En cuanto a la Santísima Virgen, repitió las alusiones de su *Adversus Iovinianum*, mas sin la más ligera aclaración. Así, pues, Pammaquio o cualquiera que leyera la carta quedaba en perfecta libertad de atribuir a Jerónimo la opinión que se le antojara, tal vez la del mismo San Ambrosio, a quien tan altamente elogia. Y aquí quedó el asunto, sin que se pudiera saber realmente qué pensaba Jerónimo sobre el parto virginal, si estaba o no de acuerdo

[208] ML 23,211-338.

[209] Cf. F. von Lehner, *Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten* (Stuttgart 1886) p.136s.

[210] Estas líneas se encuentran en l.1 n. 31: ML 23,254. Para comprender su significado e importancia hay que compararlas con la carta de San Jerónimo a Pammaquio *(Ep.* 48 n.20s: ML 22,510). Jouassard afirma (o.c., p.110 nota 39): «La correspondance entre les deux passages est indubitable. Elle permet d'entrevoir ce que le premier d'entre eux dissimule soigneusement, savoir que Jérome cherche à rétablir la situation en sa faveur pour ce qui concerne la virginité *in partu*. Il cherche justement à la rétablir, en laissant au lecteur le soin de deviner ce qu'il pense».

[211] El título de esta carta es *Liber apologeticus ad Pammachium* (ML 22, 493-511).

con Ambrosio y el sínodo de Milán. San Ambrosio tuvo la caridad y el tacto de comprender la posición embarazosa de Jerónimo y no pedirle más aclaraciones; se contentó con ver sus propias opiniones aclamadas públicamente y fronteriza su doctrina de la virginidad *in partu* más y más calurosa y universalmente acogida en Occidente.

Mientras tanto, estaba San Ambrosio a punto de embarcarse en una nueva polémica, esta vez con Bonoso, obispo de Sárdica, en Iliria, que pertenecía a la zona fronteriza, donde las lenguas y culturas griega y latina se entremezclaban. Hácia el 390, Bonoso abrazó y difundió la tesis de que Nuestra Señora no permaneció virgen después del nacimiento de Cristo. Ya hemos visto que, en aquella época, dichas opiniones podían impunemente defenderse sin siquiera provocar escándalo entre los cristianos orientales y aun entre los católicos de Constantinopla. No es, pues, de extrañar que dicha doctrina alcanzara la región interior de Iliria y encontrara su paladín; mas la influencia de Jerónimo, de Ambrosio y de los sínodos romano y milanés era demasiado poderosa para que tales teorías camparan por sus respetos en aquella frontera con el Oriente. Bonoso provocó las iras de los obispos vecinos, que refirieron el asunto al sínodo reunido en Capua en el invierno de 391-392. El sínodo, en lugar de resolver la cuestión, la devolvió a los obispos de Iliria, que, a su vez, acudieron al poco tiempo a Milán en busca de dirección, exactamente lo que había hecho Bonoso un poco antes. San Ambrosio no quiso juzgar el caso, puesto que Bonoso no estaba bajo su jurisdicción, pero ofreció a los obispos de Iliria directivas y argumentos para resolver la crisis [212].

El principal argumento de San Ambrosio se deriva de la maternidad divina de María y las exigencias de la misma. Bien provistos de documentados consejos, no anduvieron remisos los obispos de Iliria, sino que pronto excomulgaron solemnemente a Bonoso y clasificaron su doctrina entre las heréticas.

Tenemos, pues, una nueva intervención de la autoridad eclesiástica acerca de la cuestión de la virginidad *post partum* de la Santísima Virgen; tuvo lugar en un sector del mundo católico que tenía vínculos naturales con Oriente y Occidente, por cuyo motivo ejerció una influencia mucho mayor que hubiera podido esperarse de un sínodo puramente local. Por lo que hemos visto, su influjo fue casi decisivo en Oriente. En cuanto a Occidente, vino simplemente a subrayar la doctrina que ya estaba aceptada.

[212] Cf. De Bonoso, ML 16,1172-1174.

Los últimos años del siglo IV encuentran la doctrina de Ambrosio sobre la virginidad perpetua de María totalmente triunfante. Había sido primordial preocupación en sus años postreros asegurar dicho triunfo, y su *De institutione virginis* [213] fue su principal contribución hacia la meta que ardientemente deseaba. No se sacia de elogiar en este tratado la virginidad en general, y en particular la de María, Madre de Dios. Defiende sus privilegios, especialmente contra Bonoso, con los mismos argumentos que empleó en la carta a los obispos de Iliria [214], a más de otros que recoge de San Jerónimo en su *Adversus Helvidium* [215]. Se vuelve con amor a la escena del Calvario para declarar el valor heroico de María y la santidad sin mancilla de esta Señora [216]. La elevada doctrina de San Ambrosio sobre la Santísima Virgen y su inmaculada santidad aventajó con mucho a la doctrina que entonces predicaba San Juan Crisóstomo, y también a la doctrina de San Cirilo de Alejandría treinta años más tarde [217]. En esta obra *De institutione virginis*, mientras que no se ha olvidado la escaramuza de Joviniano y San Jerónimo, es tratada discretamente. En resumen, esta obra, compuesta de observaciones sueltas, breves, tan típicas del estilo ambrosiano, es una obra maestra en su género, no en su sentido literario, sino en su capacidad teológica. Supera a cuanto se había escrito sobre la virginidad de Nuestra Señora hasta la fecha. Había de ser el canto de cisne de San Ambrosio, que murió en 397, pero su espíritu siguió viviendo en el gran San Agustín.

En el año 400 comenzó San Agustín a publicar sus obras de teología mariana *De bono coniugali* y *De sancta virginitate* [218], en las que expone la doctrina católica sobre la virginidad y el matrimonio. María, afirma, es aún más excelsa por su eminente santidad que por su exaltado oficio de Madre de Dios; pues su santidad se debió no sólo a la gracia de Dios, sino también a su cooperación, que la movió a prometer con voto su virginidad a Dios antes que supiera ella los designios divinos que la destinaban a ser Madre del Hijo de Dios. Elevado a su cenit por San Agustín, bajo la influencia directa y la inspiración de San Ambrosio, no tenía ya el catolicismo la-

[213] ML 16,305-334.

[214] Comparar en esta obra los n.44s (ML 16,317) con la carta de DE BONOSO, n.3 (ML 16,1133). Podemos señalar aquí que, según J. Palanque, Bonoso era obispo de Nisch. Cf. Revue d'Histoire Ecclésiastique 26 (1930) 130, nota.

[215] N.35s: ML 16,314s.

[216] Ibid. 317s.

[217] Cf. PH. FRIEDRICH, *S. Ambrosius von Mailand über die Jungfräulichkeit Mariens:* Der Katholik 20 (1917) 248s.

[218] ML 40,373-396.397-428. Cf. PH. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustins* (Köln 1907).

tino nada que aprender sobre la virginidad perpetua de María. San Agustín, sin vacilar, declaró herejes a Helvidio y Joviniano, y quedó la virginidad perpetua de María a salvo de toda discusión o duda en Occidente.

Hemos observado, a lo largo de este proceso, la influencia que tuvieron los ascetas, lenta, pero profunda, en el desarrollo de la doctrina de la virginidad perpetua de la Madre de Dios. Muy temprano empezó dicha influencia, debida en gran parte a Orígenes. No podrían valorarse sus efectos si olvidamos que la cuestión de la virginidad perpetua de María nunca se disoció de su santidad personal a los ojos de los ascetas. La una implicaba necesariamente la otra, siendo así inseparables [219]. Creció extraordinariamente el movimiento ascético en el siglo IV. Tanto los seguidores de las prácticas ascéticas como sus adversarios, tendían a centrar su atención en María. Su vida, su posición, sus privilegios, eran objeto principal de investigación. Opiniones diametralmente opuestas acerca de su virginidad eran la base para defender o condenar las prácticas ascéticas.

Gradualmente y con el apoyo de la jerarquía, siempre creciente, empezaron a prevalecer las opiniones de los ascetas. Sin que fueran infalibles y pese a algún que otro error, tuvieron, en general, más clara y profunda percepción que sus antagonistas. ¿Cómo se explica esto? En los círculos no católicos se suele afanosamente adoptar la explicación de que los ascetas vieron en María cumplido a la perfección lo que para sí mismos tomaban como ideal [220], como si fuera ésta la única explicación plausible; puede ser que tuviera alguna importancia, mas sólo como un punto de vista secundario; no fueron los ascetas los que dieron la pauta a la Iglesia y al magisterio supremo; era función del magisterio eclesiástico juzgar a aquéllos y sus doctrinas; más aún teniendo en cuenta que sus opiniones eran controvertidas por personajes no desprovistos de autoridad y prestigio. Bajo la dirección infalible del Espíritu Santo, el magisterio de la Iglesia dio por fin su decisión irrevocable, que en esencia concordaba con las doctrinas que antes que nadie había claramente expuesto y profesado la escuela ascética. Nunca se hubiera llegado a tal decisión si no hubiera la Iglesia detectado en aquellas doctrinas una genuina expre-

219 Cf. SAN AMBROSIO, *De institutione virginis* (ML 16,317): «An vero Dominus Iesus eam sibi eligeret matrem, quae virili semine aulam posset incestare caelestem, quasi eam cui impossibile esset virginalis pudoris servare custodiam? Cuius exemplo ceterae ad integritatis studium provocantur, ipsa ab huiusmodi quod per se ceteris propositum foret munere deviaret?»

220 TURMEL, especialmente en su *Histoire des dogmes* vol.2 (París 1932) p.430ss; cf. también su obra anterior *La Vierge Marie* (París 1925) p.52 (bajo el seudónimo *Louis Coulange*).

sión de fe. Por otra parte, la Iglesia evitó cuidadosamente el dar por buena ninguna exageración ni superfluidad en que incurrieran. Como se ve, los ascetas fueron instrumentos primarios en todo este proceso que venimos describiendo: por gran número de años trabajaron con eficacia para poner a disposición de la Iglesia fórmulas que expresaran adecuadamente la verdadera doctrina sobre la virginidad de Nuestra Señora; mas no fueron sino instrumentos. La única autoridad responsable, en último término, fue entonces y será siempre, en materia de fe, la *Ecclesia docens*.

Era, pues, natural que los partidarios de la virginidad y de las prácticas ascéticas identificaran la virginidad perpetua de María con su propia causa, cuyo modelo y ejemplo era ella. Es característico de la naturaleza humana el discernir con mucha mayor facilidad aquello que nos interesa que penetrar lo que es ajeno u hostil a nuestros intereses. Pero había algo más: además de la acción del Espíritu Santo, la práctica del ascetismo llevado hasta la virginidad dio a aquellos hombres luz espiritual y sobrenatural intuición, necesaria para entender los privilegios de María. Más allá de las afirmaciones de la Escritura, había que considerar las armonías y las síntesis dinámicas de los diferentes dogmas. Si Cristo, con el ejemplo de sus años sobre la tierra, había querido revelarnos la verdadera felicidad de vivir solamente para Dios y para el cumplimiento de su voluntad salvífica, que sólo podía alcanzarse mediante la renuncia a los bajos placeres de este mundo y de los sentidos, ¿cómo podría concebirse que su Madre, la Madre de Dios, no siguiera perfectamente su ejemplo? Indudablemente, estas perspectivas y otras semejantes, como, por ejemplo, las exigencias de la maternidad divina de María, quedaban más patentes y asequibles a los hombres y mujeres que ponían todo su esfuerzo y empeño en reproducir el ejemplo de Cristo en sus propias vidas. Así, pues, los ascetas constituyeron la vanguardia en el proceso del desarrollo dogmático de la doctrina de la virginidad de María. La irradiación de sus claras intuiciones y de sus convicciones firmemente defendidas trajo al primer plano de la conciencia cristiana la plena madurez de aquellas primitivas percepciones que fueron fecundas en las mentes de algunos desde los comienzos del cristianismo.

Esta plena conciencia no se desarrolló en el mismo grado y con la misma facilidad en todos los sectores del mundo católico; el período que hemos recorrido descubre esta desigualdad particularmente entre el Oriente y el Occidente. Este,

en las vísperas del concilio de Efeso (año 431), había llegado mucho más lejos que aquél; había llegado a la serena e inconmovible convicción de la virginidad perpetua de María y su santidad personal. En Oriente, por el contrario, nada decisivo se había alcanzado universalmente respecto a estos dos puntos fundamentales de teología mariana; aún tenía adversarios su virginidad, a los cuales, por sola esta razón, no se consideraba herejes. La razón primaria de la superioridad occidental fue la espléndida iniciativa de San Ambrosio, de su gran discípulo San Agustín y de San Jerónimo. Pero estos tres grandes directivos del pensamiento católico se beneficiaron del extraordinario fermento espiritual de su tiempo y también de algunos Padres griegos impulsados por el mismo espíritu. Es lícito dudar de que, por ejemplo, sin la poderosa inspiración de San Atanasio, hubiera San Ambrosio penetrado tan hondamente en la verdad de la virginidad de María; como tampoco, sin el apoyo de San Epifanio, hubiera San Jerónimo escrito de manera tan convincente contra Helvidio.

En el proceso de maduración de la doctrina mariana en esta época, se registra una clara y manifiesta influencia de algunos Padres griegos sobre el pensamiento latino; por desgracia, la influencia no fue recíproca, no operó, al menos, en la misma proporción. Excepción hecha de la frontera del pensamiento griego, en Iliria, en vano intentamos hallar muestras de influencia latina en los griegos, pese a lo mucho que para fines de esta época tenían los latinos para poder comunicarles. No obstante, la ausencia de documentos no nos permite excluir la posibilidad de tal influencia, bien sea por comunicación verbal, bien por documentos escritos que no se hayan conservado.

De todos modos, fue la tarea magna del concilio de Efeso la que, definiendo la verdad de la maternidad divina de María contra Nestorio, echó con ello las bases, implícitamente al menos, de la doctrina de la virginidad perpetua para la Iglesia oriental. En efecto, estos dos puntos no fueron nunca más controvertidos dentro de la Iglesia católica. Las protestas de San Nilo contra los enemigos de la virginidad de María fueron las últimas que se oyeron en Oriente, siendo las negaciones de aquellos, con toda probabilidad, anteriores al concilio de Efeso. Durante el concilio no hubo la más ligera señal de incertidumbre o desavenencia en este punto; aun antes de que se reuniera el concilio, una de las futuras cabezas de la secta nestoriana, Teodoreto, afirmó abierta y firmemente la virgini-

dad de María, no sólo en la concepción de Cristo, sino también *in partu* [221].

Tenemos fundamentos para creer que ya antes de Efeso se había alcanzado unánime asentimiento a la doctrina de la virginidad de Nuestra Señora, pues, terminado el concilio, encontramos la misma creencia tan hondamente arraigada en las mentes de los disidentes como en las de los católicos [222]. Podríamos citar como ejemplo a Timoteo de Iliria [223] en el siglo V, Severo de Antioquía [224] al principio del VI. No podríamos imaginar ni a Timoteo ni a Severo sufriendo la influencia del concilio de Calcedonia (año 451), que ambos despreciaban. Como sabemos, Calcedonia reconoció explícitamente la virginidad perpetua de María [225].

Después de Efeso, herejes, cismáticos y católicos de todo el Oriente creían unánimemente en la virginidad perpetua de Nuestra Señora, aun cuando, como observa Atanasio el Sinaítico, no hubiera declaración explícita en la Escritura que justificara dicha creencia respecto al parto virginal y la subsiguiente virginidad de Nuestra Señora [226]. Este unánime acuerdo explica por qué el Oriente entero, ya disidente, ya católico, no encontrara dificultad en aceptar el canon tercero del tercer concilio Laterano, celebrado bajo el papa San Martín I en el año 649:

> Si alguno, de acuerdo con los Santos Padres, no confiesa que María Inmaculada es real y verdaderamente Madre de Dios y siempre virgen, en cuanto concibió al que es Dios único y verdadero—el Verbo engendrado por Dios Padre desde toda la eternidad—en estos últimos tiempos, sin semilla humana y nacido sin corrupción de su virginidad, que permaneció intacta después de su nacimiento, sea anatema [227].

Podríamos multiplicar los textos que probaran el completo asentimiento del Occidente a la virginidad perpetua de María en los últimos siglos de la era patrística. No sería necesario, pues, que esta sincera creencia estuviera ya arraigada antes de la muerte de San Agustín. Así, pues, cuando los Padres del tercer concilio Laterano compusieron el canon tercero para la solemne definición, no hubo la más ligera discusión ni duda

[221] *De Incarnatione Domini:* MG 75,1420-1477. Cf. especialmente 1460s.

[222] Cf. M. JUGIE, *Theologia Dogmatica christianorum orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium* vol.5 (París 1935) p.272.567s.

[223] Cf. texto citado por J. LEBON, *La Christologie de Timothée d'Elure:* Revue d'Histoire Ecclésiastique 9 (1908) 695; cf. también p.699s.

[224] *Homiliae* 66, en *Patrologia Orientalis* (Graffin-Nau, París) 8-2,331-333; *Hom.* 68: PO 8-2,350s; *Hom.* 77: PO 16-5,846-849; *Hom.* 108: PO 25-4,721s; *Hom.* 109: PO 25-4,762.770s; *Ep.* 29: PO 12-2,260-262.

[225] Cf. SCHWARTZ, *Acta conciliorum oecumenicorum* t.2 vol.1 p.3.ª p.112.

[226] *Hodegos* 1: MG 89,40.

[227] DB 256.

sobre su aceptación; en realidad no hacía otra cosa sino ratificar solemnemente, en fórmula más explícita, la doctrina que San León († 461) propuso en su carta dogmática a Flaviano [228].

Por lo tanto, desde el tiempo de San Agustín, en Occidente, y desde la época del concilio de Efeso, en Oriente, el dogma de la virginidad perpetua de Nuestra Señora *ante partum, in partu* y *post partum* fue universalmente reconocida como tal y no ha sido nunca puesta en tela de juicio por los católicos. Es verdad que hubo discusiones sobre detalles del parto virginal en el siglo XI, entre Ratramno y Pascasio Radberto, y que en el siglo XIV se discutieron las opiniones de Durando de Saint Pourcain; pero estas discusiones es claro que no rozaron al dogma en su esencia y, por tanto, no necesitan más que citarse ahora [229].

Sin embargo, no se debe tener sobre las creencias dogmáticas un concepto que excluya más profunda penetración en las verdades reveladas o mayor precisión en cuanto al objeto de la fe. Por ejemplo, la biología moderna ha demostrado la completa falsedad y lo inadecuado del concepto medieval de la generación; no aceptar estos datos científicamente establecidos nos daría un falso concepto de la parte de Nuestra Señora en la concepción virginal de Cristo, como demostró Armando Breitung, S. I., hace años de manera concluyente [230].

También A. Mitterer ha propuesto recientemente algunas cuestiones interesantes relativas al parto virginal desde un punto de vista biológico [231]. Brevemente, sostiene Mitterer que un nacimiento sería esencialmente virginal si no fuera producto de una previa unión sexual o de fecundación mediante el semen masculino; la integridad orgánica en sí misma no pertenecería a la esencia del parto virginal, como Santo Tomás y otros muchos han sostenido, ni tampoco la fractura orgánica en el parto impediría que éste fuera virginal. Mitterer opina que la virginidad consiste esencialmente en los elementos siguientes: 1) espiritualmente, el firme propósito de excluir toda pasión sexual deliberada y el excluirla de hecho; 2) corporalmente, la exclusión de toda unión sexual y de toda posibilidad de contacto entre el óvulo y la esperma.

[228] ML 54,759: «Conceptus est Christus de Spiritu Sancto intra uterum Virginis Matris, quae illum ita salva virginitate edidit, quemadmodum salva virginitate concepit».

[229] Cf. E. Dublanchy, art. *Marie:* DTC 9,2382s.2385.

[230] Cf. A. Breitung, S. I., *De conceptione Christi inquisitio physiologico-theologica:* Gregorianum 5 (1924) 391-423.531-568.

[231] A. Mitterer, *Dogma und Biologie der heiligen Familie nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem Gegenwart* (Viena 1952); véase especialmente el c.3 n.2, *Die hl. Mutterschaft Mariä in der Geburt* p.98-129.

Respecto al nacimiento de Nuestro Señor, pues, sostiene Mitterer que su Madre hubiera preservado íntegra su virginidad, en cuerpo y alma, aun cuando hubiera existido lesión orgánica en el momento del parto; esta circunstancia, además, pondría más de relieve la realidad de la maternidad de María, es decir, demostraría que dio a luz a su Hijo activamente y que no fue simplemente el canal pasivo por el cual Cristo pasó. A la natural objeción de que esto contradice o parece contradecir a la tradición, responde Mitterer candorosamente que deja la solución a los exegetas y teólogos.

La opinión del que esto escribe es que Mitterer está en lo cierto al afirmar que el no existir ruptura en el momento del parto no pertenece a la *esencia* de la virginidad, hablando en general [232]. Ahora bien, en el caso concreto que nos ocupa, pertenece al menos al concepto *integral*. Esta es la opinión tradicional católica. Además, la enseñanza de la Iglesia, remontándonos hasta Ambrosio y Agustín, se refiere de modo inequívoco al nacimiento del Salvador «milagroso» y «sobrenatural». ¿Constituye esto simplemente una tradición histórica basada en conceptos científicos equivocados, como se inclina a creer Mitterer? ¿No será, más bien, una tradición dogmática que nos transmite una verdad revelada que debemos aceptar con fe divina? De todos modos, mientras sopesa los diferentes aspectos de la tesis de Mitterer, el teólogo católico debe asegurarse de no perder de vista la mente del magisterio eclesiástico en estas cuestiones y de adherirse a él escrupulosamente.

Podemos concluir este capítulo con las siguientes observaciones [233]: la evolución del dogma de la virginidad perpetua

[232] El punto de vista de MITTERER, o.c., lo comparten V. ANDEREZ en Pensamiento 9 (1953) 387; P. PANIKER, en Revue Franciscaine 11 (1952) 676; C. ROBERT, en Revue des Sciences Religieuses 27 (1952) 162; H. DOMS, en Theologische Revue 48 (1952) 200-212; K. RAHNER, en Zeitschrift für Katholische Theologie 75 (1953) 500-502. «Hinsichtlich der Frage der *virginitas in partu*, zeigt Mitterer begrifflich mit Recht dass der von einer heutigen Biologie her erarbeitete Begriff einer vollen Jungfräuschaft die Unverletztheit des Hymens, das Fehlen der Geburtsschmerzen nicht fordert»; pero O. SEMMELROTH, en Scholastik 28 (1953) 310 dice: «Und was Mitterer sagt, scheint mir eine annehmbare Klärung zu sein. Da hl. Thomas von Aquin die *virginitas* in ihrem körperlichen Elemente zu sehr in die Unverletztheit des Hymens verlegte, konnte er die Jungfräulichschaft Mariens eigentlich nur auf Kosten ihrer wahren Mutterschaft festhalten... Gegen den Einwand aus den Aussagen der Väterüberlieferung stellt Mitterer mit Recht die Frage, ob in diesen Aussagen die Väter als Zeugen der Offenbarungslieferung sprechen, oder als solche—unter falschen biologischen Voraussetzungen—die Offenbarungsgegebenheiten zu erklaren suchen»; P. NOBER, en Verbum Domini 31 (1953) 29-51. Para un exhaustivo estudio del libro de Mitterer cf. J. ALONSO, C. M. F., *Mariologia y biologia. Reflexiones criticas a un libro interesante:* Ephemerides Mariologicae 6 (1956) 197-221.

[233] Después que este capítulo se había entregado al editor, apareció el erudito artículo *L'Annonce à Marie:* Revue Biblique 63 (1956) 346-375, de J. P. AUDET, O. P. En vista de la investigación llevada a cabo, nos sentimos obligados a afirmar que los argumentos tradicionales en favor del voto de

de María perfila asombrosamente el hecho de que ninguna de las prerrogativas de María puede entenderse en su plena madurez dogmática si se considera en abstracto o aisladamente y no como parte de una síntesis, como aspecto de la inigualable dote de la criatura más favorecida de Dios. Teóricamente, la virginidad de María en la concepción de Cristo se puede separar del parto virginal y de la virginidad perpetua después de éste; mas, en el plan divino del oficio de María en la economía de la redención, los tres aspectos de su virginidad son inseparables, y se derivan necesariamente de su divina maternidad, su concepción inmaculada y su santidad sin mancilla; su participación incomparable en la pasión y muerte del Señor y su glorioso privilegio maternal de la dispensación de los frutos de la redención de su Hijo. Ahora bien, la teología mariana, aun siendo una síntesis perfecta, no debe aislarse de la síntesis superior, la cristología y la vida de la Santísima Trinidad, que se nos comunica por medio de Cristo y María. Dios Uno y Trino no es sólo el principio, sino el fin de toda la teología, de toda la vida y de toda la creación.

virginidad de María probablemente se exageraron en nuestra presentación del tema. Nuestras conclusiones, por lo tanto, deben considerarse y pesarse a la luz de los argumentos tan convincentes de Audet contra la opinión tradicional.

LA PLENITUD DE GRACIA DE MARIA

POR FRANK P. CALKINS, O. S. M., S. T. D.

El alma de la Santísima Virgen María fue adornada de gracia santificante por excepcionalísimo modo. Lo sabemos, ante todo, por las palabras que le dirigió el arcángel Gabriel: «Ave, llena de gracia» [1]. Comentando esta salutación del ángel, escribe Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus:* «Este saludo solemne e incomparable, no oído en ninguna otra ocasión, nos muestra a la Madre de Dios como sede de todas las gracias divinas y adornada con todos los dones del Espíritu Santo. También la muestra como casi infinito depósito e inagotable abismo de dichos dones, de tal modo que, no habiendo conocido culpa y compartiendo con su Hijo la perpetua bienaventuranza, mereció oír de labios de Isabel, inspirada por el Espíritu Santo, aquel humilde 'Bendita tú eres...'» [2]. Lo que tan acertadamente expresó Pío IX lo habían enseñado los Padres desde los primeros tiempos en sus comentarios a la salutación angélica. Dice San Ambrosio: «En verdad, sólo se llama llena de gracia aquella que sola recibió la gracia, no merecida por otro alguno, de quedar llena del Autor de la gracia» [3]. San Pedro Crisólogo, en uno de sus sermones, elogia a Nuestra Señora: «Ave, llena de gracia. Pues la gracia se derrama sobre los individuos parcialmente, pero sobre María se derrama en toda su plenitud» [4]. Al apuntar la razón fundamental de la plenitud de gracia de María, Santo Tomás se inclina por la divina maternidad y la íntima unión con Cristo, principio de toda gracia, que aquélla suponía. «Cuanto más nos acercamos a un principio (de verdad y vida), más participamos de sus efectos... Mas Cristo es el principio de la vida de gracia; siendo Dios, es la causa principal, y siendo hombre, su humanidad era, por decirlo así, un instrumento siempre unido a su divinidad. La Santísima Virgen María, situada más próxima a Cristo que ninguna otra criatura, pues que de ella recibió su humanidad, recibe de El una plenitud de gracia que aventaja a la de todas las demás criaturas» [5]. La prerrogativa de la inmaculada concepción implica la misma

[1] Lc 1,28.

[2] Pío IX, *Ineffabilis Deus*, en TONDINI, *Le Encicliche Mariane* ed.2.ª (Roma 1954) p.44.

[3] SAN AMBROSIO, *Expositio in Evang. sec. Lucam* 1.2 n.1285: ML 15,1556.

[4] SAN PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 143, *de Annunt.:* ML 52,583.

[5] SANTO TOMÁS, 3 q.27 a.5.

verdad, pues la preservación del pecado original no pudo tener lugar sin la infusión de la gracia en su alma. Ya que en el orden actual de la creación el hombre ha sido elevado al orden sobrenatural, se sigue que debe él existir o en estado de gracia o en estado de pecado. No hay situación intermedia: encontrarse sin pecado, por tanto, es estar en gracia; y viceversa, estar sin gracia es estar en pecado. Por esta razón, la inmaculada concepción de María significa lo mismo que su primera santificación; debemos creer que estuvo llena de gracia desde el primer momento de su existencia. Para mayor claridad dividiremos en este estudio la cuestión de la plenitud de gracia de María en tres partes: 1) la plenitud de gracia inicial de María; 2) su crecimiento en esta gracia; 3) su plenitud de gracia final. Tocaremos estos tres puntos separadamente, indicando las diversas opiniones que los teólogos católicos han expresado sobre el particular.

I. PLENITUD INICIAL

Respecto a este primer punto, los teólogos plantean una cuestión preliminar: ¿Cómo tuvo lugar? ¿Se realizó con pleno consentimiento por parte de la Santísima Virgen, o bien pasó inadvertido para ella, del modo que ocurre a un niño santificado en el bautismo? Si Nuestra Señora fue santificada del primer modo, deberemos concluir necesariamente que tenía uso de razón, al menos temporalmente, en el momento de su concepción. La mayoría de los teólogos se inclinan por esta opinión [6]. Fundan su afirmación, principalmente, en la sublime dignidad de la maternidad divina de María. Por razón de su alta dignidad de Madre de Dios, era adecuado que fuera ella santificada de la manera más perfecta. Sin embargo, es obvio que la recepción de la gracia acompañada por el consentimiento voluntario del sujeto es ciertamente más perfecta que la que se cumple sin ninguna cooperación del sujeto; por lo tanto, debe atribuirse a María el primer modo de recepción de la gracia. No admiten generalmente los teólogos que María tuviera uso de razón en su infancia, aunque algunos escritores eminentes, como Suárez y más recientemente el P. Hugon, sostienen y apoyan esta opinión [7].

[6] Cf. A. MARTINELLI, O. F. M., *De primo instanti Conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis* (Roma 1950) passim, especialmente p.56.58. Cf. también G. M. ROSCHINI, O. S. M., *Mariologia* ed.2.ª vol.2 p.2.ª (Roma 1948) p.123.

[7] E. HUGON, O. P., *Tractatus Dogmatici* ed.10.ª vol.2 (Parisiis 1935) p.371-372; ID., *Marie pleine de grâce* ed.5.ª (Paris 1926) p.24-32.

A) La plenitud de gracia de María comparada con la plenitud de gracia de Cristo

De las palabras del ángel a María: «Ave, llena de gracia», deducimos que el alma de María estaba adornada, no simplemente de gran caudal o de elevado grado de gracia, sino de la plenitud de esta cualidad sobrenatural. En otro lugar de la Sagrada Escritura, la plenitud de gracia se afirma de Cristo (Io 1,14-16) y aun de algunos santos (Act 6,3). Así, pues, distinguen los teólogos entre la plenitud de gracia que se encuentra en Cristo, en María y en los santos. En Cristo, la plenitud es absoluta, es decir, Cristo poseyó la gracia en el grado máximo absoluto en que puede ser poseída, *et quantum ad essentiam et quantum ad virtutem* [8]. La plenitud en María es relativa, es decir, poseyó la gracia en la plenitud adecuada y necesaria para su oficio de Madre del Salvador. También en los santos es relativa esta plenitud, mas ya que el oficio y la dignidad a que son destinados no puede aproximarse ni remotamente a la dignidad de la sublime maternidad de María, su plenitud de gracia será ineludiblemente inferior a la de María tanto en excelencia como en grado.

La plenitud de gracia de Cristo era excepcional en su intensidad (poseía el mayor grado de excelencia que puede darse en la gracia) y en extensión (tenía capacidad para producir todos los efectos posibles de la gracia). Lo primero se debía al hecho de que el alma de Cristo estaba unida a la divinidad no sólo por conocimiento y amor y por la visión beatífica, sino aún más íntimamente, por la unión hipostática. Ahora bien, si es cierto que cuanto más próximo esté el recipiente a la fuente de la perfección más plenamente recibirá dicha perfección, entonces el alma de Cristo, que tan íntimamente unida estaba a Dios, debió recibir gracia en el grado de perfección más excelente. La segunda parte de nuestra afirmación es verdadera, porque Cristo recibió gracia no sólo para sí mismo, sino también como Cabeza del Cuerpo místico, a fin de que pudiera ser fuente y principio de gracia para los demás [9].

Aplicando ahora estas dos razones en pro de la plenitud de gracia de Cristo al caso de María, salta a la vista que su plenitud de gracia debió ser diferente e inferior a la de Cristo. Su unión con Dios era íntima y maravillosa, pero de ningún modo igualaba a la unión hipostática. De modo semejante, su plenitud de gracia fue tal que le permitía cooperar efectivamente en la

[8] Santo Tomás, 3 q.7 a.10.
[9] Ibid. a.9.

distribución de la gracia a los demás, pero nunca podríamos llamar a María Cabeza del Cuerpo místico ni fuente principal de la gracia para sus miembros. Debemos, pues, concluir que la plenitud de gracia que el ángel atribuyó a María era plenitud relativa, semejante a la de Cristo, pero inferior a ella; de otro modo: mientras que la gracia de Cristo era suprema tanto en excelencia como en poder, la de María tuvo el grado de excelencia y poder necesario para constituirla en digna Madre del Salvador.

B) La plenitud de gracia de María comparada con la plenitud de gracia de los santos

Santo Tomás nos explica más en detalle la plenitud de gracia de María comparada con la que se otorga a algunos santos [10]. Llama él a la plenitud de éstos «plenitud de suficiencia»; a la de María llama «plenitud de redundancia», con lo que viene a significar un desbordamiento de plenitud. Por la plenitud de suficiencia que se les concedía, pudieron los santos ejecutar actos saludables de elevado mérito y excelencia y alcanzar el grado de santidad a que Dios los llamaba. Por la plenitud de redundancia que le fue concedida, María aventajó a todos los santos en la excelencia y abundancia de sus méritos. Su gracia se desbordó sobre los demás, no en el sentido de que fuera ella *auctrix gratiae*, autora de la gracia para ellos, sino en el sentido siguiente: de su alma se desbordó la gracia a su cuerpo, santificando su seno y haciéndolo digna morada del Redentor. Como dice en otra parte el Doctor Angélico [11], «al dar a luz a Cristo, María, en cierto modo, dispensó gracias a todos». Entre los Santos Padres, Basilio de Seleucia escribe: «¿Quién no se maravilla de la medida en que María aventaja a todos los que veneramos como santos? Si Dios otorgó tanta gracia a sus siervos, ¿qué suerte de virtud pensaremos que tiene su Madre? ¿No será mucho mayor virtud que la de aquellos que le están sujetos? Sepan todos que si a aquél se llamó bienaventurado y se le entregaron las llaves del reino, ella, antes que todos los demás, debe ser llamada bienaventurada, ya que se le concedió dar a luz a Aquel que Pedro confesó con sus palabras; si a Pablo se llamó vaso de elección porque extendió y divulgó el augusto nombre de Cristo por todo el mundo, ¿qué suerte de vaso será la Madre de Dios?» [12]

No obstante, sería erróneo admitir que la gracia concedida

[10] *Comment. in Ioannem* c.1,1.9; *In III Sent.* d.13 q.1 a.2.
[11] 3 q.27 a.5 ad 1.
[12] *Orat.* 39 *in Deiparae Annuntiationem:* MG 85,426-451.

a María fuera diferente, en especie de gracia, de la concedida a los demás santos [13]. La naturaleza específica de la gracia se determina por su objeto. Mas el objeto de la gracia, tanto en el caso de María como en el de todos los santos, es el mismo y único, es decir, la unión con Dios por conocimiento y amor. Por consiguiente, la gracia que santificó a la Virgen Inmaculada y la gracia que santifica a un niño en el bautismo o justifica a un pecador arrepentido en la confesión son de la misma especie [14].

C) La cantidad de gracia de María

Los teólogos miden la cantidad de gracia inicial [15] concedida a la Santísima Virgen por medio de comparaciones. Por ejemplo, comparan la gracia inicial de María con la gracia inicial de cualquier santo o ángel; luego comparan su gracia inicial con la gracia consumada de cualquier santo o ángel. Por gracia consumada no entienden los teólogos la gracia final y consumada del cielo, sino la gracia final que precede inmediatamente a la entrada al paraíso. Debe entenderse de esta manera, porque la gracia del cielo, es decir, *in statu termini*, aunque es de la misma naturaleza específica que la gracia de esta vida, pertenece, sin embargo, a un orden diferente y más elevado: su objeto es *Deus visus*; el objeto de la gracia en esta vida es *Deus non visus* [16]. En ambos casos, la opinión común de los teólogos proclama la superioridad de la gracia inicial de María.

Ahora bien, aún hay otra comparación más atrevida: ¿Es la gracia inicial de María mayor que la gracia consumada de todos los ángeles y santos del cielo juntos? No son de una misma opinión los teólogos al responder a esta pregunta. Algunos mariólogos eminentes, como Terrien y el cardenal Lépicier, lo admiten solamente en relación con la gracia *final* de María [17]. Sin embargo, la inmensa mayoría de los teólogos lo aceptan como probable. Así opinan San Alfonso, Vega, Velázquez, Billot, Hugon, Campana, Merkelbach, Garrigou-Lagran-

[13] P. J. Alonso, C. M. F., defiende esta insólita opinión en su artículo *Naturaleza y fundamentos de la gracia de María:* Estudios Marianos 5 (Madrid 1946) 11-110.

[14] Cf. B. Ravagnan, *De Mariae plenitudine gratiae:* Marianum 3 (1941) 102-123.

[15] Cantidad aquí significa *quantitas virtualis, non dimensiva*. Cf. Santo Tomás, 2-2 q.24 ad 1; Roschini, o.c., vol.2 p.132.

[16] Card. A. H. M. Lépicier, O. S. M., *Tractatus de Beatissima V. Maria Matre Dei* ed.5.ª (Roma 1926) p.250.

[17] J. B. Terrien, S. I., *La Mère de Dieu* ed.7.ª vol.1 (París 1900) p.384-392; Card. Lépicier, o.c., p.230-233. Para la animada controversia sobre este tema entre F. X. Godts, C. SS. R., y Card. Lépicier, cf. *La sainteté initiale de l'Immaculée* (Bruxelles 1904) y *De Maria numquam satis* (Roma 1905), de cada uno de estos autores respectivamente.

ge y Roschini [18]. Se presenta la autoridad de la bula *Ineffabilis Deus* como prueba de esta teoría. En realidad, contiene el documento papal expresiones que parecen apoyar esta tendencia [19]. Aunque parezca una exageración decir que Nuestra Señora, ya de niña pequeñita, era más santa que todos los ángeles y todos los mártires, confesores, vírgenes y apóstoles después de largas vidas de trabajo y sacrificio, sin embargo, no parecerá esto improbable siempre que tengamos en cuenta que el fin hacia el cual se ordenaba la gracia de María era la maternidad divina. Expongámoslo de otra manera: la gracia inicial de María se destinaba a prepararla para ser *digna* Madre de Dios; es así que debía existir alguna proporción entre aquella gracia y la dignidad sublime de tal maternidad; por otra parte, la gracia final consumada de todos los ángeles y santos juntos no guarda ninguna proporción con la divina maternidad, pues que su gracia, después de todo, pertenece a un orden inferior y completamente diferente. Luego no es de extrañar que, incluso acumulando toda la perfección de aquella gracia de los santos y ángeles, no llegue a igualar a la primera gracia recibida por la Madre de Dios.

II. CRECIMIENTO DE GRACIA DE MARIA

Si bien María estaba «llena de gracia» desde el principio, sin embargo, ella creció y aumentó en gracia toda su vida. Para poder entender cómo es compatible el crecimiento con la plenitud, debemos recordar la distinción entre plenitud absoluta y plenitud relativa. Ya se ha indicado que María no poseyó la gracia como Cristo, en el grado absoluto máximo en que puede ser poseída, sino con plenitud relativa, es decir, con la plenitud adecuada y necesaria para ejercer su oficio de Madre de Dios. Ahora bien, tal plenitud es finita y susceptible de aumento. Luego la plenitud de gracia de María era compatible con el aumento y el crecimiento. En el momento de su concepción tuvo María la plenitud de gracia que le correspondía como futura Madre del Salvador. En el momento de la encarnación poseyó una plenitud mayor: la que correspondía a la Madre de Dios ya de hecho. Por fin, en el último momento de su exis-

[18] Cf. ROSCHINI, o.c., vol.2 p.129-133, donde se citan otros muchos autores. Véase también la más reciente controversia sobre este punto entre L. BAUDIMENT, *De quelques outrances de la théologie mariale contemporaine*: L'Année Théologique 6 (1945) 105-115, y P.-E. VADEBONCOEUR, C. SS. R., *Quelle est cette outrance?*: Revue de l'Université d'Ottawa 16 (1946) 209-226.

[19] R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *The Mother of the Saviour and Our Interior Life*, trad. KELLY (Dublin 1949) p.82-83.

tencia terrena, tuvo aún mayor plenitud de gracia, concretamente la que le correspondía como Madre de Dios y Reina del cielo.

Otro punto debemos tener en cuenta cuando hablamos del crecimiento en gracia, y es que este crecimiento no es cuantitativo—como lo sería un montón de piedras, que crece a medida que más piedras se le añaden—, sino cualitativo, a la manera que crecería el conocimiento, que, aun cuando no se le añadieran nuevas verdades, podría hacerse más penetrante, más profundo, más unificado, más seguro [20].

A) La realidad del crecimiento

Algunos teólogos antiguos opinaban que Nuestra Señora creció en gracia solamente hasta el momento de la encarnación [21]. Sostienen que en aquel momento estaba tan completamente llena de gracia, que todo crecimiento ulterior hubiera sido imposible. Sin embargo, es casi universal doctrina de los teólogos que la Santísima Virgen creció en gracia antes y después de la encarnación. Es fácil comprender que la gracia inicial de Nuestra Señora debió aumentar de modo inefable al concebir a Cristo en su seno virginal. Cuanto más uno se acerca a la fuente de cualquier perfección, más se participa de sus efectos. Ahora bien, cuando María quedó constituida en acto y físicamente Madre de Dios, estaba, sin género de duda, más cerca de la fuente de la gracia que cuando solamente se preparaba para la divina maternidad. Luego su gracia debió alcanzar nuevas y estupendas elevaciones en el momento de la concepción de Cristo.

Por otra parte, el proceso de crecimiento en gracia debió continuar también después de la encarnación, porque es doctrina de fe que, mientras está el alma en estado de viadora, *in statu viae* (como estaba el alma de María), es susceptible de dicho crecimiento [22]. Si se considera la elevación excepcional del grado de la primera gracia de María, la abundancia de gracias actuales que recibió durante su vida y su infalible y celosísima cooperación a ellas, puede entenderse claramente que el crecimiento de la gracia en ella debió continuar hasta la misma hora de su muerte. «¿Quién podría dudar—pregunta San Pedro Canisio—que la que estaba tan íntimamente unida al Emmanuel no crecería, por ello mismo, de día en día, ha-

[20] Garrigou-Lagrange, o.c., p.91.

[21] Por ejemplo, cf. Beda el Venerable, *Epist.* 7,1.3: ML 189,287; Escoto, *In IV Sent.* dist.4,2.6 ad 1, en *Opera omnia* vol.16 p.454-459.

[22] Concilio de Trento, ses.6 can.32: DB 842.

ciéndose más pura, más santa y, en cierto sentido, más divina?»[23] Y dice Santo Tomás: «Existía una triple perfección de gracia en la Santísima Virgen. La primera consistía en una perfección preparatoria, con la cual se hacía digna de ser Madre de Dios, y ésta era la perfección de su santidad. La segunda perfección de gracia le vino de la presencia real del Hijo de Dios encarnado en su seno. La tercera es la perfección final de gracia que posee en el cielo[24].

B) El modo: «ex opere operantis»

Se realiza el aumento de gracia en un alma, o bien *ex opere operantis*, es decir, por vía de mérito y buenas obras, o *ex opere operato*, es decir, independientemente del mérito de la persona y con tal que no haya obstáculo. Ambas maneras de crecimiento se dieron en el caso de la Santísima Virgen. Que creció maravillosamente en gracia a causa de sus actos meritorios ejecutados durante su vida, apenas necesita probarse. Nuestra Señora fue adornada generosamente de gracia santificante; recibió innumerables gracias actuales, con las que cooperó de la manera más perfecta posible; todos sus actos humanos fueron impulsados por puro amor de Dios, sin mezcla posible de amor propio; no pudo haber nada desordenado en ninguna de sus acciones, pues que su alma era inmaculada y absolutamente exenta del más leve movimiento de concupiscencia. Ahora bien, el concilio de Trento nos enseña que las buenas obras del que está en estado de gracia merecen un aumento de gracia[25]. Es seguro, pues, que las incontables buenas obras de Nuestra Señora, realizadas por el más perfecto de los motivos y de la manera más perfecta posible, debieron acumular mérito y gracia en su alma sin mancilla hasta un grado difícil de concebir.

A este respecto es también importante recordar que las buenas obras de María diferían de las de los demás santos, primero, en que eran más numerosas y, segundo, en que tenían superior calidad. Un santo comienza a realizar obras meritorias cuando llega al uso de la razón. Mas es opinión de eminentes teólogos que Nuestra Señora tuvo uso de razón y de su libre albedrío ya desde el seno de su madre; si esto es verdad, debió ejecutar mucho mayor número de buenas obras que ningún santo, siquiera sea por esta sola considera-

[23] San Pedro Canisio, *De Maria virgine incomparabili et Dei genitrici libri quinque* l.4 c.24, en ed. J. Bourassé, *Summa aurea de laudibus B. V. Mariae* vol.8 (Parisiis 1862) col.1407.

[24] 3 q.27 a.5 ad 2.

[25] Ses.6 c.10: DB 803.

ción. Pero hay más: ni aun el mayor santo está continuamente ocupado en ejecutar actos de virtud; las distracciones, las negligencias no culpables, todas las tristes consecuencias del pecado original, hacen que se lo impidan. Pero María no heredó el pecado original; su naturaleza no era naturaleza caída, inclinada al mal y con dificultades para obrar el bien; luego no hubo nada que impidiera su progreso, y el resultado fue un número de buenas obras mucho mayor que el que ningún santo podría jamás ejecutar. Finalmente, si es verdad, como enseñan algunos teólogos, que la Santísima Virgen tuvo uso de razón y de su libre albedrío durante el sueño (por razón de su ciencia infusa)[26], en este caso le fue posible ejecutar un número aún mayor de buenas obras. Debemos concluir, por tanto, que, aun puramente en número, las buenas obras de Nuestra Señora aventajaron a las de todos los santos, y que le produjeron un continuo progreso en la gracia tal, que resulta casi indescriptible e inconmensurable.

Sin embargo, cuando se trata de buenas obras, como en la mayoría de las cosas, importa más la calidad que la cantidad. Más buenas obras aumentan nuestro mérito y, consiguientemente, también nuestra gracia, pero solamente cuando van bien ejecutadas: la comunión diaria, por ejemplo, es una magnífica buena obra; pero, si se recibe mecánicamente y sin esfuerzo por que sea fervorosa, ciertamente no aumentará la santidad de la persona. Si se examinan las buenas obras de María desde este ángulo, no encontraremos ni el más mínimo fallo. Era sencillamente incapaz de ejecutar mal una buena obra, ya que era impecable, y una buena obra mal hecha es una imperfección moral. Por tanto, en sus oraciones, en el cumplimiento de sus deberes domésticos, en todas las acciones de su vida, no existía ningún elemento corruptor de amor propio, ninguna vanidad, ninguna falta de fervor, ningún descenso de la más absoluta perfección. Hizo todas las cosas bien solamente para agradar a Dios y para rendirle honor y gloria. Y así contemplamos que, en la cantidad y en la inefable perfección de todas sus buenas obras, María aventajó a todos los santos y mereció un aumento siempre creciente de gracia y de santidad.

[26] Según G. Alastruey, *Mariologia* vol.1 (Vallisoleti 1934) p.349, este punto de vista lo mantienen San Bernardino de Siena, San Pedro Canisio, San Francisco de Sales, Contenson, Suárez, C. de Vega, Terrien y Hugon.

C) «Ex opere operato»

También crece la gracia en el alma por modo «ex opere operato». Esta afirmación fue empleada por el concilio de Trento refiriéndose a los sacramentos, y desde entonces su aplicación ha quedado reducida casi exclusivamente a ellos. Sin embargo, la expresión existía en el lenguaje de los escolásticos, muy anterior al concilio de Trento [27]. Se empleaba para designar un acto considerado independientemente del mérito que tuviera el sujeto que lo ejecutaba. Así entendido, enseñan los teólogos que la Santísima Virgen creció en gracia *ex opere operato:* 1) en los tiempos de los grandes misterios de la religión que ocurrieron durante su vida, y 2) con la recepción de los sacramentos.

En el momento de la concepción de Cristo, en su nacimiento, en los tiempos de su resurrección y de su ascensión, el domingo de Pentecostés y especialmente al pie de la cruz, en el Calvario, Dios inundó el alma de María con nuevas y enormes cantidades de gracia. Escojamos tres de estos misterios: la encarnación, el anuncio de la cruz, Pentecostés. Una razón indiscutible para que María creciera en gracia en el momento de la encarnación es la ya citada anteriormente: la maternidad en acto estrechó el contacto de Dios con María más que lo había hecho la preparación para esa maternidad. Pero, además de esta razón, existe otra que dice que la preparación próxima a cualquier perfección es siempre proporcionada a la perfección misma. Ahora bien, la maternidad divina es superior a cualquiera otra dignidad de naturaleza o de gracia; de donde María debió recibir, como preparación próxima para ella, un aumento especial de la plenitud de gracia [28]. Incidentalmente, lo que aquí se dice sobre el crecimiento de gracia de María en el momento de la concepción de Cristo en su seno, debe aplicarse a toda la época de su infancia, cuando vivía relaciones tan íntimas y familiares con la Santísima Virgen; durante todo aquel tiempo, la caridad y el amor materno de María crecían y se desarrollaban sin cesar.

Otra ocasión notable en que María alcanzó nuevas alturas de gracia fue al pie de la cruz, en el Calvario. Allí fue proclamada Madre del género humano cuando Cristo le dijo aquellas palabras: «Mujer, he ahí a tu hijo». Al modo que la maternidad divina llevaba aneja una estupenda gracia que le era

[27] Cf. PARENTE, *Dictionary of Dogmatic Theology* (Milwaukee 1951) p.97.
[28] GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p.101. También B. RAVAGNAN, *De augmento gratiae initialis in B. Maria Virgine:* Marianum 3 (1941) 277.

propia, así esta nueva maternidad espiritual reclamaba una gracia nueva y singular que añadir al tesoro de gracia que ya poseía [29].

Por fin, el día de Pentecostés señaló un gran aumento en el tesoro ilimitado de la gracia de María. Si los apóstoles fueron en dicha ocasión elevados por la gracia, de cobardes y tímidos discípulos, a valientes predicadores del Evangelio, dispuestos a sufrir y morir por la causa de Cristo, ¡qué inefables debieron de ser los progresos de María en la gracia, ella que debía ser el apoyo maternal de la Iglesia naciente en la tierra!

D) María en la recepción de los sacramentos

Coinciden los teólogos unánimemente en declarar que también con la recepción de los sacramentos adelantó María en gracia. Sin embargo, no están de acuerdo en determinar qué sacramentos recibió Nuestra Señora. Los Evangelios se refieren de una manera muy vaga a este asunto, y lo mismo podría decirse de los Padres de la Iglesia primitiva. La resultante es que los teólogos posteriores, al querer resolver la cuestión con un razonamiento *a priori*, han propuesto variadísimas opiniones.

En general, todos están de acuerdo en que la Santísima Virgen recibió los sacramentos del bautismo y la sagrada eucaristía. Es muy razonable suponer que recibió el bautismo, porque, según el plan ordinario de la divina Providencia, se destinaba este sacramento como puerta de entrada a la Iglesia. Sin duda que Dios pudo haber dispensado a María de la sujeción a esta ley; mas, como es difícil ver ninguna razón de peso para tal dispensación, podemos rectamente concluir que no la hubo. Si se nos objeta que María no necesitaba el bautismo, estando exenta de pecado, recuérdese, sin embargo, que el sacramento fue instituido no sólo para remisión de los pecados, sino por la razón arriba citada. Así, pues, los teólogos enseñan unánimes que María fue bautizada [30]. Y van aún más lejos, y conjeturan el momento y el ministro de su bautismo: créese generalmente que fue bautizada por el mismo Jesucristo un poco antes de su muerte y ascensión. Es verdad que el bautismo no era necesario para salvarse en la época anterior a la muerte de Cristo; sin embargo, los apóstoles recibieron la ordenación sacerdotal y la sagrada eucaristía en la última cena. Siendo el bautismo el primero de los sacramentos, es muy pro-

[29] Cf. B. Ravagnan, a.c.: Marianum 4 (1942) 42ss.

[30] Cf. E. Campana, *Maria nel dogma cattolico* ed.4.ª (Torino-Roma 1936) p.633-634; G. M. Roschini, o.c., p.141; Alastruey, o.c., p.352-353; Card. Lépicier, o.c., p.239-240.

bable que fueran bautizados antes de la última cena. Y si ellos fueron bautizados, puede con acierto suponerse que también fue bautizada la Santísima Virgen, que los precedía a todos en santidad y en conformidad con la voluntad de Cristo, y que lo fue por el mismo Señor, *honoris causa* [31].

La Santísima Virgen, con toda certeza, recibió la sagrada eucaristía, probablemente con gran frecuencia. La razón fundamental para creerlo así es la costumbre de la comunión frecuente que prevalecía en la primitiva Iglesia [32]. Si otros cristianos, impulsados por su amor a Jesús, le recibían cada día sacramentado, ciertamente María, que le amaba más que todos los demás, lo haría del mismo modo. Escribe San Pedro Canisio: «¿Quién dudará o vacilará en creer que, durante aquel tiempo, recibió ella (María) mayores méritos, nuevos dones y un aumento en santidad por causa de la sagrada eucaristía, que recibiría diariamente, como era costumbre entre los miembros de la naciente Iglesia?» [33]. Después que Cristo dijo: «Si no coméis mi carne y bebéis mi sangre no tendréis vida en vosotros», ¿podrá haber alguna probabilidad de que su propia Madre se abstuviera de la sagrada comunión? ¡Imposible a ningún entendimiento humano conjeturar los gozos inefables que María experimentaría en aquellos momentos de intimidad con Jesús! Pero de una cosa sí podemos estar ciertos: de que en aquellos momentos de unión el alma de Nuestra Señora tuvo que ser inundada de nuevos torrentes de gracia, y necesariamente adelantó en progresión extraordinaria en los caminos de la santidad.

La mayor parte de los mariólogos están también de acuerdo en afirmar los sacramentos que María no recibió: son los sacramentos de la penitencia, las órdenes sagradas y el matrimonio. Pues que la esencia misma del sacramento de la penitencia consiste en la absolución de los pecados, es indudable que este sacramento no puede pertenecer a la categoría de los que recibió la inmaculada Madre de Dios. Nuestra Señora se encontraba en la envidiable posición de quien no pudiera en modo alguno encontrar nada que le diera materia para la absolución sacramental, y, siendo éste su caso, no era María sujeto capaz de este sacramento.

El sacramento del orden no fue concedido a Nuestra Señora por la sencilla razón de que es sacramento reservado a varones [34]. Sin embargo, ella desempeñó el oficio sacerdotal en

Cf. Suárez, *In III* disp.19 sect.1.

Cf. Act. 1,14; 2,46; A. Bea, S. I., *Erant perseverantes... cum Maria Matre* les *. in communicatione fractionis panis:* Alma Socia Christi 6 (1); *De B. V. Maria Ssma. Eucharistia* (Romae 1952) p.21-37.

San Pedro Canisio, o.c., l.1 sect.2 c.9.

34 1 Cor 14,34.

un sentido más noble y más elevado: este oficio consiste primordialmente en ofrecer el sacrificio a Dios. Al traer a Cristo, Sumo Sacerdote, al mundo y compartir con El su inmolación en el Calvario mediante su voluntaria oblación de Cristo a Dios, María ofició de sacerdote de manera muy sublime. De aquí que, como dice el eminente teólogo Gersón, «aunque María nunca fue adornada con el carácter sacramental de las órdenes sagradas, fue, sin embargo, ungida más que otro alguno con la *dignidad* del sacerdocio, no a fin de que consagrara, sino para que ofreciera a Dios, en el altar de su propio corazón, la hostia pura y perfecta» [35].

La Santísima Virgen no recibió nunca el sacramento del matrimonio, perteneciente a la Ley Nueva. Es verdad que contrajo verdadero matrimonio con San José, pero esto sucedió bajo el régimen de la Antigua Ley, cuando el matrimonio no había sido aún elevado a la dignidad de sacramento; cuando esta elevación tuvo lugar, se cree comúnmente que no estaba ya San José entre los vivos, y, por consiguiente, no pudo su matrimonio convertirse automáticamente en sacramento, como ocurrió en otros casos.

El sacramento de la confirmación presenta dificultad especial a los mariólogos. Por otra parte, parece claro que Nuestra Señora estuvo presente con los apóstoles el día de Pentecostés y que recibió abundantemente las gracias del Espíritu Santo [36]. Mas también es verdad que la venida del Espíritu Santo en aquella ocasión apenas puede calificarse de sacramento de la confirmación en sentido estricto, porque faltaba el *signum sensibile*, la señal visible del sacramento, tal como la encontramos hoy en la Iglesia. Por eso es quizá mejor distinguir, como hacen muchos teólogos, y atribuir a María la recepción, si no del *sacramentum*, sí de la *res sacramenti*, es decir, de la gracia del sacramento, aunque no de su señal externa. El papa Eugenio IV afirmó de los apóstoles esta misma suerte de recepción del sacramento de la confirmación al escribir: «El efecto del sacramento consiste en que, mediante él, el Espíritu Santo se nos da para fortalecernos, de la misma manera que se dio a los apóstoles en el día de Pentecostés» [37].

¿Recibió la Santísima Virgen el sacramento de la extremaunción? Varios eminentes teólogos lo afirman [38]. No ven en

[35] GERSON, *Super cant. Magnificat* tr.9, citado por ALASTRUEY, o.c., p.358.
[36] Act 1,14.
[37] *Decretum pro armenis:* DB 697.
[38] PSEUDO ALBERTO EL MAGNO, *Mariale* q.43, en *Opera omnia* vol.37, ed. BORGNET (Parisiis 1890-1899) p.84; SUÁREZ, *In III* disp.18 sect.3 n.7; vol.19 ed. VIVÈS (Parisiis 1860); C. DE VEGA, S. I., *Theologia Mariana* vol.2 (ed. Neápoli 1866) p.210-213.

la recepción de este sacramento nada que sea contrario a la impecabilidad de María. Vega, por ejemplo, nos dice que el efecto primario de la extremaunción no es la remisión de los rastros y reliquias del pecado, sino más bien el fortalecer al alma para que pueda enfrentarse con las dificultades que la cercarán a la hora de la muerte, y añade que, si Nuestra Señora recibió el bautismo, sacramento instituido para la remisión del pecado original, ¿por qué habremos de vacilar cuando se trata de decir que recibió el sacramento de la unción? En ambos casos, además de la remisión de pecado, que, sin duda, no era aplicable a la Santísima Virgen, existen otros efectos que no van en desdoro de su santidad, sino más bien la abrillantan. Termina diciendo que, si María era sujeto capaz del sacramento, ciertamente lo recibió, a fin de obtener la gracia que encerraba y para dar ejemplo de humildad a los fieles [39].

Pese al razonamiento de estos teólogos, es opinión común de la mayoría de los mariólogos modernos que María no recibió la extremaunción. Este sacramento implica ciertos elementos que son indignos de su gran santidad. Ante todo, se reserva la extremaunción para los enfermos que están en peligro de muerte; mas Nuestra Señora no estuvo nunca sujeta a enfermedad; segundo, las palabras que se emplean en la administración de este sacramento son totalmente incompatibles con todas nuestras creencias acerca de María: *indulgeat tibi Deus quidquid per visum... deliquisti...* Y, por fin, aun concediendo que el fin primario del sacramento es fortalecer al alma, ¿quién se atrevería a afirmar que María necesitaba tal auxilio a la hora de su muerte? Ninguna tentación de Satanás la asaltaría en aquella hora, ningún temor de la muerte ni del juicio pudieron entrar en su alma; antes al contrario, saludó a la muerte con regocijo, pues que era el pórtico de entrada al éxtasis celestial de su reunión con Jesús.

Podemos terminar diciendo que toda esta cuestión de los sacramentos que María recibió, aunque muy interesante, está rodeada de cierta obscuridad e incertidumbre. A falta de pruebas escriturísticas y patrísticas, sólo pueden los teólogos conjeturar acerca de los sacramentos que María pudiera recibir; siempre habrá discrepancia de opiniones entre los teólogos, y probablemente nunca podremos poseer en esta vida una exposición completamente satisfactoria de esta fase de la santificación de María.

[39] O.c., p.212.

III. LA PLENITUD DE GRACIA FINAL EN MARIA

Antes de pasar a explicar el último tramo de la gloriosa santificación de la Santísima Virgen, digamos una palabra sobre lo que llaman los teólogos la rapidez acelerada del crecimiento de María en gracia. Nos dice Santo Tomás que cualquier movimiento natural se acelera a medida que se acerca a su término, mientras que un movimiento antinatural tiende justamente a lo contrario. Por ejemplo, una piedra que cae a la tierra acelera uniformemente su caída a medida que se aproxima al suelo, mientras que una piedra lanzada al aire retrasa su velocidad de manera uniforme también. Aplicando esto al crecimiento de la gracia, dice así: «La gracia perfecciona al alma y la hace tender hacia el bien de manera natural, como una segunda naturaleza. De aquí se desprende que los que están en estado de gracia crecen más en caridad a medida que más se acercan a su último fin y son más fuertemente atraídos por él»[40]. Se observa este progreso acelerado en los santos; a medida que envejecen y crecen en santidad, se acercan con más prontitud y generosidad; su adelanto en la santidad no sigue paso regular, sino acelerado. Según esto, ¡cuál no sería el rápido crecimiento de María a medida que se aproximaba más y más a Dios! Debió de ser el más grande de todos, ya que su proporción inicial quedó determinada por la plenitud de gracia y, por tanto, superaba al de todos los santos. Además, su progreso fue continuo; nada la detenía: ni las consecuencias del pecado original, ni el pecado venial, ni la menor negligencia ni distracción. Y si, como es probable, su ciencia infusa le prestó uso de razón y libre albedrío aun en las horas de sueño, debió haber en María un aumento acelerado de gracia a lo largo de toda su vida, en comparación del cual, el movimiento acelerado que imprime la fuerza de gravedad en la caída de los cuerpos es sólo sombra lejana[41]. La plenitud final de la gracia de la Santísima Virgen se refiere a la perfección de gracia que tuvo al final de su vida terrena. Existió en María una plenitud de gracia inicial *(prima sanctificatio)* y un subsiguiente crecimiento en gracia *(secunda sanctificatio)*. Hubo, pues, un momento en que el crecimiento de la gracia de María alcanzó el cenit, antes que se convirtiera en gloria celestial: a esto llamamos su plenitud de gracia final o consumada.

Aunque esta gracia final de María era algo indescriptible, no debemos considerarla infinita. Es evidente que, a pesar de

[40] SANTO TOMÁS, *Comment. in epist. ad Hebraeos* 10,25; 1-2 q.35 a.6.
[41] Cf. GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p.87-90.

las incomprensibles alturas que alcanzó, no dejó por eso de ser una entidad creada y accidental y, por tanto, finita. Además, como ya se ha observado, la gracia de María no poseyó toda la excelencia de que la gracia es capaz, ni agotó todos los efectos posibles de la gracia, siendo ésta la razón para sostener que su gracia fue inferior a la de su Hijo divino. Por eso, al describir la espléndida gracia final de la Santísima Virgen, usan los autores las expresiones *pene infinita* y *pene immensa*, expresiones que, en cierto modo, declaran las asombrosas proporciones de la gracia de María, sin que, por otra parte, puedan escandalizar.

La bula *Ineffabilis Deus* describe la incomparable plenitud de gracia de María con estas palabras: «Dios la llenó sobre todas las otras criaturas con tal riqueza de gracia celestial, que, libre de toda mancha de pecado, hermosa y pura, poseyó una plenitud de inocencia y santidad mayor que la que podría concebirse en ningún otro fuera de Dios mismo» [42]. A este tenor escribe Dionisio Cartujano: «Exceptuando la santidad de Jesús, no hay mayor santidad posible que la de su Madre, pues su santidad no puede comprenderse en esta vida, y solamente la encarnación supera al privilegio de ser Madre de Dios» [43].

Si tales alabanzas parecieren exageradas y fuera de lugar, recuérdese que la gracia inicial de María, probablemente, fue mayor que toda la gracia final de todos los ángeles y santos reunida. Habiendo comenzado en este casi incomprensible grado de perfección, María creció en santidad durante todo el curso de su vida; realizó esto mediante elevadísimos e ininterrumpidos actos meritorios, mediante la recepción de los sacramentos y por extraordinarias infusiones de gracia en algunos momentos importantes de su vida. ¿Qué podremos concluir, pues, sino que su plenitud de gracia final debió ser algo casi infinito? [44].

Ni lengua ni pluma expresarán jamás adecuadamente la sublime santidad de la Madre de Dios. No habrá mente que pueda jamás penetrar el significado de la verdad que acabamos de considerar. Aun la lengua de oro del Crisóstomo vaciló cuando quiso resumir las glorias de esta obra maestra de la gracia de Dios, y, con desacostumbrada sencillez de lenguaje, sobriamente exclamó: *Magnum revera miraculum, fratres dilectissimi, fuit Beata semper Virgo Maria. Quid namque illa maius aut illustrius ullo umquam tempore inventum est, seu aliquando inveniri poterit? Haec sola caelum ac terram amplitudine superavit* [45].

[42] *Ineffabilis Deus*: ed. TONDINI (Roma 1954) p.30.
[43] *De praeconio et dignitate Mariae* l.1 a.14; citado por ALASTRUEY, o.c., p.362.
[44] SUÁREZ, *In III* disp.18 sect.4; ALASTRUEY, o.c., p.363.
[45] *Serm. apud Metaphrasten*, en BREV. ROM., *Commune B. V. M.* lect.4.

LA CIENCIA DE NUESTRA SEÑORA

POR FRANCIS J. CONNELL, C. SS. R., S. T. D., LL. D.

No existe ningún decreto oficial de la Iglesia en el que se determine la naturaleza y la extensión de la ciencia que poseyó la Santísima Virgen María mientras vivió en la tierra, pero el problema ha sido extensamente estudiado por los teólogos, principalmente en sus tratados de mariología [1]. Están de acuerdo en que el depósito de la fe divina, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, ofrece muy poca información explícita sobre este punto; sin embargo, intentan los teólogos descubrir, estudiando los privilegios concedidos a María, especialmente la maternidad divina y la concepción inmaculada, al menos con cierta probabilidad, la clase de ciencia que poseyó María y la extensión de esta ciencia.

Hemos de evitar dos extremos al tratar de esta cuestión: por una parte no hemos de tener tal afán en atribuir a Nuestra Señora todos los honores posibles, de manera que le atribuyamos un modo y manera de conocimiento en su inteligencia humana prácticamente igual al de su divino Hijo. El papel de María y la obra que le fue asignada no reclamaban tan amplia perfección intelectual. Cristo era el Hombre-Dios y el Redentor de todo el género humano; por consiguiente, se le debía la plenitud de ciencia compatible con una inteligencia creada. Por eso, es doctrina comúnmente aceptada por la teología católica, confirmada por un decreto del Santo Oficio [2], que el Verbo encarnado, por medio de la visión beatífica, conoció de hecho todas las cosas: pasadas, presentes y venideras. Pero este grado de ciencia no era necesario o congruente para María. Ella era una mera criatura; su participación en la redención, aunque real y eficaz, era incomparablemente inferior a la actividad redentora de su divino Hijo.

Por otra parte, en vista de la dignidad de María como Madre de Dios, que supera a la de cualquiera otra criatura que

[1] Sería imposible citar ni siquiera una parte de los numerosos libros y artículos que tratan de la ciencia de María. De aquí que sólo mencionemos unos pocos: F. SUÁREZ, *De mysteriis vitae Christi* disp.4 sect.7 y 8, en *Opera omnia*, ed. VIVÈS, vol.19 (París 1860) p.70a-73b; C. DE VEGA, *Theologia Mariana* vol.1 (ed. Neapoli 1866) n.957-959; G. M. ROSCHINI, *Mariologia* ed.2.ª vol.2 p.2.ª (Roma 1948) p.184-194; A. MARTINELLI, *De primo instanti conceptionis B. V. Mariae. Disquisitio de usu rationis* (Roma 1950); F. GIRERD, *Science de Marie:* Nouvelle Revue Théologique 49 (1922) 351-363; A. MICHEL, *Le mystère de Jésus et la science de la Sainte Vierge:* L'Ami du Clergé 61 (1951) 769-772.

[2] DB 2184.

pueda existir, y de su participación en la redención, sería injustificado negarle una medida extraordinaria de ciencia, particularmente de carácter sobrenatural. Además, teniendo en cuenta las declaraciones de muchos santos y estudiosos, bien penetrados de un sentido de la tradición católica, ciertamente debe ser contrario a la mente de la Iglesia el atribuir a Nuestra Señora un grado de ciencia adecuado simplemente a una mujer buena, preservada por Dios de toda mancha de pecado. Su maternidad divina y su participación en la obra de la redención, que le dan importantísimo papel en el plan eterno de la redención de la humanidad y de la filiación adoptiva de Dios, reclaman para ella un privilegio especial en la forma de perfección intelectual.

Hay tres clases de ciencia que Nuestra Señora pudo poseer en su vida terrena: beatífica, infusa y adquirida. Consideraremos las tres separadamente y añadiremos otra sección que se refiera a la ciencia que posee María actualmente en el cielo.

I. *CIENCIA BEATIFICA*

Entendemos por ciencia beatífica el conocimiento de la divina naturaleza de la Trinidad de personas recibida por la inteligencia por percepción directa. Todos los seres humanos están destinados a gozar de la visión beatífica por toda la eternidad, pero normalmente se les concede sólo después de que el alma ha abandonado al cuerpo [3]. A fin de elevar su capacidad natural, de modo que la esencia divina pueda ser directamente percibida, se concede al entendimiento el hábito sobrenatural, conocido con el nombre de *lumen gloriae*, luz de la gloria [4]. Aquí no intervienen especies intelectuales o semejanzas de la divina naturaleza: la misma divinidad es objeto inmediato de la intuición cognoscitiva.

Es doctrina común de los teólogos que Jesucristo gozó de la visión beatífica en su inteligencia humana durante toda su vida. Y la Iglesia ha aprobado esta enseñanza por el mero hecho de condenar su contraria [5]. Sin embargo, también enseñan comúnmente los teólogos que el privilegio de la visión beatífica no se concedió a María de manera habitual durante su vida mortal [6]. Poseyó las virtudes de la fe y la esperanza, creció en

[3] DB 530.
[4] DB 475.
[5] DB 2183-2185.
[6] F. DE GUERRA, *Maiestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparae Virginis* vol.1 (Segovia 1659) p.67; y TH. F. URRUTIGOYTI, *Certamen scholasticum expositivum argumentum pro Deipara...* (Lugduni 1660) n.1218-1122, sostiene que María poseyó la visión beatífica durante toda su vida. Pero también sostiene la insólita opinión de que el alma que goza permanentemente de la visión beatífica puede

gracia a lo largo de su vida entera; mas si hubiera poseído la visión beatífica, la fe y la esperanza habrían quedado excluidas; no hubiera crecido en gracia y mérito, porque su alma hubiera permanecido *in statu termini*, como lo estaba el alma de Cristo desde el primer instante de su concepción.

Sin embargo, no se sigue de aquí que no recibiera María el privilegio de la visión beatífica de una manera transitoria, en ciertas ocasiones, durante el curso de su vida; y hay muchos y buenos teólogos que creen que fue con toda probabilidad favorecida de esta manera; entre ellos, Suárez [7], Vázquez [8], San Bernardino de Siena [9], para citar unos pocos entre los escritores antiguos, y, entre los más recientes, Roschini [10] y Martinelli [11].

El argumento principal a favor de esta afirmación lo encontramos en el principio mariológico de que todo cuanto Dios ha otorgado a alguna criatura no se lo negó a María. El privilegio de la posesión de la visión beatífica transitoria, probablemente se concedió a Moisés y a San Pablo. Dice Moisés en la Escritura: «El Señor habló a Moisés cara a cara, como un hombre habla a su amigo» [12]; y San Pablo afirma que él fue «arrebatado al paraíso y oyó palabras secretas que no es dado al hombre repetir» [13]. La mayoría de los comentaristas ven en estas expresiones una indicación cierta de que estos dos santos fueron favorecidos por breve tiempo con la visión beatífica [14]. Por consiguiente, puede argüirse que Dios no negaría este privilegio a María, Reina de los santos.

Naturalmente que, si entendemos que las anteriores afirmaciones de la Sagrada Escritura referentes a Moisés y a San Pablo han de interpretarse como un elevado grado de conocimiento infuso de Dios, sin visión directa de la esencia divina, el argumento perdería su valor. Y así dice Merkelbach: «Puesto que los intérpretes actuales de la Sagrada Escritura no consideran la opinión sobre la visión de Dios de Pablo y Moisés bien fundamentada, la probabilidad de que la Santísima Virgen gozara de esta visión, que de aquélla se desprendía, desaparece [15]. Sin embargo, Suárez, si bien no admite que Moisés

practicar la virtud de la fe y aumentar su mérito. Cf. también R. Rábanos, *La gracia carismática de María*: Estudios Marianos 5 (1946) 261-262. J. de Aldama da un excelente resumen de las varias opiniones sobre este asunto en su documentado artículo *¿Gozó de la visión beatífica la Santísima Virgen alguna vez en su vida mortal?*: Archivo Teológico Granadino 6 (1943) 121-140.

[7] *De mysteriis vitae Christi* disp.19 sect.4 n.4, en *Opera omnia* vol.19 p.305a.

[8] *In S. Theol.* disp.56 c.2 n.5, en *Opera omnia* vol.7 (Lugduni 1631) p.211b.

[9] *De conceptione B. Virginis* serm.4 a.1 c.2, en *Opera omnia* vol.4 (Venetiis 1745) p.83b.

[10] O.c., p.185-187.

[11] O.c., p.81-83.

[12] Exod 33,11.

[13] 2 Cor 12,4.

[14] Cf. Martinelli, o.c., p.69s.

[15] B.-H. Merkelbach, *Mariologia* (Parisiis 1939) p.198.

y Pablo vieran a Dios «cara a cara», sí cree que puede piadosamente pensarse que María, en algunas ocasiones de su vida, vio a Dios [16].

Aun con independencia del argumento que constituye la comparación con Moisés y Pablo, podemos presentar otros argumentos de bastante valor para demostrar que es, al menos, probable que María gozara de la visión beatífica transitoriamente durante su vida mortal. Puesto que participó en la obra de la redención, parece adecuado que, de tiempo en tiempo, hubiera contemplado el fin al que la humanidad redimida era destinada, ya que, según Santo Tomás, Cristo, en cuanto hombre, gozó de la visión beatífica a causa de su oficio redentor [17]. Añade Roschini que, pues que sufrió mucho durante su vida mortal, es adecuado que también fuera consolada de manera excelsa y sublime, contemplando en algunas ocasiones la belleza embelesadora de la esencia divina [18]. También han intentado determinar los teólogos, con algún grado de probabilidad, las ocasiones particulares de la vida de María en que se le hubiera otorgado este privilegio. La ocasión más a propósito, sin duda, fue el momento en que «el Verbo se hizo carne» en el casto seno de María, y añaden algunos que también en el nacimiento de Cristo y el día de su resurrección. Los teólogos han discutido si a la Santísima Virgen le fue concedida una visión transitoria de la divinidad en el momento mismo de su concepción. Martinelli, que estudia esta cuestión con detenimiento, concluye que puede afirmarse con probabilidad que fue concedido tal favor a la Santísima Virgen en aquella ocasión, y dice: «Si creemos que el entendimiento de María fue alguna vez favorecido con la clara visión de la esencia divina, podemos concluir que es altamente probable que esto sucediera en el momento de la concepción inmaculada de la Santísima Virgen, ya que, excluida la encarnación, no hay momento de su existencia mortal más solemne, más feliz y más excelente» [19].

Es imposible determinar el alcance de la ciencia de la visión intuitiva de Dios poseída por la Santísima Virgen, puesto que esto dependía de la libre determinación del Altísimo. Sin embargo, podemos afirmar, con ciertas garantías, que esta ciencia era incomparablemente inferior a la que su divino Hijo poseyó durante su vida entera, porque «todas las cosas pasadas, presentes y futuras se le mostraron en la visión de la na-

[16] SUÁREZ, l.c.
[17] *Summa Theologica* 3 q.9 a.2.
[18] O.c., p.186.
[19] O.c., p.82.

turaleza divina»[20]. No obstante, a vista del inefable grado de santidad que adornaba el alma de María ya desde el primer instante de su existencia terrena, parece evidente que gozó ella de una percepción de la naturaleza divina y de la Trinidad de las personas más intensa y más extensa que ninguna otra inteligencia creada, excepto la del Verbo encarnado, ha gozado o gozará en el cielo. Nótese, sin embargo, que tal conocimiento no era necesariamente insuperable con relación a objetos creados. Su preeminencia consistía principalmente en un profundo entendimiento de Dios mismo, en especial con referencia al misterio sublime de la Santísima Trinidad. Con mucha mayor razón que San Pablo pudo María exclamar: «El ojo no vio, ni el oído oyó, ni el corazón del hombre pudo soñar las cosas que Dios ha preparado para los que le aman»[21].

II. *CIENCIA INFUSA*

Es la ciencia infusa, en general, la que se obtiene por infusión directa de Dios, no por el esfuerzo humano. Los teólogos distinguen dos clases de ciencia infusa: la que es infusa *per se* y la que es infusa *per accidens*. La primera es un conocimiento independiente de las facultades sensitivas en su adquisición y en su empleo; tal es la imaginación; la segunda depende para su empleo de las facultades sensitivas, aunque haya sido directamente infundida por Dios[22]. Según la opinión teológica más común, María recibió la ciencia infusa *per se* durante el curso de su vida. Esta clase de ciencia se concedió a los ángeles, y de aquí que, en virtud del principio de que le fueron concedidos todos los privilegios otorgados a otras criaturas (siempre que estos privilegios fueran compatibles con su dignidad y oficio), Nuestra Señora debió gozar de este favor divino. Puede justamente creerse, además, que poseyó esta clase de ciencia o conocimiento desde el primer instante de su vida, para que pudiera así acompañar con un acto de amor el privilegio de su santificación. En el momento mismo en que el Altísimo manifestaba su amor hacia María, preservándola del pecado original e inundando su alma con un inmenso caudal de gracia santificante, María dirigió su corazón a Dios con ferventísimo acto de caridad divina. Y puesto que su percepción de la infinita bondad de Dios, en la que este acto de amor se fundaba, le venía por medio de la ciencia infusa *per se*, en la cual podía ejercitarse sin recurrir a las facultades sensitivas, no es necesa-

[20] DB 2183.
[21] 1 Cor 2,9.
[22] Cf. A. MICHEL, *Jésus-Christ et la théologie:* DTC 8,1273-1274.

rio suponer ningún desarrollo extraordinario del cuerpo de María en su concepción. El P. Martinelli apoya la opinión de que María recibió ya en su concepción la ciencia infusa *per se*, con estas palabras: «Es la más probable y más común opinión, entre los que se dedican al estudio de la mariología, que la Santísima Virgen María en el momento de su inmaculada concepción recibió el uso de la razón por medio de la ciencia infusa *per se*, como derivado de ella, ya que este tipo de ciencia, que le fue concedido por singular privilegio de Dios, llevaba anejas ciertas cualidades que, indudablemente, prueban la probabilidad de esta aserción: No solamente era posible esta ciencia, sino que era fácil y no excedía la condición de la persona mortal sobre la tierra; además, contribuye al aumento de gracia y, una vez que concedemos la existencia de la gracia, es más fácil entender y probar los muchos privilegios que le fueron dados a la Madre de Dios» [23]. Una vez admitido que María recibió la ciencia infusa en el primer instante de su existencia, podemos plantear la cuestión de si fue esto un privilegio transitorio o si Nuestra Señora lo poseyó de manera permanente. La opinión más probable es que dicho privilegio fue permanente; en otras palabras, que María poseyó y retuvo el uso de razón desde el primer instante de su vida mortal; mediante la ciencia infusa *(per se)* que su inteligencia poseyó, pudo ella entender la infinita bondad de la esencia divina, las maravillosas operaciones de la divina Providencia y, especialmente, las esplendideces del plan salvífico decretado por Dios, dentro del cual la misma María era agente tan principal. Y tuvo María el privilegio de este conocimiento a lo largo de su vida entera; ni siquiera el sueño le interrumpió la contemplación de la divinidad que le había sido concedida por esta ciencia infusa, pues pudo usar de estas especies intelectuales divinamente otorgadas, sin el uso concomitante de sus facultades sensitivas. De aquí que María, por medio de ardientes actos de amor de Dios, fundados en esta ciencia infusa, creció constantemente en gracia y mérito.

El principal objeto de esta ciencia infusa era la verdad sobrenatural. Algunos autores han atribuido a María amplio conocimiento de los asuntos humanos a la vez que de los divinos. Según esta teoría, era Nuestra Señora gran conocedora de la filosofía, geografía, física y química, etc., ya desde el primer momento de su existencia. Est sostenía Cristóbal de Vega [24]. Pero parece exagerado atribu a María tales conocimientos, puesto que su oficio no los requería. Ella había de ser la Madre

[23] O.c., p.86.

de Dios, de aquí que su ciencia, milagrosamente otorgada, se refiriera principalmente a Dios. Parece ser que esta ciencia infusa comprendía un entendimiento de la doctrina de la Santísima Trinidad, aun cuando una explicación más amplia de este misterio sublime vendría más tarde, mediante las enseñanzas del Hijo de María. Los que afirman que María recibió el privilegio de la visión beatífica transitoriamente en el primer momento de su concepción, podrían afirmar que también poseyó la ciencia infusa, porque el alma que goza de la visión inmediata de Dios por la visión beatífica del mismo Dios, no merece por el acto de amor divino fundado en este conocimiento de la divina bondad, en tanto en cuanto la voluntad necesariamente es atraída hacia Dios conocido en sí mismo. Pero un acto de amor de Dios basado en la ciencia infusa de su bondad es meritorio, porque este tipo de conocimiento no inclina a la voluntad necesariamente a amar; de donde la Santísima Virgen cooperó a su propia santificación valiéndose instrumentalmente de esta ciencia infusa y haciendo un acto de amor divino en el momento mismo en que Dios le concedió el incalculable beneficio de la santificación sobrenatural [25]. Por este mismo acto de amor mereció *de condigno* la gloria celestial, según enseña Suárez [26]. La posesión transitoria de la visión beatífica no colocaría a María *in statu termini* ni la privaría del mérito.

Con el correr del tiempo, la ciencia infusa de María creció, sin duda, mediante la concesión que le hizo el Altísimo de nuevas especies, y así, mientras podemos sostener que no conoció desde el principio de su existencia todo el plan de Dios para la salvación del género humano, e incluso el papel que ella desempeñaría en el cumplimiento de este designio maravilloso, es cierto que, al menos desde el momento de la encarnación, tuvo conocimiento de que había de ser Madre del Redentor. Como dice Roschini, «en cuanto al conocimiento del futuro, especialmente en relación a los divinos decretos que se refieren a la santificación y la salvación de la humanidad, la Santísima Virgen debía, por necesidad, conocerlos como Corredentora, en general al menos, si no en todos sus detalles particulares, y esto desde el momento de la anunciación» [27]. Refiriéndonos a la ciencia infusa de María, ocurre la pregunta: «¿Conoció ella que su Hijo era el Dios verdadero y, si lo supo, desde qué momento preciso?» A esto respondemos que sería insensato cierta-

[24] O.c., n.1056-1103.
[25] MARTINELLI, o.c., p.114.
[26] *De mysteriis vitae Christi* disp.4 sect.8 n.3, en *Opera omnia* vol.19 p.73b. Para otras opiniones sobre el mismo asunto, cf. MARTINELLI, o.c., p.118-121.
[27] O.c., p.190.

mente en desacuerdo con la actitud de la Iglesia hacia María afirmar que ignorara esta doctrina fundamental, al menos desde que su Hijo comenzó su vida pública y se declaró verdadero Hijo de Dios. Mas ¿conocía ella esta doctrina aun antes del momento de la encarnación, cuando el ángel le trajo el mensaje divino de que su Hijo sería llamado Hijo del Altísimo y poseería el reino que no tiene fin? [28]. Algunos escritores católicos sostienen que María, aun después de la anunciación, ignoraba que su Hijo fuera verdadero Dios, y uno de los argumentos en que se apoyan es el incidente de la pérdida del Niño Jesús en el templo, que, según dicen, indica que María y José no entendieron la palabra de Jesús de que debía ocuparse en los negocios de su Padre [29], afirmación que hubieran entendido si conocieran su personalidad divina [30]. Sin embargo, otros responden que esta falta de entendimiento por parte de María solamente indica que no sabía todas las circunstancias de la redención, aun cuando supiera que su Hijo era el Redentor y que era verdadero Dios. Así, ignoraba ella que el plan de Dios reclamaba una estancia de varios días en Jerusalén cuando su Hijo tuviera solamente doce años. Esto explica su sorpresa al quedarse El rezagado cuando ella y José regresaron a Nazaret [31]. De todos modos, la opinión teológica más común afirma que, desde el momento de la anunciación, María sabía con certeza (mediante la ciencia infusa *per se)* que Jesús era una persona divina y que ella era verdadera Madre de Dios. De manera semejante percibió que la obra de la redención requería los sufrimientos y la muerte de su Hijo, cuya futura agonía, prevista por su Madre, la constituyó en Madre de los Dolores por toda su vida.

Es verosímil que Dios infundiera en el alma de María, en algunas ocasiones durante el curso de su vida, un conocimiento natural en sí mismo; sería esta ciencia la llamada infusa *per accidens.* El cardenal Lépicier cree que María fue dotada de este tipo de ciencia en el primer instante de su concepción, ya que

[28]. Lc 1,32.

[29] Lc 2,49.

[30] Cf. E. Sutcliffe, *Our Lady and the divinity of Christ:* The Month 180 (1944) 347-350; Id., *Our Lady's knowledge of the divinity of Christ:* The Irish Ecclesiastical Record 66 (1945) 427-432; Id., *Again our Lady's knowledge of Christ's divinity:* The Irish Ecclesiastical Record 68 (1946) 123-128.

[31] Cf. Roschini, o.c., p.193-194; H. Pope, *Our Lady and the divinity of Christ:* The Irish Ecclesiastical Record 66 (1945) 100-105; J. A. Kleist, *The Annuntiation:* The American Ecclesiastical Review 114 (1946) 161-169; Fr. Peter, *When did Our Lady know She was Mother [illegible] God?:* The Irish Ecclesiastical Record 67 (1946) 145-163; D. Unger, *When d[illegible] Mary first know of her divine maternity?:* The American Ecclesiastical Review 114 (1946) 360-366; Fr. Peter, *Mariology [illegible] Exegesis:* The Irish Ecclesiastical Record 69 (1947) 113-124; Sutcliffe, *Scripture, Tradition and Mariology:* The Irish Ecclesiastical Record 69 (1947) 807-814; E. May, *The scriptural basis for Mary's spiritual maternity:* Marian Studies 3 (1962) 122-123.

rechaza la posibilidad de que recibiera la ciencia infusa *per se* [32]. Sin embargo, tiene pocos seguidores esta teoría. En lo que concierne a la concesión divina de la ciencia infusa *per accidens* a María en otros momentos, después que llegó al uso de la razón, mientras que es posible que esto ocurriera, no hay, con todo, argumento positivo que nos lo afirme.

III. CIENCIA ADQUIRIDA

Se entiende por ciencia adquirida la que nos proporcionan nuestras potencias naturales. Puede ser experimental, es decir, fundada en los datos que nos proporcionan los sentidos; o deductiva, adquirida por medio de abstracciones intelectuales o mediante un proceso racional. Es indudable que Nuestra Señora poseyó ambas clases de ciencia adquirida, puesto que estuvo sujeta a reacciones empíricas y fue dotada de un *entendimiento agente* y de un *entendimiento pasible*, capaz de funcionamiento normal. En cuanto a las fuentes principales de conocimiento en María, podemos afirmar verosímilmente que, además de las experiencias normales de la vida diaria, lo fueron la lectura asidua de la Sagrada Escritura [33] y, por supuesto, las frecuentes conversaciones con su divino Hijo.

En cuanto a la perfección y a la extensión de la ciencia adquirida de María, deducimos que debieron ser extraordinariamente elevadas, considerando que poseyó el don de integridad, y, por lo tanto, su inteligencia debió conservar el primitivo esplendor. Sin embargo, y lo mismo que en el caso de su ciencia infusa, no debe concebirse esta ciencia adquirida extendida a negocios humanos no relacionados con su oficio de Madre de Dios y de cooperadora con su Hijo en la obra de la redención. Sería frívolo imaginarla dedicándose al estudio de las muchas lenguas habladas en el mundo civilizado de su época, si bien durante su estancia en Egipto indudablemente adquiriría algún conocimiento de la lengua de aquel país. Sin duda debió de ser una excelente cocinera y una hábil costurera; y con su entendimiento natural, guiado y elevado por la gracia divina y por la fe, debió de ser reputada como mujer de extraordinaria sabiduría y prudencia; es fácil imaginar que, en la pequeña aldea de Nazaret, la gente sencilla seguramente llevaba sus problemas diarios a la mujer de José para que ella les aconsejara e inspirara.

[32] *Institutiones Theologiae speculativae* vol.2 (Romae 1932) p.335-337.

[33] Todos los versículos del *Magnificat* revelan que María era conocedora de las profecías del Antiguo Testamento. Cf. sobre esto T. GALLUS, *Ad «principium materiale» redemptionis objectivae:* Divus Thomas (Pl.) 57 (1954) 246-250.

También la tradición de que María fue presentada al servicio de Dios desde niña, que conmemora la Iglesia el 21 de noviembre, está perfectamente de acuerdo con la opinión mencionada de que su inteligencia fue brillante y aguda. La inteligencia concedida a la niña designada para ser Madre de Dios debió de alcanzar el poder de raciocinio mucho más temprano que cualquier niño ordinario [34].

IV. LA CIENCIA DE MARIA EN EL CIELO

Desde el momento de la salida de su alma de este mundo (bien sea por la muerte o conjuntamente a su asunción corporal, sin muerte), María ha poseído la visión beatífica en el reino de los cielos. Y puesto que la intensidad y el alcance de este acto de la inteligencia son proporcionados al caudal de santidad con que un alma deja el mundo, y puesto que la santidad de María era tan grande que, en palabras del papa Pío IX, «después de Dios no puede concebirse otra mayor» [35], Nuestra Señora contempla la majestad y la belleza del Dios trino más clara y profundamente que todas las criaturas, sean hombres o ángeles, siendo superada en ello solamente por su Hijo divino.

A la vez que la visión beatífica, el alma contempla también muchos objetos creados, incluso aquellos acontecimientos de la tierra que tienen especial interés para esta alma determinada: así, un santo que haya fundado una orden religiosa durante su vida sobre la tierra, contemplará en la visión de Dios los éxitos y fracasos de su instituto, y podrá dirigir sus plegarias al Altísimo, orientándolas en favor de sus hijos espirituales de una manera concreta. Aplicando este criterio a Nuestra Señora, concluimos que su conocimiento de acontecimientos terrenos, en la visión beatífica, supera con mucho al de todas las demás almas bienaventuradas (exceptuada la de Cristo), porque, como Corredentora y Dispensadora de la gracia y como Madre espiritual de toda la humanidad, le interesan todos los seres humanos y todos los acontecimientos que tienen o tendrán lugar sobre la tierra. El teólogo redentorista P. Herrmann afirma: «La Santísima Virgen contempla claramente a todos los hombres, especialmente a los elegidos, y también todos los pensamientos y secretos de sus corazones y todos los aconte-

[34] Cf. Roschini, para más detalle sobre la ciencia adquirida de María, o.c., p.190-193; Rábanos, a.c., p.266-268. Cf. sobre la inmunidad de error en María, Lépicier, *Tractatus de Beatissima Virgine Maria* (Romae 1926) p.298-299, y G. Alastruey, *Tratado de la Virgen Santísima* ed. 3.ª (Madrid 1952) p.368-371.

[35] *Ineffabilis Deus*, en *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*: Col. Lac., vol.6 (Friburgi Brisgoviae 1882) p.836.

cimientos prósperos o adversos del mundo» [36]. Las predicciones de la Santísima Virgen en las apariciones de Fátima confirman esta opinión en lo que se refiere al alcance de su ciencia del futuro.

Sin embargo, no se desprende de aquí necesariamente que María conozca la suerte última de cada ser humano: quién se salvará y quién se condenará. En este punto solamente podemos conjeturar; sin embargo, el gran teólogo Suárez no vaciló en expresar la opinión de que la percepción de los objetos creados que tiene María en la visión beatífica abarca todas las cosas reales, pasadas, presentes y futuras, a excepción de aquellas que pertenecen exclusivamente a su divino Hijo [37]. Tal vez se extienda su ciencia al conocimiento de los que se salvan y se condenan en el pasado, en el presente y en el futuro.

Podría parecer inoportuno el investigar con tanto detalle la naturaleza y extensión de la ciencia de María, particularmente en vista de la escasa información escrita que se encuentra en la Biblia sobre este punto. Mas no olvidemos que en la tradición de la Iglesia hay indicaciones claras de que la mujer que Dios escogió para ser la Madre de su Hijo fue favorecida con muchos privilegios extraordinarios, y parece que entre éstos se incluiría la gran perfección de la inteligencia, la más noble facultad humana. Y así, no es ocioso buscar algunas ideas determinadas sobre la inteligencia de María, puesto que un estudio de este tipo nos ayuda a entender la suprema dignidad de la Madre de Dios y nos inspira una mayor disposición a buscar, por su intercesión, la sabiduría y el conocimiento que necesitamos en el peregrinar de la vida.

[36] *Institutiones Theologiae dogmaticae* vol.2 (Parisiis 1926) n.1087.
[37] O.c., disp.22 sect.3 n.5.

LA MATERNIDAD ESPIRITUAL DE MARIA

Por Wenceslao Sebastián, O. F. M., S. T. D.

La maternidad espiritual de María es una de las doctrinas de la mariología más ciertas y más universalmente aceptadas. No es sólo que los fieles de todo el mundo creen esta verdad, sino que la tienen profundamente grabada en sus corazones. La bellísima frase de San Estanislao de Kotska «la Madre de Dios es mi madre» es expresión exacta del consenso unánime de la Iglesia. Negar el hecho de la maternidad espiritual de María sería un acto de grave temeridad contra la fe.

Mas, si la existencia de la maternidad espiritual de María está claramente atestiguada por la fe de la Iglesia, su naturaleza íntima conserva aún muchos misterios. Nos proponemos en este capítulo resumir las enseñanzas de los teólogos sobre la naturaleza de la maternidad universal de María y demostrar que sus doctrinas están bien fundamentadas en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en el magisterio oficial de la Iglesia.

I. LA NATURALEZA DE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL DE MARIA

No haríamos un análisis completo de la naturaleza de la maternidad espiritual de María si no definiéramos claramente su verdadero concepto y no informáramos con exactitud acerca de su fundamento. Intentaremos explicar el verdadero significado de la maternidad espiritual y averiguar de qué prerrogativa mariana se deriva fundamentalmente.

Sección 1.ª: Concepto

Nuestro conocimiento de orden sobrenatural puede expresarse solamente en términos de orden natural. El mundo invisible de Dios se refleja en el mundo creado que nos rodea, «se entiende por las cosas que están hechas» [1]. Al crear el universo, Dios se propuso que reflejara sus propias perfecciones. De aquí que el orden sobrenatural no es una imitación del orden natural, sino viceversa; el orden natural está modelado en el orden sobrenatural. Conceptos como el de paternidad y ma-

[1] Rom 1,9.

ternidad, en el orden de la naturaleza, no son sino imágenes de la paternidad sobrenatural de Dios. Del mismo modo, la maternidad natural es un mero retrato de la maternidad de María [2]. Por tanto, para entender la maternidad espiritual de María, podemos legítimamente estudiar la naturaleza de la maternidad humana y, por un proceso de analogía, deducir la naturaleza de la maternidad espiritual de Nuestra Señora.

1. Esencia de la maternidad natural

¿Cuál es la esencia de la maternidad natural? Santo Tomás, con su acostumbrada concisión, define a la madre como una mujer que concibe y engendra un hijo: «Ex hoc dicitur aliqua mulier alicuius mater quod eum concepit et genuit» [3]. La esencia de la maternidad reside en el proceso de la generación, que se define tradicionalmente: *Origo viventis a principio vivente coniuncto in similitudinem eiusdem naturae* [4]. En los seres animados, la generación es un acto físico en virtud del cual un ser viviente da su propia sustancia a otro ser viviente de la misma especie física que él. Las funciones secundarias de la maternidad, criar y educar al hijo, pueden considerarse como verdaderamente maternas sólo si la persona que las realiza ha concebido y engendrado al hijo. Llamar madre a cualquiera que cría y educa un niño que no ha engendrado, sería usar el nombre con impropiedad. El lenguaje legal incluye los términos de maternidad de donación, de adopción y de federación. Una madrastra ejerce una maternidad de donación cumpliendo los deberes secundarios de la maternidad en lugar de la madre difunta. La madre por adopción es la que ha aceptado legalmente al huérfano o al niño abandonado como si fuera propio; la suegra viene a ser, por federación, madre del marido de su hija o de la mujer de su hijo. En todos estos ejemplos, la persona llamada «madre» cumple alguno de los deberes y adopta alguna de las actitudes de la verdadera maternidad, pero todos saben que ella no es la verdadera madre del hijo. La verdadera maternidad se basa esencialmente en el hecho de la generación física.

El concepto de la maternidad natural humana es la clave para entender la maternidad espiritual de María. Si María es, en el verdadero sentido, «la Madre inmaculada de Jesús y nuestra Madre», nos debe haber concebido y engendrado espiritualmente y debe continuar criándonos y educándonos con su ma-

[2] J. Beumer, S. I., *Maria Mutter der Christenheit*, en *Katholische Marienkunde*, ed. P. Sträter, S. I., vol.2 (Paderborn 1947) p.230; C. Vollert, S. I., *The place of Our Lady in the mystical body:* Marian Studies 3 (1952) 174-175.

[3] Santo Tomás, *Summa Theol.* 3 q.35 a.4.

[4] Ibid. 1 q.27 a.2.

ternal solicitud de modo sobrenatural. ¿Puede hablarse de generación en el orden sobrenatural?

2. Existencia de la generación sobrenatural

La Sagrada Escritura habla claramente de un renacimiento espiritual: «En verdad, en verdad os digo que, si un hombre no nace de nuevo con el agua del Espíritu Santo, no puede entrar en el reino de los cielos»[5]. El contexto de estas palabras de Nuestro Señor no nos deja duda sobre la naturaleza espiritual de este renacimiento. Contestando a la pregunta de Nicodemo: «¿Cómo puede un hombre nacer cuando es viejo? ¿Puede entrar de nuevo en el vientre de su madre y nacer por segunda vez?», el Señor explica que se trata de un nacimiento espiritual: lo que nace de la carne es carne, y lo que nace del espíritu es espíritu[6]. Y continúa demostrando cómo se realiza este renacimiento: «Porque Dios amó así al mundo, que le dio a su unigénito Hijo, para que los que crean en El no perezcan, sino que tengan vida eterna»[7]. El hombre debe renacer de manera espiritual a fin de participar en la vida eterna, y esta vida le ha sido impartida porque Dios ha entregado a su Hijo divino, por el que todos somos salvos.

Teológicamente, nuestra regeneración espiritual puede considerarse en dos planos diferentes: el de la redención objetiva y el de la redención subjetiva.

En el primer plano, Cristo adquirió por sus méritos, de condigno, la suma total de gracias para toda la humanidad, abriendo las puertas del cielo y haciendo posible que todos se salvaran. En el último continúa su causalidad, aplicando las gracias de la redención a las almas en particular. Aunque la producción de la gracia en las almas debe atribuirse a la causalidad eficiente de la naturaleza divina, la humanidad de Cristo, sin embargo, actúa como causa instrumental en el proceso de la justificación.

Por la unión hipostática, Cristo unió sus naturalezas divina y humana en una sola persona divina y, a consecuencia de ello, su alma quedó inundada con la plenitud de la gracia santificante. Aunque esta plenitud de gracia capacitaba a las facultades humanas de Cristo para que actuasen sobrenaturalmente, estaba, sin embargo, destinada a derramarse sobre los hombres, haciéndoles participantes de la naturaleza divina y comunicándoles la vida sobrenatural. Esta gracia que se desborda hasta nosotros, es comúnmente llamada la gracia capi-

[5] Io 3,5.
[6] Io 3,6-7.
[7] Io 3,16.

tal de Cristo, puesto que nos une místicamente a El, que es la cabeza del Cuerpo místico. De este modo, la humanidad de Cristo se convierte en causa instrumental de nuestra revivificación o renacimiento espiritual. Mas, por un expreso decreto de Dios, la causalidad de la naturaleza humana de Nuestro Señor no ejercería su función, y la vida sobrenatural no sería impartida a la humanidad *de facto* hasta que Cristo hubiera sufrido y muerto en la cruz. Por tanto, la pasión de Nuestro Señor debe considerarse, junto con la encarnación, como la causa adecuada de nuestra redención objetiva o de nuestro renacimiento sobrenatural a la vida de la gracia.

En este renacimiento sobrenatural encontramos, guardando las debidas distancias, una analogía con el nacimiento del orden natural [8]. Primero, un nuevo ser se produce, no en cuanto a su entidad natural, sino en cuanto a la moral y sobrenatural: una criatura nueva, como la llama San Pablo, producida mediante la intervención de Cristo: «Por lo tanto, si alguno está en Cristo, ya es una criatura nueva: acabóse lo que era viejo y todo viene a ser nuevo, pues que todo ha sido renovado. Y toda ella es obra de Dios, el cual nos ha reconciliado consigo por medio de Cristo» [9]. Más aún, podemos hablar de una *origo viventis*, puesto que la gracia que se nos da por los méritos de la pasión de Cristo es una verdadera vida y nos hace capaces de una nueva actividad de orden sobrenatural. Las palabras *a principio vivente coniuncto* se cumplen también en el renacimiento sobrenatural, pues la gracia que Dios nos concede se deriva de la gracia capital de Cristo *(gratia capitalis)*, y es simplemente lo que sobra a su plenitud: «de su plenitud todos hemos recibido» [10]. Y esta sobreabundancia de la plenitud de gracia de Cristo que se derrama en nuestras almas las hace semejantes a la divinidad: *in similitudinem naturae*. De hecho, la gracia que se nos imparte es la misma gracia de Cristo, que nos hace participar *accidentaliter* de su misma naturaleza, de tal manera que somos hechos hermanos suyos por adopción. Verdaderamente nuestra adopción espiritual es una regeneración, un renacer a nueva vida.

3. ¿En qué consiste la maternidad espiritual de María?

Ya que la maternidad en el orden natural puede considerarse como imagen de la maternidad espiritual de María, los distintos significados de la primera podrán aplicarse a la segun-

[8] E. Théorêt, *La Médiation mariale dans l'école française* (París 1940) p.47; Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., *Naturaleza de la maternidad espiritual de María*: Estudios Marianos 7 (1948) p.127.

[9] 2 Cor 5,17-18.

[10] Io 1,16.

da. Que María es nuestra Madre, *al menos* en un sentido lato, no puede negarse sin atropellar el consentimiento universal de la Iglesia. Pero la cuestión es ésta: ¿debe considerarse su maternidad espiritual simplemente de derecho, jurídica, o se cumplen en ella las condiciones de una verdadera maternidad, incluyendo nuestra regeneración espiritual? Si damos un sentido amplio a su maternidad espiritual, entonces podríamos con verdad decir de María lo que a menudo se dice de una madre adoptiva: «No es nuestra madre».

Son relativamente pocos los autores [11] que intentan limitar la maternidad espiritual de María a su intercesión en el cielo. Su participación en la economía de la gracia quedaría, de este modo, restringida a la redención subjetiva. La opinión de dichos autores equivale a decir que María es nuestra Madre simplemente por donación o adopción; su maternidad espiritual tendría que interpretarse en sentido jurídico, porque la maternidad legal presupone que la persona llamada madre no interviene directamente en la producción de la vida del hijo. En el orden de la gracia tendríamos que suponer que la intervención de María empezó solamente después de la redención objetiva de la humanidad, cuando la naturaleza humana renació a la vida de la gracia. Aun en la aplicación de las gracias de la redención a nuestras almas, María no nos habría dado nada suyo y solamente aplicaría los méritos de Cristo a nuestra regeneración espiritual.

Semejante a esta opinión es la interpretación que algunos autores dan al testamento supremo de Cristo en la cruz, formulado en las palabras «He ahí a tu Madre» [12]. Cristo nos dio a María, dicen, en aquel momento como a Madre espiritual; sus palabras la constituyeron en lo que hasta entonces no había sido; la destinó a *actuar* como Madre nuestra por su intercesión y en la distribución de las gracias. De esta manera María sería nuestra Madre simplemente por la donación de Cristo y sin actividad alguna por su parte. No tendría participación en la producción de nuestra vida espiritual, y no llevaríamos en nuestras almas la huella de nuestra madre ni su plenitud de gracia se habría desbordado hasta nosotros para impartirnos la vida sobrenatural. Siguiendo al P. Dillenschneider, podríamos responder a estos autores que el supremo testamento de

[11] H. LENNERZ, *Ex Mariologia:* Gregorianum 33 (1952) 305-306; H. M. KÖSTER, *Die Magd des Herrn* (Limburg an des Lahn 1947) p.117-126; O. SEMMELROTH, *Urbild der Kirche* (Würzburg 1950) p.60.68-69; R. E. KEKEISEN, *Dangerous Marian Year Reefs:* The Homiletic and Pastoral Review 55 (enero 1955) 287-289. El artículo de Kekeisen ha sido refutado por J. B. CAROL, *Dangerous Marian Year Reefs:* The Homiletic and Pastoral Review 55 (mayo 1955) 698-699.

[12] Io 19,26-27.

Cristo solamente proclamó una maternidad espiritual que existía ya en sentido estricto en María: «Les paroles de Jésus mourant ne furent pas créatrices, mais révélatrices de la Mère des hommes»[13].

Podrá decirse también que la maternidad espiritual de María es una maternidad de federación o de afinidad, que brota de la relación que María y nosotros tenemos con el autor de nuestra vida espiritual; podría seguirse del hecho de que somos hermanos de Cristo, puesto que somos hijos adoptivos y Cristo es el verdadero hijo del Padre. Siendo Cristo hijo de María, y nosotros, de algún modo, hermanos de Cristo, María es nuestra Madre. Cristo proclama en la Escritura que El es nuestra Vida, y así le llama San Pablo más de una vez. Puesto que María es la madre de Nuestro Señor, la Vida de nuestras almas, es nuestra Madre espiritual. Además, en la doctrina del Cuerpo místico somos miembros de Cristo. Puesto que María es Madre de la Cabeza del Cuerpo místico, deberá tener alguna relación de maternidad con los miembros.

Si bien todas estas afirmaciones son ciertas, sin embargo, dan a la maternidad espiritual de María un sentido restringido, jurídico. Dejan nuestros corazones insatisfechos, y, como niños huérfanos y adoptados, podríamos exclamar: «Sí, María es nuestra Madre, pero no es nuestra *verdadera* Madre». ¿No sería posible admitir una maternidad espiritual en sentido estricto, fundada en una causalidad real e inmediata en el acto de nues- regeneración espiritual?

Así como en el orden natural solamente es madre aquella que engendra al hijo con el concurso del hombre y le comunica la vida natural, así, de semejante manera, puede considerarse a María realmente Madre espiritual sólo en el caso en que ella nos engendre a la vida sobrenatural, es decir, si es que interviene en el origen de esta vida con su influencia personal, comunicándonosla en unión de Cristo, que es su fuente y principio. En verdad, a pesar de la diferencia sustancial entre el orden natural y el sobrenatural, los dos son semejantes por una analogía de proporcionalidad adecuada, que garantiza esta comparación de las condiciones de ambas maternidades.

Para ser madre tanto en el orden natural como en el sobrenatural, una persona debe ser apta para la maternidad. En el orden natural, esta aptitud consiste en la pubertad, por la cual, la naturaleza, perfeccionada en el individuo, tiende a desbordarse en un nouvo ser; en el orden sobrenatural, la aptitud co-

[13] C. DILLENSCHNEIDER, C. SS. R., *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori. Sources et synthèse doctrinale* (Fribourg 1934) p.159.

rrespondiente sería una plenitud de gracia que completara y perfeccionara la vida espiritual de María, y un rebasar de dicha gracia hasta las vidas de sus hijos espirituales.

En la mujer, esta plenitud de vida, pese a su tendencia de transmitirse a otros, no es maternal hasta que se ha asociado al hombre y recibido de él el principio de vida que la fecunda y al que imparte su sobreabundancia. De manera parecida, la plenitud de gracia de María, aun cuando se le ha dado en orden a su maternidad espiritual, no es maternal hasta que, asociada a Cristo, recibe de El el impulso de transmitir esta sobreabundancia de su plenitud de gracia. Y debe asociarse a Cristo, principalmente en el acto o actos productores de esta vida. Sin embargo, puesto que nuestra vida sobrenatural depende para su existencia de la encarnación de Cristo y de su sacrificio en el Calvario, María debe ser socia de Cristo en estos importantísimos acontecimientos: en la encarnación, por su maternidad divina, y en el Calvario, por su corredención. La encarnación debe ser considerada como la redención en potencia o *in actu primo*, y el sacrificio del Calvario, como la redención en acto *in actu secundo*. La cooperación de María a la producción de la vida sobrenatural sigue un camino parecido. En la encarnación, en virtud de la divina maternidad, nos concibe a la vida sobrenatural, mientras que en el Calvario nos engendra, o mejor dicho, nos da a luz.

4. **¿Nos da María algo propio?**

Se requiere ahora una explicación. El acto de la generación, en el orden natural, es físico. La madre transmite algo de su propia vida física a su prole, imprimiéndole así la huella de su maternidad. El nuevo germen de vida del cual se desarrollará el hijo resulta de la unión de la célula femenina con la masculina. La madre contribuye con algo suyo propio al origen de la nueva vida.

En el orden sobrenatural, la generación es también algo físico. La gracia, en cuanto que perfecciona a la naturaleza y la eleva a un orden sobrenatural, es una entidad física producida por Dios en las almas de los justos mediante la instrumentalidad de la naturaleza humana de Cristo. Es discutible si la humanidad de Nuestro Señor es causa instrumental física o moral, pero los teólogos están de acuerdo en que por ella se derrama en nosotros la gracia capital de Cristo, de acuerdo con lo que dice la Escritura: «De su plenitud todos hemos recibido» [14]. Si María es nuestra Madre espiritual en el sentido estricto, debe, como Cristo, dar de la plenitud de su gra-

[14] Io 1,16.

cia para engendrarnos sobrenaturalmente. Así como la vida sobrenatural fluye a nosotros de la plenitud de Cristo, de igual modo debe venirnos por medio de María. El P. Llamera [15] ha destacado en estos últimos años la conexión que existe entre la gracia capital de Cristo y la plenitud de gracia de María. Cristo fue predestinado no sólo a ser Hijo de Dios, sino también a ser Cabeza del género humano; por consiguiente, El regeneraría a los hombres en Dios, comunicándoles la filiación divina. Por tanto, tenía que unirse a la naturaleza humana y así incorporarse a la raza humana. María hizo posible que el Verbo se hiciera hombre y se incorporara a la humanidad; por lo tanto, su acción materna está determinada no solamente por la generación humana del Verbo, sino también por su capitalidad, es decir, por su unión vivificadora a la raza humana. La acción generadora de María es, pues, un acto de maternidad espiritual y divina: divina, por la unión hipostática; espiritual, por la capitalidad de su divino Hijo.

María recibió su plenitud de gracia a través de la encarnación, por su unión con su divino Hijo, que derramó su gracia capital en ella y la fecundó con su plena virtualidad vivificante. De aquí que la maternidad espiritual de nuestra Santísima Madre esté esencialmente relacionada a la gracia capital de Cristo, participe en su naturaleza y la haga imagen viva de Cristo. La finalidad de su maternidad espiritual es la misma que la de la capitalidad de Cristo: la generación de la humanidad en Cristo, o sea la formación del Cuerpo místico. La capitalidad de Cristo y la maternidad espiritual de María forman un solo principio universal de vivificación o animación sobrenatural.

Naturalmente, la maternidad espiritual de María se subordina y depende totalmente de la capitalidad de Cristo, de tal modo que aquélla sin ésta no existiría. Como la maternidad divina de María depende para su existencia, naturaleza y trascendencia de la unión hipostática, así la maternidad espiritual de María depende de la gracia capital de Cristo. Mas, pese a esta esencial dependencia, existe un bello paralelo entre Cristo y su santa Madre. Lo que la unión hipostática y la gracia capital son para Cristo, la maternidad divina y la maternidad espiritual son para María. Y así como la unión hipostática reclama e implica la gracia capital, así la gracia de la maternidad divina implica y reclama la de la maternidad espiritual.

[15] M. LLAMERA, O. P., *El mérito maternal corredentivo de María:* Estudios Marianos 11 (1951) 108-112; W. SEBASTIÁN, O. F. M., *De B. Virgine Maria universali gratiarum Mediatrice* (Roma 1952) p.184-186; M. BIGNONI, O. F. M. Cap., *Encyclopoedia seu scientiae universalis concionatorium* (Coloniae Agrippinae 1665) p.246b.

Del razonamiento anterior podemos concluir que María, con su maternidad espiritual, nos da realmente algo suyo propio; nuestra vida sobrenatural se engendra en nuestras almas por medio de su influencia maternal y en virtud de la capitalidad de Cristo. Pero podemos aún preguntarnos cuál es la exacta naturaleza de su influencia o causalidad: la humanidad de Cristo, como se ha visto, ejerce el oficio de causalidad instrumental en el origen de la gracia, y un grupo muy representativo de teólogos [16] afirma que esta causalidad no es simplemente moral, sino física; la naturaleza divina de Cristo, unida hipostáticamente a su naturaleza humana, da origen a la gracia —según éstos—mediante la instrumentalidad física de esta última. ¿Nos atreveremos a atribuir una causalidad semejante a la maternidad espiritual de María?

Varios autores han respondido afirmativamente a esta pregunta. Partiendo de la base de que muchos místicos han descrito una presencia mística de la Santísima Virgen en el alma, éstos han intentado justificar teológicamente tales afirmaciones [17]. La única explicación plausible—dicen—sería admitir que María ejerció junto con Cristo una causalidad instrumental física en el origen de la gracia. Sin embargo, sus argumentos son poco convincentes. Si los teólogos han tenido que recurrir a toda serie de opiniones divergentes en sus esfuerzos para explicar y probar que la humanidad de Cristo era la causa física instrumental de la gracia, experimentan dificultades *a fortiori* al querer demostrar la misma causalidad por parte de María. Al menos, la humanidad de Cristo está sustancial e intrínsecamente unida a su divinidad mediante la unión hipostática, mientras que María, mediante su maternidad divina, está sólo intrínsecamente relacionada con el orden hipostático [18]. Así escribe con mucha razón el P, Garrigou-Lagrange: «Debemos admitir que no parece posible probar con certeza que María ejerció causalidad física. La teología apenas podrá adelantar más allá de una seria probabilidad en este asunto» [19].

Maternidad espiritual y corredención

Si la maternidad espiritual de María significa que nos regenera espiritualmente, transmitiéndonos la plenitud de gracia que recibe de la gracia capital de Cristo, ¿podremos decir con

[16] Cf. A. Michel, *Jésus-Christ:* DTC 8,1,1314-1321.

[17] Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., *La acción de María en las almas:* Estudios Marianos 11 (1951) 271-278; A. Plessis, S. M. M., *Manuel de Mariologie dogmatique* (Montfort-sur-Men 1947) p.302-306.

[18] Gregorio de Jesús Crucificado, a.c., p.272.

[19] B. J. Kelly, *The Mother of the Saviour and Our Interior Life* (Dublin 1949) p.237.

el P. Llamera que su maternidad espiritual consiste formalmente en su plenitud de gracia? [20] Si así fuera, la corredención de María no formaría parte de la esencia de su maternidad espiritual.

El P. Llamera argumenta que, así como la encarnación constituye a Cristo en Cabeza de la humanidad y hace a los hombres miembros suyos, incorporados a El y regenerados por El, así la maternidad divina de María la constituye en Madre espiritual nuestra y en causa eficaz e *inmediata* de nuestra incorporación a Cristo y de nuestra regeneración por El.

Nada tenemos en contra del hecho de que la plenitud de gracia de María esté incluida en la esencia de su maternidad espiritual, pero sí objetamos a la doctrina de que esta plenitud es la causa *completa e inmediata* de nuestra regeneración. El P. Llamera funda su argumento en el paralelo que traza entre María y Cristo: la plenitud de gracia de María, derivada de su maternidad divina, es causa inmediata de nuestra regeneración sobrenatural, porque la gracia capital de Cristo, derivada de su unión hipostática, es la causa inmediata de dicha regeneración. La conclusión de Llamera es incorrecta, porque la primera parte de la igualdad es inexacta [21].

De acuerdo en que la plenitud de gracia de Cristo se deriva de la unión hipostática, y de esta plenitud, la gracia capital de Cristo, como afirma Santo Tomás [22]. Mas no olvidemos que la gracia capital está incluida solamente *in actu primo* en la encarnación, en cuanto que denota capacidad de influirnos sobrenaturalmente; pero, a fin de que esta influencia se ejerza *de facto* en los miembros del Cuerpo místico de Cristo, es necesario que intervenga un elemento adicional, concretamente la redención. Sin ésta, ni se nos aplican los méritos de Cristo ni la influencia de la gracia capital se puede extender a nosotros. La capitalidad de la gracia de Cristo debería ser considerada desde un punto de vista, a saber: *in actu primo*, que sería llamada *gratia capitalis in potentia*, e *in actu secundo*, en que se llamaría *gratia capitalis in actu*. Antes de la redención existía la capitalidad de Cristo como aptitud de regenerarnos so-

[20] M. Llamera, a.c., p.109: «La maternidad espiritual es considerada formalmente como gracia llena de María actuante en su función deigenerativa». Idem, *La maternidad espiritual de María* (Estudios Marianos 3 [1944] 110): «La fuerza demostrativa de este argumento supone la verdad de las proposiciones siguientes: 1.ª María fue llena de gracia en razón de su maternidad divina. 2.ª La plenitud de gracia de María, derivada de la divina maternidad, la habilita y la constituye formalmente en madre de los hombres».

[21] Ibid. p.91: «Primera proposición: La encarnación constituye a Cristo en Cabeza de los hombres y a estos en miembros suyos, incorporándolos y regenerándolos en El. Segunda proposición: María, por su maternidad divina, es causa eficaz e inmediata de nuestra incorporación y regeneración en Cristo».

[22] Santo Tomás, *Summa Theol.* 3 q.8 a.1.

brenaturalmente; por ella poseía Nuestro Señor el *derecho* de representar a la humnnidad, de tal manera que, mediante la aceptación divina de la finalidad soteriológica de la encarnación, su satisfacción *podía* hacerse válida para todos nosotros. Pero nos representó *de facto* sólo mediante la aplicación de su pasión. La capitalidad de Cristo *in actu secundo*, o sea considerada plena y efectivamente, supone la redención consumada y las puertas de la plenitud de su gracia abiertas, permitiéndole fluir abundantemente sobre la humanidad.

También en nuestra Santísirna Madre hay dos fases de plenitud de gracia: una fase inicial, que empieza en la encarnación, cuando es hecha Madre de Dios, y una fase final, que se completa cuando queda hecha corredentora. El acto de la maternidad divina está relacionado con Cristo el Hombre-Dios y con Cristo Cabeza del Cuerpo místico. Al engendrar al Hombre-Dios, vino a ser Madre de Dios; al engendrar a la Cabeza del Cuerpo místico, vino a ser Madre espiritual de la humanidad, recibiendo de la gracia capital la plenitud de gracia que debía transmitir a los hombres. Mas su maternidad espiritual y su plenitud de gracia en la encarnación son tales solamente *in actu primo;* no se realizan plenamente *in actu secundo* hasta que María ha cooperado con su Hijo en la redención. Por tanto, podemos concluir que la maternidad espiritual consiste formalmente en la plenitud de gracia de María y su corredención. Por eso dicen comúnmente los teólogos que nos concibió en Nazaret y nos dio a luz en el Calvario.

SECCIÓN 2.ª: LA MATERNIDAD DIVINA, FUENTE DE LA MATERNIDAD ESPIRITUAL DE MARÍA

La naturaleza de la maternidad espiritual, según la hemos descrito, supone en María un poder sobrenatural y sublime, y nos preguntamos cuál es la fuente de esta extraordinaria virtualidad. Puesto que la actividad del agente deriva su excelencia de la naturaleza que lo motiva—*operatio sequitur esse*—, sólo podremos alcanzar un completo entendimiento de la actividad maternal de María conociendo la naturaleza de su ser sobrenatural. ¿Qué es la Santísima Virgen? ¿Es una madre como todas las demás madres, si bien dotada de un grado de gracia santificante muy superior, o ha sido su ser elevado a un orden de excelencia sobrenatural diferente? En otras palabras, ¿debemos admitir, con algunos teólogos [23], que existen

[23] L. COLOMER, O. F. M., *Relaciones trinitarias engastadas en la maternidad divina* (Estudios Marianos 8 [1949] 103): «Tenemos, pues, tres gracias diferentes, escalonadas de mayor a menor eminencia, engarzadas entre sí: la de la unión

en el orden sobrenatural tres grados distintos de gracia o tres entidades sobrenaturales específicas: la gracia de unión en Cristo, la gracia de la maternidad divina en María y la gracia santificante en todo el Cuerpo místico, incluyendo a Cristo y a la Santísima Virgen? Si es así, deberíamos concebir el mundo sobrenatural constituido en tres planos: el plano de la gracia de unión, el de la gracia de la maternidad divina y el de la gracia santificante. La gracia de la unión y la de la maternidad divina serían distintos entre sí y también distintos de la gracia santificante, pero ambos reclamarían a ésta como principio sobrenatural de operaciones para las actividades personales de Cristo y su Santísima Madre. Puesto que la maternidad espiritual de María, como todas sus demás prerrogativas, se funda en su maternidad divina, la discusión hace al caso.

La cuestión de la naturaleza del ser sobrenatural de María surgió cuando los teólogos trataron de explicar el modo como ella es Madre de Dios. El concilio de Efeso declaró expresamente que Cristo no había sido «primero nacido de la Santísima Virgen como un hombre cualquiera, de tal manera que el Verbo descendió sobre El solamente después; antes bien, El (el Verbo) se unió en el seno mismo, y así puede decirse que nació según la carne, en tanto en cuanto hace suyo el nacimiento de su propia carne... Por esto (los Santos Padres) han proclamado valientemente a la Santísima Virgen Madre de Dios *(Theotókos)*» [24].

De este documento oficial se desprende con evidencia que el *terminus qui* de la maternidad divina no es la naturaleza humana de Cristo, sino la persona divina de Cristo, que reúne las naturalezas humana y divina. Así, la generación de Cristo por María, como toda generación, acaba en la persona o supuesto. Sin embargo, puesto que biológicamente la madre es principio activo y no meramente pasivo en la generación de su prole, debemos atribuir a María una causalidad activa en la generación del Hombre-Dios. Ahora bien, ¿de qué manera ejerce esta causalidad?

Los teólogos, al esforzarse por explicar la función maternal de María en la generación de Cristo, han seguido dos líneas de pensamiento diferentes. Una escuela sostiene que María engendró la carne humana de Cristo activamente, mientras que Dios simultáneamente le infundía su alma y la unía hipostáticamente a la persona del Verbo y a la naturaleza divina.

hipostática, la de la divina maternidad y la de la gracia santificante. Las dos primeras exigen necesariamente la tercera».

[24] DB 111a; P. Palmer, S. I., *Mary in the documents of the Church* (Westminster, Md., 1952) p.10-11.

Según dichos teólogos, esto explica suficientemente la maternidad divina de María por medio de la comunicación de idiomas entre las naturalezas humana y divina. Puesto que la naturaleza humana de Cristo, derivada de María, estuvo unida al Verbo en todos los instantes de su existencia, María, al concebir lo que pertenecía al Verbo, se dice que engendró a Dios [25]. Y pues que María no necesita sino las facultades humanas generadoras, comunes a todas las madres humanas, para engendrar la humanidad de Cristo, no es necesario que ni el ser ni las facultades generadoras de Nuestra Señora hayan sido elevadas con elevación sobrenatural.

Hay otro segundo grupo de teólogos [26] que sigue una tendencia opuesta. La teoría de una producción simultánea de la naturaleza humana de Cristo por María y la acción unificadora de Dios no es suficiente—dicen—para explicar el papel activo de María como Madre de Dios. No perdamos de vista la analogía que existe entre la maternidad divina de María y una maternidad natural humana. En el caso de la generación humana, están de acuerdo los teólogos en que los padres son causas principales de la formación del cuerpo del hijo y causas instrumentales de la unión de cuerpo y alma, en cuanto que producen, por la acción generadora, unas disposiciones en el cuerpo del niño que exigen la infusión del alma por Dios. Así, y sólo así, merecen el nombre de padres. Por analogía, puede aplicarse un razonamiento parecido a la Madre de Dios. Si María es Madre del Hombre-Dios, lo es en tanto en cuanto produce en su cuerpo disposiciones que exigen la infusión del alma humana de Cristo y la unión de su naturaleza humana con la del Verbo. O podríamos concebir el alma de Cristo consubsistente en el Verbo, siendo luego infundida en la carne humana engendrada por María. En tal caso, María produciría, por la acción generadora, tales disposiciones en el cuerpo de Cristo que exigieran la infusión del alma de Cristo ya subsistente en la persona del Verbo. Cualquier teoría que se acepte, debemos siempre admitir una causalidad instrumental para María referente a la infusión del alma humana de

[25] J. A. DE ALDAMA, S. I., *El tema de la divina maternidad de María en la investigación de los últimos decenios* (Estudios Marianos 11 [1951] 65 nota): «La comunicación de idiomas se refiere aquí no a María, sino a Cristo mismo. Porque la naturaleza humana procedente de María ha sido siempre personalmente del Verbo, María, al producir por generación esa naturaleza, se dice que engendra a Dios. Podrá parecer necesario exigir más; pero es cierto que en esto no hay ningún *nominalismo mariológico* ni ningún *verbalismo agnóstico*».

[26] J. M. BOVER, S. I., *La gracia de la divina maternidad*: Estudios Marianos 5 (1946) 146-164; SALMANTICENSES, *Cursus theologicus, De Incarnatione* disp.11 n.17 vol.19 (Lugduni 1686) p.706; CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. Cap., *Naturaleza de la maternidad divina y elevación de la Virgen Santísima al orden hipostático*: Estudios Marianos 8 (1949) 65-92.

Cristo y a la unión de su naturaleza humana con la Persona del Verbo.

Tal causalidad instrumental que acabara en la persona del Verbo, superaría con mucho las facultades humanas de María y reclamaría una elevación de la potestad generativa de María al orden sobrenatural. Sola esta elevación, aun considerándola independientemente de toda la plenitud de gracia de María y de todos sus demás dones y privilegios sobrenaturales, la investiría de una dignidad que alcanza el límite de la divinidad, según la expresión de Cayetano [27]. Esto nos autorizaría a afirmar, junto a un número considerable de teólogos contemporáneos, que María pertenece al orden hipostático. Hay teólogos que van aún más lejos y dicen que no sólo la gracia de la maternidad divina se refiere a la elevación física de María y a la dignidad moral que irradia de ella, sino también a todo su ser. Su alma y su cuerpo fueron divinamente preparados y consagrados para las funciones de la maternidad divina.

La doctrina que afirma que la Virgen Santísima fue elevada al orden sobrenatural en su ser mismo ha tenido muchos adeptos, y parece ganar aceptación en nuestros días. Creemos que fue enseñada por primera vez por el mercedario Saavedra [28], y casi al mismo tiempo por el jesuita Ripalda [29]. Su opinión fue más tarde aceptada por Carlos del Moral, franciscano [30]. En años más recientes han llegado a la misma conclusión muchos autores por medio de diferentes, y a veces divergentes, argumentos: la maternidad divina es una entidad sobrenatural distinta de la gracia santificante y superior a ella. Entre los autores dignos de mención se encuentran: Crisóstomo de Pamplona [31], Alonso [32], Colomer [33], Bover [34], Rozo [35], Van Biessen [36], Ragazzini [37], Basilio de San Pablo [38] y Delgado Varela [39].

[27] Cf. M. J. Scheeben, *Mariology* vol.1 (St. Louis 1948) p.159.
[28] S. de Saavedra, O. Merc., *Sacra Deipara, seu de eminentissima dignitate Dei Genitricis Immaculatissimae* (Lugduni 1655) disp.26 sect.3 n.1097.
[29] J. M. de Ripalda, S. I., *De Ente supernaturali* vol.2 (Parisiis 1870) l.4 disp.79 sect.11 n.82. Cf. G. van Ackeren, S. I., Marian Studies 6 (1955) 76-78.
[30] C. del Moral, O. F. M., *Fons illimis theologiae scoticae marianae...* vol.1 (Madrid 1730) p.130. Cf. I. de Guerra Lazpiur, O. F. M., *Integralis conceptus maternitatis divinae iuxta Carolum del Moral* (Romae 1953) p.124-135.
[31] Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. Cap., a.c.
[32] J. Alonso, C. M. F., *Naturaleza y fundamentos de la gracia de la Virgen:* Estudios Marianos 5 (Madrid 1946) 11-110.
[33] L. Colomer, O. F. M., a.c.
[34] J. M. Bover, S. I., a.c.
[35] G. Rozo, C. M. F., *Sancta Maria, Mater Dei* (Mediolani 1943).
[36] Cf. J. A. de Aldama, S. I., a.c., p.72.
[37] S. M. Ragazzini, O. F. M. Conv., *La divina maternità di Maria* (Roma 1948).
[38] Basilio de San Pablo, C. P., *La divina maternidad es intrínsecamente soteriológica:* Estudios Marianos 8 p.256-297.
[39] J. M. Delgado Varela, O. Merc., *Maternidad formalmente santificante:* Estudios Marianos 8 p.133-184.

Según dichos teólogos, podríamos concebir la maternidad de Dios como una elevación divina de todo el ser personal subsistente de María en orden a la generación temporal del Hombre-Dios [40]. La maternidad divina dio a María una participación misteriosa en la paternidad de Dios Padre, puesto que engendró en el tiempo al mismo Hijo que el Padre había engendrado desde la eternidad [41]; pero no es eso todo: Jesús, que es la obra maestra de la creación de Dios, vino a este mundo para cumplir una misión soteriológica. Hijo de Dios, El es Dios verdadero, pero es también el Salvador de los hombres. ¿Podría la Santísima Virgen quedar ajena a esta segunda fase de la existencia de Jesús? De ningún modo.

La maternidad divina de María, como hemos visto, está determinada por la generación humana de Dios y por el nacimiento del Salvador de los hombres. En el presente orden de la Providencia, la encarnación de Cristo está inseparablemente unida a su función de Redentor. Cristo vino como Sumo Sacerdote, Mediador y Cabeza mística de toda la raza humana. Su naturaleza humana, cuya esencia y operaciones están destinadas intrínsecamente a regenerar a la humanidad, se derivan sólo de María. Parece, pues, razonable concluir que la maternidad de María está unida tanto a la persona de su divino Hijo como a su actividad soteriológica. De esta manera, su dignidad sobrenatural fue la fuente no sólo de su maternidad divina, sino también de la espiritual. Hablando estrictamente, podríamos concebir a alguien que no fuera la Madre de Dios como socia de Jesús en su misión redentora; pero la dignidad de tal corredentora quedaría muy por debajo. Nuestro Señor no pudo escoger sujeto más apto que su Madre para compartir con ella la fecundidad espiritual que fluye de la redención.

La relación que brota entre Jesús y María como resultado de su consorcio en la obra de la redención, toma un nuevo aspecto. Difiere de la relación Madre a Hijo de la encarnación. La redención tiene lugar en un plano soteriológico, mientras que la encarnación está en el plano de la unión hipostática. En la encarnación fue el Hijo quien recibió naturaleza humana de su Madre; en la redención es la Madre quien recibe de su Hijo la superabundancia de gracia salvífica que debe transmitir a la humanidad. La relación de María con Cristo en la encarnación es la maternidad: en la redención es relación de des-

[40] L. Colomer, O. F. M., a.c., p.107: «... Una elevación divina de todo el ser personal subsistente de la Virgen a traer al mundo al Hijo de Dios en naturaleza humana».

[41] Ibid. p.123: «La Virgen, para ser realmente Madre del Hijo de Dios, ha debido ser elevada a la prodigiosa participación de la paternidad divina del Padre».

posorio. Nada es más semejante al matrimonio que esta admirable unión de la Madre y el Hijo en orden a la transmisión de vida a todos los hijos de Dios. La gracia de la maternidad divina concede a Nuestra Señora una dignidad sublime que la hace digna Madre del Verbo encarnado y fecunda Esposa del Salvador de la humanidad [42].

II. EVIDENCIA TEOLOGICA

El capítulo precedente se ha dedicado a estudiar la naturaleza de la maternidad espiritual de María a la luz de los principios teológicos y dogmáticos. Aun cuando las conclusiones a que se ha llegado están fundadas en sano razonamiento dogmático, no bastan por sí mismas a obligarnos a aceptar la doctrina de la maternidad espiritual de María como verdad de fe revelada por Dios. Debemos, pues, ahora investigar las fuentes de la revelación divina para asegurarnos que las enseñanzas propuestas hasta aquí son realmente de origen divino. ¿Está verdaderamente la doctrina de la maternidad espiritual de María fundada: 1) en la fe de la Iglesia, según la expresan los documentos del magisterio o autoridad docente de la Iglesia; 2) en las páginas de la Sagrada Escritura; 3) en la tradición de los Padres de la Iglesia y en los teólogos y escritores espirituales? En las secciones que siguen intentaremos responder a esta pregunta lo más concisamente que podamos.

Sección 1.ª: Documentos del magisterio ordinario

Puesto que la doctrina de la maternidad espiritual de Nuestra Señora no ha sido aún definida *ex cathedra* como dogma de fe, nuestra investigación se limitará a los documentos del magisterio ordinario. Pero aun éstos serían demasiado numerosos para incluirlos todos en un estudio de tan limitado alcance como el nuestro. El magisterio ordinario, en su totalidad, comprende los pronunciamientos y declaraciones de los Soberanos Pontífices y de los obispos a través de los siglos de la historia de la Iglesia. Dedicar un análisis detallado a tal masa de evidencia oficial nos llevaría mucho más allá del espacio que se nos asigna en esta antología. Por lo cual limitaremos nuestra investigación principalmente a los documentos pontificios dirigidos a la Iglesia universal, y sólo ocasionalmente recurriremos a documentos de menor envergadura o a datos li-

[42] Ibid. p.109.122.

túrgicos aprobados por los Soberanos Pontífices. En gracia a la brevedad, agruparemos nuestras conclusiones en cuatro capítulos: 1) Prueba de la existencia de la maternidad espiritual. 2) Esquema de los argumentos aducidos por los Pontífices en favor de su doctrina. 3) Alcance de la influencia maternal de María. 4) Grado de certeza que los Papas atribuyen a la doctrina en cuestión.

1. Existencia de la maternidad espiritual

Al inquirir si los Soberanos Pontífices enseñan que Nuestra Señora es nuestra Madre espiritual, entendemos el término «madre» en su plena y estricta connotación; es decir, de persona que nos ha engendrado a la vida sobrenatural. «Estrictamente hablando, es madre espiritual de los hombres la que los haya engendrado a la vida de la gracia» [43]. Por consiguiente, no aduciremos textos en los cuales los papas simplemente llaman a María Madre nuestra, sin dar ninguna prueba del significado de tal título. Ni siquiera los títulos «Madre de misericordia», «Madre de gracia», atribuidos a María en documentos papales anteriores a Benedicto XIV [44], podrían utilizarse como argumentos, ya que serían interpretables como aplicados sólo a la distribución de las gracias por la Santísima Virgen. Debemos encontrar al menos alguna evidencia plausible de la intención del Pontífice de presentar a María como Madre nuestra en el sentido estricto de la palabra.

Parece que existe tal evidencia cuando los papas llaman a María nuestra *Genitrix*, o la que nos engendró. Así, por ejemplo, en un devocionario, al parecer compuesto por Pío VI, leemos estas palabras: «Tú eres la Madre universal de los fieles...; allí en el Calvario nos diste a luz, por decirlo así, entre dolores, de una manera moral, y nos aceptaste por hijos» [45]. Pío VII, a su vez, llama a María nuestra amantísima Madre *(parens)* [46], dando así a entender que ella es nuestra Madre en sentido estricto, puesto que *parens*, en latín, tiene el mismo significado que *Genitrix*. Aún más explícitamente escribe León XIII: «Así como la Santísima Virgen es la Madre *(Ge-*

[43] C. DILLENSCHNEIDER, C. SS. R., *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau, Bas Rhin, 1947) p.30.

[44] G. W. SHEA, *The teaching of the Magisterium on Mary's spiritual maternity*: Marian Studies 3 (1952) 41-44.

[45] *Die allerbesten Gebethe von Pius VI* (Münster i. W. 1805) p.5. Este librito raro, traducido del original italiano, que se conserva en la biblioteca del Colegio Germánico-Húngaro en Roma. Referencia tomada de A. BAUMANN, *Maria Mater nostra spiritualis. Eine theologische Untersuchung über die geistige Mutterschaft Mariens in den Aeusserungen der Päpste vom Tridentinum bis heute* (Brixen 1948) p.33. Baumann manifiesta que no le fue posible localizar el original.

[46] *Quod divino afflata*, 21 enero 1806, en J. BOURASSÉ, *Summa aurea de laudibus B. V. Mariae* vol.7 (Parisiis 1862) col.546.

nitrix) de Jesucristo, así es ella Madre de todos los cristianos, a los cuales en verdad engendró *(generavit)* en el Calvario entre supremos dolores del Redentor» [47]. El papa Pío XII, en la perícopa mariana de la encíclica *Mystici Corporis,* afirma de modo semejante que María nos engendró espiritualmente cuando dice: «Mediante el doble título de pena y gloria, vino a ser espiritualmente la Madre *(Genitrix)* de todos sus (de Cristo) miembros» [48]. Otro argumento que probaría que los Soberanos Pontífices entendían el término «Madre espiritual» en sentido estricto, reside en el hecho de que frecuentemente lo mencionan en yuxtaposición con el de la divina maternidad. Indudablemente no yuxtapondrían tan repetidamente la maternidad espiritual de María con su maternidad divina «si la primera no fuera en su género tan verdadera maternidad como la segunda». Sería en menoscabo del verdadero carácter de la maternidad de María el mencionarlo en términos paralelos a otra maternidad que lo fuera solamente en sentido lato» [49]. La conclusión obligada es que así como la maternidad divina de María es una maternidad en el verdadero sentido de la palabra, la maternidad espiritual es también una maternidad en sentido estricto.

No intentaremos dar una enumeración completa de los textos papales que, como los anteriores, podría servir a nuestro argumento. Debemos citar unos pocos.

Benedicto XIV:

> La Iglesia católica, enseñada por el Espíritu Santo, ha profesado siempre con diligencia no sólo veneración devotísima a María, como *Madre del Señor y Redentor...,* sino también la ha honrado... como *Madre amantísima* que le fue entregada con las últimas palabras de su Esposo moribundo [50].

Pío VI:

> Mientras te venero como Madre del Altísimo eres también Madre universal de los fieles [51].

Gregorio XVI:

> ... La Virgen Madre de Dios y amantísima Madre de todos nosotros [52].

[47] *Quamquam pluries,* 15 agosto 1889, en A. TONDINI, *Le Encicliche Mariane* (Roma 1950) p.116.

[48] AAS 35 (1943) 247-248.

[49] SHEA, a.c., p.52.

[50] *Benedicti XIV opera omnia* vol.16 (Prati 1846) p.428: «... Catholica Ecclesia, Sancti Spiritus magisterio edocta, eamdem (Mariam), et tamquam Domini ac Redemptoris sui Parentem, Caelique ac Terrae Reginam impensissimis obsequiis colere, et tamquam amantissimam Matrem extrema Sponsi sui morientis voce sibi relictam, filialis pietatis affectu prosequi studiosissime semper professa est».

[51] Pío VI, o.c., p.16; BAUMANN, o.c., p.12. Cf. p.33 y 100.

[52] *Libenti sane,* dirigido al obispo de Acqui el 11 de mayo de 1844, en *Pareri*

Pío IX:

La Santísima Madre de Dios y amantísima Madre nuestra, la Inmaculada Virgen María [53].

... La Santísima Madre de Dios, la Inmaculada Virgen María, que es queridísima Madre de todos nosotros [54].

... La Santísima e Inmaculada Virgen María, que es Madre de Dios y Madre nuestra *(Dei Mater et nostra)* [55].

León XIII:

... La Madre de Dios y de los hombres *(Dei et omnium Mater)* [56].

... María, la Madre de Cristo y nuestra *(Matrem Christi et nostram)* [57].

... Al mismo tiempo, Madre de Dios y Madre nuestra *(Simul Mater Dei, simul Mater nostra)* [58].

... Así como la Santísima Virgen es Madre de Jesucristo, así es Madre de todos los cristianos [59].

Benedicto XV:

Volvámonos con confianza al afligido e inmaculado Corazón de María, la suavísima Madre de Jesús y Madre nuestra [60].

... La que dio a luz al «Príncipe de la paz» y es la Madre benigna del género humano [61].

Pío XI:

... La Virgen, Madre de Dios y benignísima Madre de todos nosotros [62].

... La gran Madre de Dios y de los hombres [63].

Pío XII:

... La Madre de Dios y nuestra amantísima Madre también [64].

... La Madre de Dios y nuestra Madre [65].

¡Oh Virgen inmaculada, Madre de Dios y Madre de los hombres! [66]

Aunque las citas que damos son un pequeño ejemplo del gran número existente, demuestran con claridad que los Papas asocian constantemente la maternidad espiritual y la ma-

dell'Episcopato Cattolico... sulla definizione dogmatica dell'Immacolato Concepimento della Beata Vergine Maria v.6 (Roma 1852) p.639. Otras referencias en SHEA, a.c., p.48.

53 *Ubi primum*, en TONDINI, o.c., p.2.

54 SHEA, a.c., p.51.

55 *Codicis Iuris Canonici Fontes*, ed. P. GASPARRI, vol.2 (Romae 1928) p.837.

56 *Laetitiae Sanctae*, 8 septiembre 1893, en TONDINI, o.c., p.186.

57 *Octobri mense*, 22 septiembre 1891, en TONDINI, o.c., p.138.

58 *Adiutricem populi*, 5 septiembre 1895, en TONDINI, o.c., p.230.

59 *Quamquam pluries*, 15 agosto 1889, en TONDINI, o.c., p.116.

60 AAS 7 (1915) 254.

61 *Cum annus*, dirigido al obispo de Tarbes y Lourdes, 1919, en TONDINI, o.c., p.254.

62 AAS 14 (1922) 675.

63 AAS 22 (1930) 453.

64 AAS 42 (1950) 758.

65 AAS 42 (1950) 780.

66 AAS 42 (1950) 781.

ternidad divina de María, utilizando la misma palabra *Mater* para expresar la maternidad de María respecto de Dios y de los hombres. Tal asociación arguye que María sea nuestra Madre en el sentido real de la palabra. Mas la realidad de la maternidad espiritual de María queda aún más de relieve si consideramos los fundamentos que alegan los Romanos Pontífices en pro de las funciones maternales de María hacia nosotros, y los argumentos que aducen para probar la existencia de esta prerrogativa mariana.

2. Fundamento de la maternidad espiritual de María

Un argumento que utilizan casi todos los papas, desde Benedicto XIV, para probar la existencia de la maternidad espiritual es el testamento supremo de Cristo en la cruz: «Mujer, he ahí a tu hijo..., he ahí a tu Madre» [67]. Benedicto XIV exhorta a los fieles a que la honren con filial afecto como a Madre amantísima entregada a ella (la Iglesia) por las últimas palabras de su Esposo moribundo» [68]. Pío VI, en un devocionario que hemos citado anteriormente, suplica a la Santísima Virgen con estas palabras: «... ¡Oh María!, me encomiendo a ti de hoy para siempre, así como mi Jesús crucificado me encomendó, en San Juan, a tu cuidado desde la cruz» [69]. En otros documentos de Pío VIII y de Gregorio XVI se lee de María «nuestra Madre, la Madre de piedad y de gracia, la Madre de misericordia, a quien Jesús nos encomendó desde la cruz cuando estaba a punto de morir» [70].

Pío IX y León XIII aluden a las palabras del testamento de Cristo en más de una ocasión. Bástenos aquí citar un pasaje de cada uno de estos Pontífices. «Jesucristo en persona—escribe Pío IX—hizo esta elección cuando, aludiendo a San Juan, dijo a su Madre: 'He aquí a tu hijo'. Somos, por lo tanto, todos hijos de la Santísima María. ¡Oh!, leed esas palabras que se encuentran en el testamento divino hecho por Jesucristo en el Gólgota... Sí, en medio de sus tormentos, Jesús nos dejó a María por este testamento» [71]. En *Octobri mense*, de León XIII, se lee: «Tal la proclamó Jesucristo *(praedicavit)* desde la cruz, cuando encomendó a su cuidado y protección a todo el género humano en la persona de su discípulo Juan» [72].

Pío X y Benedicto XV recurren también al testamento de

[67] Io 19,26-27.
[68] *Benedicti XIV opera omnia* vol.16 (Prati 1846) p.428.
[69] Baumann, o.c., p.12.33.100; Shea, a.c., p.46.
[70] Pío VIII, bula *Praestantissimum sane*, 30 marzo 1830, y Gregorio XVI, bula *Praestantissimum sane*, 18 mayo 1932, en J. Bourassé, o.c., vol.7 col.579-589.
[71] Alocución de 21 octubre 1877; Baumann, o.c., p.2; Shea, a.c., p.54.
[72] Tondini, o.c., p.136.

Cristo como argumento. Aunque Pío X no parece referirse directamente a Juan 19,26-27 en sus documentos de primera categoría, se sabe que personalmente concedió una indulgencia por la recitación de la oración dirigida a María en los cielos: «Mujer, he aquí a tu hijo en mi lugar». Y la oración continúa diciendo que «en aquel monte y con aquellas palabras fuiste nombrada Madre de los fieles»[73]. Benedicto XV, a su vez, escribe: «También es evidente que ella, habiendo sido constituida por Jesucristo Madre de todos los hombres, los recibió como legados a ella en testamento de infinita caridad»[74].

En los documentos del papa Pío XI son frecuentes las alusiones al testamento oral del Salvador, siendo típico entre ellas un pasaje de las letras apostólicas *Explorata res*, del 2 de febrero de 1923. Hablando de María, Patrona de la buena muerte, explica Pío XI que esta doctrina se funda, sobre todo, en el hecho de que «la Virgen Dolorosa participó con Jesús en la obra de la redención y, habiendo sido constituida Madre de los hombres, los ha recibido en su corazón como hijos encomendados a ella por el testamento de la divina caridad»[75].

El Santo Padre Pío XII no alude a las palabras de Cristo moribundo con tanta frecuencia, mas sí lo hace ocasionalmente. En una carta al cardenal Maglioni, *Dum saeculum*, del 15 de abril de 1942, escribe: «Su unigénito Hijo, acercándose a la muerte y pendiente del madero, nos legó la única y amadísima posesión que le quedaba en la tierra, al darnos a su Madre para que fuera la nuestra»[76].

Es curioso que en todas estas citas y otras a este tenor que hemos dejado inéditas, los Soberanos Pontífices no dan señales de estar utilizando el texto de San Juan en sentido acomodaticio; antes bien nos dan constantemente la impresión de que las palabras se refieren a la maternidad espiritual de María en un sentido escriturístico genuino. En verdad, León XIII señala claramente tal interpretación cuando escribe: «Ahora bien, en Juan, según la opinión constante de la Iglesia *(quod perpetuo sensit Ecclesia)*, Cristo designaba a todo el género humano *(in Iohanne... Christus designavit personam humani generis)*»[77].

Es más, por el contexto y los comentarios de la mayoría de los Pontífices que usan el texto de San Juan como argumento, se ve claramente que la maternidad espiritual de María

[73] ASS 37 (1904) 724-725.
[74] AAS 10 (1918) 181.
[75] AAS 15 (1923) 104-105.
[76] TONDINI, o.c., p.450.
[77] Ibid. p.222.

no brotó con aquellas palabras ni brotó solamente del testamento del Salvador: Nuestro Señor, en el Calvario, proclamó y confirmó lo que María ya era realmente: nuestra Madre; sus palabras no crearon tal relación de maternidad. Si fuera de otro modo, María no sería nuestra Madre en el sentido real de la palabra, sino solamente porque habría sido investida por Cristo de los derechos y deberes de una Madre con relación a nosotros [78]. Permítasenos referirnos a documentos pontificios para probar este aserto:

Después de afirmar que María es la Madre universal de los fieles, porque Cristo la proclamó tal en la cruz, Pío VI añade inmediatamente: «Allí, en el Calvario, nos diste a luz, por decirlo así, entre angustias, de manera moral, y nos aceptaste como hijos» [79]. Lo que dio a María su dignidad maternal fue el darnos a luz con su compasión junto a la cruz. El papa León XIII asocia explícitamente la maternidad espiritual de María con su compasión y con la oblación voluntaria que hace de su divino Hijo en el Calvario. Ella es la Madre de todos los cristianos», escribe en *Quamquam pluries*, a quienes en verdad *(quippe quos)* dio a luz en el monte Calvario, entre los supremos tormentos del Redentor [80]. Y en la *Iucunda semper*: «...'allí estaba junto a la cruz de Jesús, María, su Madre', quien, animada por un deseo de inmensa caridad a recibirnos como hijos *(tacta in nos caritate immensa ut susciperet filios)*, ella ofreció voluntariamente a la divina justicia a su propio Hijo, muriendo con El en su corazón, traspasado por una espada de dolor» [81]. Según León XIII, María vino a ser nuestra Madre por su compasión y por la oferta voluntaria de su Hijo moribundo en la cruz.

La misma doctrina destaca Benedicto XV en una homilía dada en San Pedro, en 13 de mayo de 1920, con ocasión de la solemne canonización de San Gabriel de la Dolorosa y de Santa Margarita María de Alacoque. «Pues como el primer Adán tuvo una mujer, socia en la caída—dice el Pontífice—, así el segundo Adán quiso que en la reparación de nuestra salvación participara aquella que, al ser llamada Mujer desde la cruz, declaró ser la segunda Eva, es decir, la inefable Madre Dolorosa de todos los hombres, por quienes El moría para ganarles la vida» [82].

A primera vista, algunas de las numerosas referencias de

[78] SHEA, a.c., p.45; R. RÁBANOS, C. M., *La maternidad espiritual de María en el Protoevangelio y San Juan:* Estudios Marianos 7 (1949) 49-50.
[79] Pío VI, o.c., p.26; BAUMANN, o.c., p.33.
[80] TONDINI, o.c., p.116.
[81] Ibid. p.204-206.
[82] AAS 12 (1920) 224.

Pío XI a las palabras testamentales de Cristo dejan la impresión de que en la mente del Papa las palabras de Cristo crearon y no solamente proclamaron a María por Madre espiritual nuestra. Así habla de «María junto a la cruz constituida en Madre de los hombres» [83], y observa «que desde su cruz, cuando sus agonías de muerte eran más agudas y terribles, el Salvador nos dio a su misma Madre para que lo fuera nuestra: 'He aquí a tu hijo; he aquí a tu Madre'» [84]. Sin embargo, en otras ocasiones dice que Nuestro Señor «proclamó» [85] a María por Madre nuestra. Y, además, dos manifestaciones de Pío XI alejarán toda duda de cuáles eran las razones para que atribuyamos a María su maternidad espiritual.

En las letras apostólicas *Explorata res* afirma el Pontífice «que la Virgen Dolorosa participó con Jesús en la obra de la redención y, habiendo sido constituida Madre de los hombres, nos recibió en su corazón como hijos encomendados por el testamento de la divina caridad y nos protege con inefable amor» [86]. El significado de estas palabras es, indudablemente, que María fue constituida Madre de los hombres por razón de su participación en la redención y que, consiguientemente, le fueron confiados por Cristo los hijos que había concebido espiritualmente. Esto se pone de relieve con más claridad en la alocución consistorial de Pío XI el 24 de diciembre de 1934, en la cual llama a María «Madre de misericordia», «Madre del Redentor», «Madre de la redención» [87]. Y como observa oportunamente Seiler, ser Madre significa impartir la vida, transmitir vida de la propia vida. Cuando Pío XI la llama no solamente Madre del Redentor, sino también de la redención, entiende que ella, junto con el Salvador, nos trae a la vida de la gracia [88]. Que este Santo Padre no atribuye a las palabras testamentarias del Salvador virtud creadora es evidente, y así se ve en el siguiente extracto de la perícopa mariana de su *Mystici Corporis*:

> Unida siempre íntimamente a su Hijo, cual otra Eva, se ofreció en el Gólgota al Eterno Padre por todos los hijos de Adán, contaminados de pecado por su caída, y sus derechos y su amor materno fueron incluidos en el holocausto. Así, aquella que era corporalmente Madre de nuestra Cabeza, mediante nuevos títulos de dolor y de gloria vino a ser Madre espiritual de todos sus miembros [89].

[83] *Actes de S. S. Pie XI* vol.8 (Paris, La Bonne Presse) p.147; SHEA, a.c., p.92.

[84] G. ROSCHINI, *La Madonna nel pensiero e nell'insegnamento di Pio XI*: Marianum 1 (1939) 149.

[85] TONDINI, o.c., p.400; ROSCHINI, a.c., p.148 y 149.

[86] AAS 15 (1923) p.104-105.

[87] L'Osservatore Romano, 26-27 diciembre 1934 n.299.

[88] H. SEILER, S. I., *Corredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterloserschaft Mariens* (Roma 1939) p.94-95.

[89] AAS 35 (1943) 247.

Es, en opinión de los Soberanos Pontífices, el supremo testamento de Cristo al morir en la cruz, el fundamento de la doctrina de la maternidad espiritual de María, sólo en cuanto que proclama que es nuestra Madre; pero lo que la constituye ontológicamente en Madre espiritual de la humanidad, en el pleno sentido, es el habernos engendrado en el Calvario mediante su compasión con el Redentor y su oblación voluntaria de su divino Hijo.

Sin embargo, si el hecho de que María nos dio a luz en el Calvario es la culminación de su dignidad maternal, según los Soberanos Pontífices, no debe considerarse como su inauguración. María nos dio a luz junto a la cruz, pero nos había concebido cuando, al consentir a las palabras del ángel en Nazaret, recibió en su casto seno al Hijo de Dios y Salvador de los hombres. Su maternidad espiritual empezó con su maternidad divina. Vino a ser Madre de la humanidad porque, al mismo tiempo, vino a ser Madre de Dios. Esta verdad, particularmente subrayada por León XIII y Pío X, ha sido también enseñada por Pío XI y Pío XII.

Los Soberanos Pontífices anteriores a León XIII frecuentemente unieron las dos maternidades divina y espiritual, hablando de María «Madre de Dios y Madre de los hombres». León XIII fue el primero que expuso las razones para tal yuxtaposición. El entiende que hay una conexión intrínseca entre las dos maternidades: María es Madre de los hombres porque es Madre del Redentor. Por el mismo hecho de que vino a ser Madre de Cristo, vino a ser también nuestra Madre.

> Como tal (dulce, tiernísima, de una bondad y amor ilimitados)—escribe—Dios nos dio a María, en quien, por el mero hecho de haberla escogido por Madre de su unigénito Hijo *(cui, hoc ipso quod Unigenae sui Matrem elegit)*, le infundió sin límites aquellos sentimientos maternales que sólo respiran amor y perdón [90].

Pero fue el papa Pío X quien, llegando aún más lejos que León XIII, definió la conexión intrínseca que existe entre las maternidades divina y espiritual de María. En la encarnación, la Santísima Virgen concibió no sólo al Hijo de Dios, sino también al Redentor de la humanidad; no sólo al cuerpo físico de Cristo, sino también a su Cuerpo místico. De aquí que el acto de engendrar a Cristo fue el origen de ambas maternidades, la divina y la espiritual. La doctrina de Pío X es tan clara y expresiva que merece ser citada con alguna extensión:

> Pues ¿no es María la Madre de Cristo? Es, por tanto, también nuestra Madre. En verdad, todos deben creer que Jesús, el Verbo hecho

[90] TONDINI, o.c., p.136.

carne, es también Salvador del género humano. Ahora bien, en cuanto Hombre-Dios adquirió un cuerpo hecho como el de los demás hombres, pero en cuanto Salvador de nuestra raza se formó un cuerpo espiritual y místico que es la sociedad de los que creen en Cristo. «Nosotros, aunque seamos muchos, formamos un solo cuerpo en Cristo» (Rom 12,5). Mas la Virgen concibió al Hijo eterno, no sólo para que se hiciera hombre, tomando de ella su naturaleza humana, sino también para que, por medio de su naturaleza, asumida de ella, fuera Salvador de los hombres. Por lo cual, el ángel dijo a los pastores: «Hoy, en la ciudad de David, os ha nacido un salvador, que es Cristo el Señor» (Lc 2,11). Así, pues, en uno y un mismo seno, el de su castísima Madre, Cristo asumió carne humana, y, al mismo tiempo, se unió un cuerpo espiritual formado de aquellos «que han de creer en El» (Io 17,20). Por consiguiente, María, al llevar en su seno al Salvador, puede decirse que llevaba también a todos aquellos cuya vida estaba contenida en la vida del Salvador. Todos nosotros, por tanto, que estamos unidos a Cristo, y somos, como el Apóstol dice, «miembros de su cuerpo, hechos de su carne y de sus huesos» (Eph 5,30), hemos salido del seno de María como un cuerpo unido a su cabeza. De aquí que en un sentido espiritual y místico somos llamados hijos de María y ella es la Madre de todos nosotros. «La Madre en espíritu..., pero verdadera Madre de los miembros de Cristo que somos» (SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate* c.6). Si, pues, la Santísima Virgen es a la vez Madre de Dios y de los hombres, ¿quién podrá dudar que hace todos los esfuerzos posibles para conseguir que Cristo, «Cabeza de su Cuerpo, la Iglesia (Col 1,18), infunda sus dones en sus miembros, y sobre todo que le conozcamos para que por El tengamos vida»? (1 Io 4,9) [91].

La doctrina contenida en el citado texto se considera como definitiva y sólidamente establecida. Pío XI y Pío XII simplemente la recuerdan y la presuponen como enseñanza definitiva del magisterio. En la *Lux veritatis* dice el primero de estos Pontífices: «Ella, por el mero hecho de haber dado a luz al Redentor de la humanidad, es también, en cierta manera, la más tierna de las madres para todos nosotros, a quienes Cristo Nuestro Señor se dignó tener por hermanos» [92]. Pío XII, a su vez, escribe en la *Mystici corporis*: «... 'en el nombre de todo el género humano', dio su consentimiento al matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana. En su seno virginal, Cristo Nuestro Señor llevó ya el exaltado título de Cabeza de la Iglesia; en un parto maravilloso lo dió a luz como fuente de toda vida sobrenatural» [93].

Podemos, pues, concluir que los Soberanos Pontífices presentan tres argumentos para probar la maternidad espiritual de María: Primero, el testamento del Salvador, que proclama a María nuestra Madre. Segundo, el consentimiento de María en Nazaret, por el cual concibió al Hombre-Dios y a su Cuerpo

[91] Enc. *Ad diem illum*, 2 febrero 1904, en TONDINI, o.c., p.310-312.
[92] TONDINI, o.c., p.400.
[93] AAS 35 (1943) 247.

místico. Tercero, la compasión de Nuestra Señora en el Calvario y la oblación voluntaria de su divino Hijo, por las cuales nos dio a luz a nosotros, sus hijos espirituales.

3. Extensión de la maternidad espiritual de María

Una vez establecidas las razones que dan los Pontífices para afirmarla, es relativamente fácil determinar a quiénes se extiende su maternal influencia. La maternidad espiritual de María consiste, fundamentalmente, en engendrarnos a la vida sobrenatural, y como secuela de esta función esencial de la maternidad, sigue ejercitándola por sus cuidados hacia nosotros; a saber, distribuyéndonos los frutos de la redención. Así, pues, el conjunto de su maternidad espiritual comprende tras facetas distintas: 1) Nazaret, donde nos concibe; 2) el Calvario, donde nos da a luz; 3) el cielo, donde intercede por nosotros y distribuye las gracias de la redención. O también podíamos considerar la influencia de María desde los puntos de vista de la redención objetiva y subjetiva. La participación de María en aquélla consiste en concebirnos y darnos a luz, y su participación en la segunda consiste en cuidarnos, distribuyéndonos las gracias de la redención.

¿Quién se benefició de la participación de María en la redención objetiva? Sin duda alguna aquellos por los cuales Nuestro Señor murió en la cruz. Por eso Benedicto XV, en su carta al arzobispo de Vercelli, el 14 de noviembre de 1921, llama a María «la más amante y más amada Madre de toda la raza humana» [94]. Y Pío XI, a su vez, expresó su creencia en la misma doctrina, cuando autorizó a los servitas el día de la Madre de Dios de 1934 a celebrar en su santuario de la Madre Dolorosa en Portland (Oregón), una misa en honor de María, Madre del género humano» [95]. Más aún, la universalidad de la maternidad espiritual de María está contenida, al menos implícitamente, en dos declaraciones de Pío XI. En la *Lux veritatis* escribe: «Ella, por el mero hecho de haber dado a luz al Redentor del género humano, es también la ternísima Madre de todos nosotros, a los cuales Cristo Nuestro Señor se dignó tener por hermanos» [96]. Y en la *Rerum Ecclesiae* afirma que, «puesto que en el Calvario le fueron encomendados todos los hombres a su maternal afecto, ama y cuida no menos de aquellos que no conocen haber sido redimidos por Jesucristo que de aquellos que disfrutan felizmente de los beneficios de la redención» [97].

AAS 14 (1922) 38.
Cf. The American Ecclesiastical Review 90 (1931) 510.
Tondini, o.c., p.400.
AAS 19 (1926) p.83.

Si consideramos la influencia maternal de María desde el ángulo de su participación en la redención subjetiva, evidentemente se limita a aquellos que *de facto* reciben los frutos de la redención o que caen bajo la influencia de la gracia de una u otra forma. Primariamente son los fieles los miembros del Cuerpo místico de Cristo. Por eso Pío VII, Pío VIII y Gregorio XVI la llaman Madre de la Iglesia, del Pastor supremo y del rebaño, Madre de todo el pueblo cristiano [98].

El papa Pío XII, en una alocución a los peregrinos genoveses el 21 de abril de 1940, toca sumariamente las dos fases cuando dice: «A ella... Jesús encomendó en la persona de Juan, junto a la cruz redentora del mundo, a todos los hombres, como hijos, las ovejas y los corderos de un rebaño recogido y disperso, constituyéndola así divina Pastora, la Madre universal y común de los fieles, y asemejándola a Pedro, que es el común y universal Padre y Pastor terreno» [99].

4. Certeza dogmática de la maternidad espiritual

Aunque los Soberanos Pontífices no han hablado abiertamente de la certeza dogmática de la doctrina de la maternidad espiritual de María, sin embargo, algunas de sus declaraciones parecen implicar que esta enseñanza es una verdad revelada. Pío VI, por ejemplo, aprobó en 1775 un decreto de la Sagrada Congregación de Indulgencias que decía que «Dios quiso que María fuera propuesta a todos los fieles como su Madre común» [100]. Puesto que la voluntad de Dios a tal efecto sólo podía conocerse por la revelación, tal lenguaje arguye el carácter revelado de la verdad de la maternidad espiritual de María.

Además, el hecho de que los Papas mencionen frecuentemente la maternidad espiritual de María, al mismo tiempo que su maternidad divina, dogma indudable de fe basado en la revelación, parece darnos a entender que, así como esta última es doctrina indudablemente revelada, también la primera se debería considerar verdad de fe. Y, en verdad, Pío XI no solamente yuxtapone la maternidad espiritual de María a su divina maternidad, sino también a otros cuantos dogmas de nuestra fe. En su alocución consistorial de 24 de diciembre de 1932, en la que el Santo Padre da a conocer su intento de proclamar el Año Santo, describió la redención como conjunto de obras divinas, más bien que una sola obra. Algunas de estas obras divinas, dijo, son: «la última cena y la institución de la eucaristía, la primera comunión y la iniciación sacerdotal de los apóstoles;

[98] BAUMANN, o.c., p.97.
[99] *Marianum* 2 (1940) 407.
[100] BAUMANN, o.c., p.12.

la pasión, crucifixión y muerte de Jesús; María al pie de la cruz, constituida en Madre de los hombres; la resurrección de Jesús, condición y prenda de la nuestra...»[101]. El nombrar la maternidad espiritual de María en medio de importantes dogmas de fe y de «obras divinas» pertenecientes a la redención objetiva, señala muy significativamente el carácter revelado de la maternidad espiritual.

Lo mismo se infiere de los pasajes ya citados de la *Gloriosae Dominae*, de Benedicto XIV, en los que el Pontífice presenta la maternidad espiritual de María como aserción de la doctrina tradicional de la Iglesia: «La Iglesia católica, enseñada por el Espíritu Santo, ha profesado siempre diligentísimamente, no sólo veneración devotísima a María como Madre del Señor y Redentor, sino también la ha honrado con filial afecto como a amantísima Madre que nos fue donada por las últimas palabras de su Esposo moribundo»[102]. La tradición constante de la Iglesia, bajo la dirección del Espíritu Santo, es una de las señales más seguras del carácter revelado de una doctrina.

Sección 2.ª: Pruebas de la Sagrada Escritura

Si las declaraciones de los Pontífices parecen señalar el carácter revelado de la maternidad espiritual de María, bien podemos investigar las Sagradas Escrituras y la Tradición para encontrar pruebas de esa doctrina. Los textos marianos en los Libros Sagrados son relativamente pocos. Limitaremos, pues, nuestra investigación a los cuatro textos importantes comúnmente aducidos a favor de las prerrogativas de María. A saber: el Protoevangelio[103], la perícopa de la anunciación[104], el supremo testamento de Cristo[105] y la visión de la mujer vestida del sol[106].

1. El Protoevangelio (Gen 3,15)

> Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia; él aplastará tu cabeza y tú acecharás a su calcañar.

Con relación a estas palabras dirigidas por Dios a Satanás después que éste engañó a Adán y Eva, cometiendo ellos el pecado original en el paraíso, podríamos preguntar: 1) ¿Es éste un texto mariano? 2) ¿Prueba la maternidad espiritual de María?

[101] *Actes de S. S. Pie XI* vol.8 (París, La Bonne Presse) p.147.
[102] *Benedicti XIV opera omnia* vol.16 (Prati 1846) p.428.
[103] Gen 3,15.
[104] Lc 1,26-38.
[105] Io 19,26-27.
[106] Apoc 12.

Respondiendo a la primera de estas preguntas, han dado los diferentes comentaristas toda una gama de opiniones. Unos pocos autores católicos sostienen que «la mujer» del Génesis 3,15 no se refiere de ninguna manera, en el sentido real de la Escritura, a María, sino a Eva y sólo a Eva [107]. Cualquier intento de encontrar un matiz mariano en este texto es meramente fruto de piadosa acomodación. La inmensa mayoría de los exegetas modernos, sin embargo, ven en el texto alguna clase de alusión escriturística a María. Algunos citan el texto con relación a María sin especificar el sentido bíblico exacto en que basan su interpretación [108]. Otros se empeñan en que María está significada como antitipo de Eva [109]. El tercer grupo dice que María está contenida en el versículo en el sentido más amplio. Un número creciente de escritores modernos van más allá, y afirman que la mujer del Génesis 3,15 debe entenderse por María solamente, y esto en el sentido estrictamente literal [110].

Esta última opinión parece aceptable por varias razones. Primero, no viola ninguna de las reglas de crítica textual. Aunque en hebreo el artículo *ha' isscha* (la mujer) puede tener un significado anafórico, haciendo así a Eva término de referencia, puede también significar «alguna mujer» diferente de Eva. Además, el texto que nos ocupa es una profecía mesiánica, y por eso no exige que la palabra «mujer» tenga un significado idéntico aquí y en el contexto. Como observa el P. Peirce, el hecho de que es Dios quien habla en el versículo 15, mientras que en el contexto habla el autor inspirado, permite también una diferencia en el significado. Más que nada, el significado del pasaje parece excluir completamente a Eva. El versículo profetiza enemistad completa entre esta mujer y Satanás, entre la descendencia de ella y la de él; esta enemistad

[107] H. LESÊTRE, *Marie, Mère de Dieu*, en *Dictionnaire de la Bible* vol.4,1 (Paris 1928) col.779; W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem obiectivam* (Paris 1939) p.96; HEINISCH-HEIDT, *The Theology of the Old Testament* (Collegeville, Minn., 1950) p.304.318-319.328.

[108] F. H. SCHÜTH, S. I., *Mediatrix: eine mariologische Frage* (Innsbruck 1925) p.96; J. E. STEINMUELLER, *Some problems of the Old Testament* (Milwaukee 1936) p.67; E. GALLAGHER, S. I., *Evaluation of the argument in favor of Mary's Co-Redemption*: Marian Studies 2 (1951) 109. Para una bibliografía más amplia cf. E. MAY, O. F. M. Cap., *The Scriptural basis for Mary's spiritual maternity*: Marian Studies 3 (1952) 115.

[109] B. H. MERKELBACH, O. P., *Mariologia* (Parisiis 1939) p.82; J. BITTREMIEUX, *De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias* (Brugis 1926) p.184; E. F. SUTCLIFFE, S. I., *Protoevangelium*: The Clergy Review 2 (1931) 155-159. Para referencias cf. E. MAY, a.c., p.115.

[110] B. MARIANI, O. F. M., *L'Assunzione di Maria SS. nella Sacra Scrittura*, en *Atti del Congreso Nazionale Mariano dei Frati Minori d'Italia* (Roma 1948) p.468-483; F. X. PEIRCE, S. I., *Mary alone is «the woman» of Genesis 3,15*: The Catholic Biblical Quarterly 13 (1951) 239-252; J. B. CAROL, O. F. M., *De Corredemptione B. V. Mariae* (Ciudad del Vaticano 1950) p.86-91. Cf. también E. MAY, *Mary in the Old Testament*, en *Mariology* ed. B. CAROL, vol.1 (Milwaukee 1955) p.59-61.

perfecta *no* podría haberse verificado en Eva, que en todos los lugares de la Sagrada Escritura [111] aparece como causa de ruina y nunca como contrincante de Satanás. Por otra parte, se cumplió claramente en María, que era toda pura y que no estuvo bajo el poder de Satanás de ninguna manera.

Si aceptamos la interpretación anterior del *Protoevangelio*, podemos con todo derecho usarlo para probar la maternidad espiritual de María. Porque el texto profetiza que María, con su Hijo divino, aplastará la cabeza de Satanás; y este aplastarla tuvo lugar, como sabemos, por medio de la redención objetiva. Puesto que la redención objetiva marca el renacimiento de la humanidad a la vida sobrenatural, María, por su participación en la obra de la redención, puede llamarse verdaderamente Madre espiritual nuestra. Y, por lo tanto, el Génesis 3,15 puede aducirse como prueba escriturística válida de la maternidad espiritual.

2. Perícopa de la anunciación (Lc 1,26-38)

> Y habiendo entrado el ángel adonde ella estaba, le dijo: «Dios te salve, llena de gracia, el Señor es contigo; bendita tú eres entre todas las mujeres...»
>
> Y el ángel le dijo: «¡Oh María!, no temas, porque has hallado gracia delante de Dios. He aquí que concebirás en tu seno y darás a luz un hijo; y le pondrás el nombre de Jesús. Este será grande y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David su padre, y reinará en la casa de Jacob para siempre, y su reino no tendrá fin». Pero María dijo al ángel: «¿Cómo ha de ser eso, pues no conozco varón?» El ángel, en respuesta, le dijo: «El Espíritu Santo descenderá sobre ti y la virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra. Por cuya causa, el Santo que nacerá de ti será llamado Hijo de Dios...» Entonces dijo María: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». Y el ángel se retiró de su presencia.

El argumento sacado de este pasaje del Evangelio depende enteramente del grado de conocimiento de María en el momento de la anunciación. 1) ¿Sabía que su Hijo era Dios? 2) ¿Conocía, además, la misión redentora y soteriológica de Cristo? Que María fuera conocedora de la dignidad de Cristo desde el principio, ha sido siempre común opinión de la Iglesia; opinión que no ha sido nunca seriamente puesta en duda, excepto por individuos aislados, que encontraron vigorosa oposición en sus contemporáneos [112]. En lo que afecta al conoci-

[111] D. UNGER, O. F. M. Cap., *Mary Immaculate, The Bull «Ineffabilis Deus» of Pope Pius IX* (Paterson, N. J., 1946) p.10-11 y nota p.30; J. B. CAROL, O. F. M., *The apostolic Constitution «Munificentissimus Deus» and Our Lady's Co-Redemption:* Marianum 13 (1951) 248. Cf. E. MAY, l.c.; UNGER, *The First Gospel: Genesis 3,15* (S. Buenaventura, N. Y. I. Franc., 1954).

[112] Referente a la controversia entre E. F. Sutcliffe, S. I. (que aseguraba que María desconocía la divinidad de Cristo), y varios exponentes de la opinión tradicional, véase E. MAY, a.c.: Marian Studies p.122-123.

miento que María tuviera del oficio redentor de Cristo, son cada vez más los escritores que expresan la opinión de que, al consentir a la encarnación, «la Virgen consentía también, conscientemente, a la regeneración moral de toda la humanidad y a su parte en ella, y, por ende, a su posición como Madre espiritual nuestra» [113].

3. El supremo testamento de Cristo (Io 19,26-27)

> Viendo, pues, Jesús a su Madre y al discípulo que El amaba y que estaba allí, dice a su Madre: «¡Mujer, he ahí a tu hijo!»; después dice al discípulo: «¡He ahí a tu Madre!» Y desde aquella hora el discípulo la tomó a su cuidado.

Como hemos visto anteriormente, este pasaje lo han utilizado con frecuencia los Sumos Pontífices en pro de la maternidad espiritual de María. El tenor de los textos pontificios parece indicar que los Papas no atribuyeron a este texto un sentido meramente acomodaticio, sino más bien un sentido bíblico estricto. ¿Se puede defender la existencia de una verdadera alusión bíblica a la maternidad espiritual de María con razones exegéticas?

No son pocos los exegetas que mantienen que las palabras de Cristo, solamente se refieren a la maternidad espiritual de María, en sentido acomodaticio [114]. Un número siempre creciente de mariólogos y exegetas, sin embargo, ven en el texto una prueba bíblica válida. Posiblemente la mayoría afirman que las palabras de Cristo son una alusión literal a Juan y María, y una alusión típica a la maternidad espiritual de María [115]. Roschini sostiene que las palabras se refieren directa y literalmente a la maternidad espiritual [116]. Quizá la interpretación más lógica diría que la maternidad espiritual está contenida en

[113] E. MAY, a.c., p.124; S. TROMP, S. I., *Corpus Christi quod est Ecclesia* (Roma 1946) vol.1 p.13; A. RIVERA, C. M. F., *La maternidad espiritual de María en San Lucas 1,26-38 y en el Apocalipsis 12:* Estudios Marianos 7 (1948) 51-83.

[114] W. NEWTON, *A Commentary on the New Testament* (Catholical Biblical Association of America, 1942) p.357; A. J. MAAS, *The Life of Jesus Christ* 5.ª ed. (St. Louis 1909) p.541; A. DURAND, S. I., *Evangile selon Saint Jean* (Paris 1938) p.493; A. E. BREEN, *A Harmonized Exposition of the Four Gospels* vol.4 3.ª ed. (Milwaukee 1930) p.130; J. KNABENBAUER, S. I., *Evangelium secundum Ioannem* (Paris 1898) p.546-547; A. BRASSAC, S. S., *The Student's Handbook to the Study of the New Testament* (S. Louis 1913) p.386-387 Cf. M. GRUENTHANER, S. I., *Mary in the New Testament*, en *Mariology*, ed. por J. B. CAROL, vol.1 (Milwaukee 1955) p.103-5. No todos los puntos de vista de Gruenthaner los comparte el P. Carol; en *Fundamentals of Mariology* (Nueva York 1956), p.51, dice que «a la luz de las declaraciones pontificias no abandonamos el pensamiento de que para muchos católicos es posible sostener que las palabras de Cristo en la cruz se refieren a la maternidad espiritual de María en sentido acomodaticio».

[115] J. BITTREMIEUX, o.c., p.188-191; J. KEUPPENS, *Mariologiae Compendium* 2.ª ed. (1947) p.139; G. ALASTRUEY, *Tratado de la Virgen Santísima* 2.ª ed. (Madrid 1947) p.750-753; MERKELBACH, o.c., p.302-304; N. GARCÍA GARCÉS, C. M. F., *Mater Corredemptrix* (Taurini-Romae 1939) p.40-45.

[116] G. M. ROSCHINI, O. S. M., *Compendium Mariologiae* (Romae 1946) p.277.

el texto en un sentido lato. La filiación de Juan y la maternidad de María son, al mismo tiempo, materiales y espirituales, particulares y universales: materiales y particulares, en el sentido más visible; espirituales y universales, en el sentido más pleno; y todo ello en un sentido literal. A favor de nuestra afirmación hay argumentos fundados en el texto mismo y también en el contexto próximo y remoto[117]. Considerando el pasaje en sí mismo, vemos que las palabras de Cristo podrían interpretarse textualmente en un sentido espiritual y universal y también en un sentido particular y material. Nada hay que obligue a aceptar una interpretación limitada al texto; al contrario, existen señales claras de un sentido amplio. ¿Por qué llamó el Señor a María «Mujer»? ¿Por qué hizo una recomendación doble, cuando «Hijo, he ahí a tu Madre» hubiera sido suficiente? ¿Qué podía dar María a Juan sino un auxilio espiritual? Además, ¿por qué habla el evangelista de Juan como de «el discípulo»? ¿No quería presentárnoslo como representante de los cristianos que son «los discípulos» de Cristo? ¿Por qué dio San Juan tan detallada cuenta de esta escena, cuando ordinariamente es tan reservado en sucesos que le conciernen? Probablemente pensó que tenía extraordinario significado.

El contexto inmediato, de semejante modo, apunta a una interpretación espiritual y universal a las palabras del supremo testamento de Cristo. Las palabras de Cristo en la cruz y las acciones que acompañaban a sus sufrimientos y muerte en el Calvario las presenta San Juan como cumplimiento de las profecías mesiánicas. Así, las palabras «Tengo sed» se pronuncian en cumplimiento del salmo 21,16: «Mi lengua se ha pegado a mis fauces». La manifestación «Todo se ha consumado» alude a las palabras finales del salmo: «Estas cosas hizo el Señor» [118]. El dividir los vestidos, los huesos que no se rompieron, el atravesar de la lanza: todo fue realizar las profecías mesiánicas. Si el significado del testamento de Cristo se limitara a Juan y María, el texto sería el único de todo el capítulo que no tuviera un sentido más extenso y más espiritual. Además, es apenas concebible que Cristo hubiera escogido la ocasión más solemne, cuando se estaba llevando a cabo la redención de la humanidad, para expresar ansiedad sobre asuntos temporales que podía haber solucionado con anticipación [119].

Puede continuarse el argumento a favor de la referencia a

[117] R. Rábanos, C. M., *La maternidad espiritual de María en el Protoevangelio y San Juan*: Estudios Marianos 7 (1948) 43-50.
[118] Ps 21,32.
[119] E. May, a.c., p.127.

la maternidad espiritual de María en las palabras de Cristo, examinando el contexto remoto del pasaje que estudiamos: un atento examen del evangelio de San Juan pondrá de relieve su carácter eminentemente simbólico. Todas sus narraciones tienen un significado espiritual latente: Nuestro Señor habla de agua a la mujer samaritana, o permanece junto a las aguas de Siloé, y tiene en la mente las aguas de la gracia y del Espíritu Santo. Multiplica los panes para preparar la mente del pueblo a la multiplicación del pan eucarístico. Llama la atención de sus discípulos hacia los campos de trigo maduro, para recordarles la cosecha espiritual de los campos de Dios. Contempla el candelabro del templo y afirma que El es la Luz del mundo. Resucita a Lázaro de entre los muertos para probar que El es la resurrección y la vida. En el tejido del simbolismo en San Juan, la interpretación espiritual de la manifestación última de Cristo parece muy lógica [120]. Las palabras del Salvador afirman claramente que María es nuestra Madre espiritual. Si la crean o simplemente la proclaman, no puede deducirse del pasaje en cuestión. Mas ya hemos visto por otros pasajes de la Escritura que su maternidad espiritual se inició en la encarnación.

4. **Visión de la mujer vestida del sol (Apoc 12).**

Cerca del final del capítulo 11, el autor del Apocalipsis anuncia el «reino de Nuestro Señor y suyo (de Cristo)» [121]. Parece ser que esto es un anticipo de lo que ocurre en el capítulo 12. Allí describe San Juan el signo maravilloso que aparecerá en los cielos. Por una parte, aparece la mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas en su cabeza; grita con dolores de parto. Por otra parte, allí está el poderoso dragón, también coronado, esperando para devorar al niño que va a nacer. La mujer da a luz un niño varón, que gobernará todas las naciones con vara de hierro. Antes que el dragón pueda dañarlos, el Niño es elevado a Dios y a su trono, y la mujer queda también libre de sus iras. Se entabla una batalla; el dragón y sus ángeles luchan contra Miguel y sus ángeles, con el resultado de que el dragón, que es el diablo o Satanás, queda derrotado, y el reino de Dios y Cristo establecido. Entonces el dragón intenta perseguir a la mujer, pero, cuando fracasa, se vuelve contra «el resto de su descendencia que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo» [122].

120 R. RÁBANOS, a.c., p.18.
121 Apoc 11,15.
122 Apoc 12,17.

En este pasaje hay tres figuras principales: la mujer, el hijo y el dragón. El texto mismo identifica al dragón con Satanás; el hijo es claramente el Mesías, el Cordero que venció al dragón con su sangre [123] y cuyo reino queda establecido mediante la caída del dragón. Al Hijo aplica San Juan las palabras mesiánicas del salmo 2,9: «Las regirás (a las naciones) con vara de hierro». Sólo el Mesías podía ser elevado a Dios y a su trono, y sólo El podría contrastarse con «el resto de la descendencia» [124] de la mujer.

Queda aún por resolver la cuestión—de interés en nuestro caso—de quién es la mujer. Si tomamos en cuenta la estructura total del Apocalipsis, nos vemos obligados a identificar a la mujer con la Iglesia. Es ésta la opinión de la mayoría de los exegetas actuales y de los Padres de la Iglesia [125]. Es verdad que el tema general del Apocalipsis es la lucha entre el bien y el mal, considerada en plano universal. Los principales adversarios en esta lucha son Dios, Cristo Redentor, la Iglesia militante y triunfante, por un lado; Lucifer, sus ángeles malos y la multitud de hombres sujetos a su poder e influencia, por el otro. Aquí la Iglesia es la primitiva Iglesia, o la preiglesia del Antiguo Testamento, o ambas a la vez. Se la representa como una mujer, de acuerdo con el método alegórico de los profetas, que frecuentemente representaban a Israel bajo la figura simbólica de la Mujer, de la Madre o de la Esposa. Además, la descripción de la mujer vestida del sol de la divinidad, con la luna bajo sus pies (señal de dominio), una corona de doce estrellas en sus sienes (una alusión a los doce patriarcas, a las doce tribus y a los doce apóstoles), hace la interpretación eclesiológica aún más plausible. La Iglesia dio a luz a Cristo entre dolores de parto, a través de la expectación secular de su advenimiento y por las persecuciones que sufrió para engendrar a sus otros descendientes a la vida sobrenatural. Mas, si el texto en cuestión tiene un indudable significado eclesiológico, ¿está enteramente ajeno a *todo* matiz mariológico? Lo sorprendente es que San Juan describe aquí a la Iglesia con la alegoría de una mujer cuyos rasgos son los de la Santísima Virgen, descrita en otros lugares de la Escritura. El mismo empleo de la palabra «signo» recuerda aquel otro «signo», un signo mariano, mencionado en Isaías 7,14—el sig-

[123] Apoc 12,11.
[124] Apoc 12,17.
[125] J. Bonsirven, S. I., *L'Apocalypse de Saint Jean:* Verbum Salutis 16 (1951) 209-221; A. Rivera, C. M. F., *La maternidad espiritual de María en San Lucas 1,26-38 y en el Apocalipsis 12:* Estudios Marianos 7 (1948) 84-90; L. Poirier, O. F. M., *Le chapitre XII de l'Apocalypse fait-il allusions à l'Assomption?*, en *Vers le dogme de l'Assomption* (Montréal 1948) p.93-102.

no de la virgen engendrando al hijo—. De mayor significado aún es el paralelismo que existe entre esta profecía y la del *Protoevangelio*. En ambos casos, las figuras y las personas son las mismas: la mujer y su progenie, la serpiente y la suya, en el *Protoevangelio*; la mujer, el niño varón y el resto de la descendencia; el dragón y sus seguidores, en el Apocalipsis. En ambos casos, el primer grupo triunfa sobre el segundo. ¿Será que San Juan, a quien Nuestro Señor confió a su Santísima Madre, describió a la mujer del Apocalipsis sin pensar inmediatamente en María? Parece lógico pensar que, en la mente del apóstol, la imagen de María serviría como prototipo de la Iglesia a quien él quería describir. El niño varón a quien da a luz es Cristo, tanto en su cuerpo personal como en el místico; se la describe sufriendo los dolores del parto porque dio a luz al Cuerpo místico entre los dolores de su compasión en el Calvario. Si esta interpretación es válida, el pasaje del Apocalipsis podría utilizarse como prueba escriturística de la maternidad espiritual de María [126].

SECCIÓN 3.ª: PRUEBAS DE LA TRADICIÓN

Hay dos métodos de presentar el argumento de Tradición: el método cronológico, que estudia a los Padres de la Iglesia individualmente, exponiendo lo que cada uno ha enseñado sobre la maternidad espiritual de María, y el método teológico, que intenta ofrecer una síntesis de las opiniones expresadas sobre el tema, a través de la era patrística, y organiza lógicamente las ideas de los Padres, formando así un sistema completo. Hemos escogido este segundo método, principalmente en gracia a la brevedad. Después de considerar cuidadosamente los datos disponibles, ha parecido lo mejor agrupar los textos en tres apartados: 1) María, nuestra Madre espiritual por su oficio en la encarnación; 2) María, nuestra Madre espiritual por su compasión en el Calvario; 3) María, nuestra Madre espiritual por su mediación en el cielo. Y puesto que la maternidad espiritual de Nuestra Señora consiste primero y principalmente en regenerar a la humanidad a la vida sobrenatural, será suficiente desarrollar los dos primeros apartados y dar el último por supuesto, como consecuencia de los otros dos.

[126] Cf. J. J. WEBER, *La Vierge Marie dans le Nouveau Testament* (París 1951) p.113-122; RIVERA, a.c., p.89; GRUENTHANER, a.c., p.106-107; LE FROIS, S. V. D., *The Woman clothed with the Sun (Ap 12), Individual or Collective?* (Roma 1954).

1. María, nuestra Madre espiritual mediante la encarnación

La doctrina de que la maternidad espiritual de María se inauguró en la encarnación se remonta a San Ireneo y corre a lo largo de toda la época patrística. En efecto, se apoya en una tradición mucho más firme que la doctrina de la maternidad espiritual fundada en la compasión de la Santísima Virgen con Cristo en la cruz.

San Ireneo († c.200).—En dos pasajes importantes alude a la regeneración espiritual por una virgen. En cada caso han tratado los comentaristas de decidir quién es la virgen y qué se entiende por regeneración. Se han dividido en sus interpretaciones, y mientras unos identifican a la virgen con Nuestra Señora, otros dicen que es un prototipo metafórico de la Iglesia. En el primer caso, dice Ireneo:

> Y los que le proclamaron Emmanuel, nacido de la Virgen [127], demostraron la unión del Verbo de Dios a su obra, porque el Verbo se hará carne, y el Hijo de Dios se hará hijo del hombre; el ser puro que abrirá con toda pureza el puro seno que regenera a los hombres en Dios, el cual (seno) El hizo puro, y se hizo El semejante a nosotros [128].

La cláusula esencial es: «el cual (seno) regenera a los hombres en Dios». Podemos preguntarnos: ¿Cuál es el seno que regenera a los hombres en Dios? ¿Es el de María o el de la Iglesia? No puede ser ningún otro. Para resolver el dilema es necesario dejar de lado todo prejuicio y analizar cuidadosamente la estructura gramatical de la frase, así como el contexto y los pasajes paralelos; en otras palabras, recurrir a los principios normales y a los criterios de crítica textual.

La dificultad de una interpretación gramatical reside en las líneas siguientes, algunas de cuyas partes forman una unidad integral:

> El Hijo de Dios vendrá a ser Hijo del hombre, el puro por excelencia, abriendo puramente el seno puro que regenera a los hombres en Dios.

La primera de estas tres partes contiene la cláusula principal, en la cual el autor afirma que el Hijo de Dios se encarnará. La segunda parte es una frase en aposición, en la que

[127] Is 7,14.

[128] IRENEO, *Adversus haereses* 4,33,12: ed. HARVEY, 2,266 (MG 7,1180): «Et qui eum ex Virgine Emmanuel praedicabant, adunitionem Verbi Dei ad plasma eius manifestabant: quoniam Verbum caro erit, et Filius Dei Filius hominis (purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum, quam ipse puram fecit) et hoc factus, quod et nos». Cf. P. GALTIER, S. I., *La Vierge qui nous régénère:* Recherches de Science Religieuse 5 (1914) 136-145; ID., *La maternité de grâce dans S. Irénée*, en *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruselles 1921* vol.1 (Bruselas 1922) p.41-45; M.-A. GENEVOIS, O. P., *La maternité universelle de Marie selon saint Irénée:* Revue Thomiste 41 (1936) 26-51; W. R. O'CONNOR, *The spiritual maternity of Our Lady in Tradition:* Marian Studies 3 (1952) 143-145.

la concepción virginal del Hijo de Dios se afirma. La tercera parte es una cláusula relativa que depende de la segunda parte, y en ella declara el autor que el seno mencionado anteriormente es el mismo que regenera a los hombres en Dios. Por tanto, Ireneo dice: del mismo seno que fue abierto puramente por el Hijo de Dios y que regenera a los hombres en Dios. Ahora bien, es evidente que ese seno abierto puramente por el Hijo de Dios es el seno virginal de María y de ningún modo metafóricamente el seno de la Iglesia. El mismo seno regenera a los hombres en Dios; María, por su maternidad divina, queda hecha Madre espiritual de los hombres.

Esta interpretación la confirma el contexto, del cual las tres partes arriba citadas son un elemento esencial y no sólo un paréntesis. El tema fundamental de todo el texto se contiene en la expresión «Emmanuel, nacido de la Virgen». La expresión se compone de dos elementos: uno, «Emmanuel», o *Dios-con-nosotros*, es decir, la encarnación del Hijo de Dios; otro, «nacido de la Virgen», a saber, la concepción y nacimiento del Dios hecho hombre. Estos dos pensamientos son los únicos que se desarrollan en todo el pasaje. El primer pensamiento —Emmanuel— se expresa en cuatro expresiones equivalentes: 1) «la unión del Verbo de Dios a su obra»; 2) «el Verbo se hará carne»; 3) «el Hijo de Dios vendrá a ser hijo del hombre»; 4) «vino a ser semejante a nosotros». El segundo pensamiento, «nacido de la Virgen», se repite tres veces en frases que aluden al seno virginal. La virgen en cuestión sólo puede ser la Virgen María, Madre del Emmanuel, como se colige del significado mismo de las palabras y por la doble alusión que Ireneo hace a Isaías 7,14 y a Mateo 1,22-23.

Pero podría objetarse que la generación de los hombres parece no tener relación con la generación virginal del Hijo de Dios. ¿Cómo podrá Ireneo unir y casi identificarlos en la misma frase? La dificultad es sólo aparente, pues, en la mente del santo obispo de Lyón, la encarnación comprende no sólo la humanidad individual de Cristo, sino la humanidad universal recapitulada en Cristo. Esta recapitulación es la clave de toda la soteriología de San Ireneo, como es la clave de la teología de San Pablo. Afirmaciones como la siguiente son frecuentes en los escritos del santo doctor: «El es (Jesucristo) quien recapituló en sí mismo a todas las naciones dispersas desde Adán, y a todas las lenguas, la generación de los hombres con Adán mismo» [129]. Y también: «(Cristo) no tendría carne y san-

[129] *Adversus haereses* 3,22,3; HARVEY, 2,123 (MG 7,957-958): «Ipse est qui omnes gentes exinde ab Adam dispersas, et universas linguas, et generationem hominum cum ipso Adam in semetipso recapitulatus est».

gre con las cuales nos redimiera, si no recapitulara en sí mismo la antigua formación de Adán» [130]. No sorprende, por tanto, que el mismo seno puro engendrara al Hijo de Dios y a la vez regenerara a los hombres en Dios. Porque el Hijo de Dios recapituló en sí mismo a toda la humanidad, incluso a Adán, a fin de que pudiéramos nacer de nuevo a la vida de Dios. Pues ¿cómo podríamos asociarnos a la incorrupción y a la inmortalidad, si la incorrupción y la inmortalidad no se hubieran hecho semejantes a nosotros previamente?» [131]. San Ireneo resume lo que acabamos de decir: «Recapitulando en sí mismo a Adán, El, que era el Verbo legítimamente, recibió de María virgen la generación de la recapitulación de Adán» [132].

Las conclusiones de la cita precedente no son difíciles de concretar: la maternidad espiritual de María se deriva de su divina maternidad y se prolonga en ella. Si el Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, abriendo puramente el seno puro que regenera a los hombres en Dios, es también verdad que el seno puro de la Virgen María engendró puramente al Hijo de Dios hecho hombre y que con él regeneró a los hombres ante Dios. Segundo, la base de la maternidad espiritual es la recapitulación de la humanidad en Cristo, el principio de solidaridad entre Cristo y los hombres, la unión vital y orgánica del Cuerpo místico. Tercero, la maternidad espiritual consiste en la regeneración de los hombres en Dios. Por tanto, es una maternidad en sentido estricto y no en un sentido legal y metafórico.

El segundo texto importante de San Ireneo es como sigue:

> ¿Cómo podrá un hombre ir a Dios si Dios no va al hombre? Y ¿cómo dejará un hombre su nacimiento mortal si no llega a un nuevo nacimiento dado por Dios de manera maravillosa e inopinada, como signo de salvación, y que es de la Virgen y por la fe, una regeneración? O ¿qué adopción recibirá de Dios, permaneciendo en aquel nacimiento que es según el hombre en este mundo?... El Hijo de Dios se hizo hombre recibiendo en sí a la antigua formación [133].

Todo el problema, análogo al del pasaje precedente, reside en las frases, o mejor, en su interpretación: «el nacimiento

[130] *Adversus haereses* 5,1,2; Harvey, 2,316 (MG 7,1122): «Neque enim esset vere sanguinem et carnem habens, per quam nos redemit, nisi antiquam plasmationem Adae in semetipsum recapitulasset».

[131] *Adversus haereses* 3,19,1; Harvey, 2,103 (MG 7,939-940): «Quemadmodum autem adunari possemus incorruptelae et immortali, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset id quod et nos?»

[132] *Adversus haereses* 3,21,10; Harvey, 2,120 (MG 7,955): «Ita recapitulans in se Adam ipsum Verbum existens, ex Maria quae adhuc erat Virgo, recte accipiebat generationem Adae recapitulationis».

[133] *Adversus haereses* 4,33,4; Harvey, 2,259-260 (MG 7,1074-1075): «Et quemadmodum homo transiet in Deum, si non Deus in hominem? Quemadmodum autem relinquet mortis generationem, si non in novam generationem mire et inopinate a Deo, in signum autem salutis (Is 7,13) datam, quae est ex Virgine per fidem regenerationem? Vel quam adoptionem accipient a Deo, permanentis in hac genesi, quae est secundum hominem in hoc mundo?... Filius Dei factus est homo, antiquam plasmationem in semetipsum suscipiens».

nuevo... que es de la Virgen». ¿Es esta virgen la Virgen María o la Virgen Iglesia? Las palabras que siguen inmediatamente, «y por la fe, una regeneración», parecen insinuar que la Virgen es la Iglesia. Sin embargo, la insinuación es solamente aparente, puesto que tanto el contexto como los pasajes paralelos indican una interpretación mariológica; a saber, la Virgen es María.

En el contexto vemos que Ireneo expresa dos pensamientos principales: 1) El Hijo de Dios se hace hombre y recibe un nuevo nacimiento. 2) El hombre participa, o se apropia por medio de la fe este nuevo nacimiento del Hijo de Dios. Escribe Ireneo: «¿Cómo irá el hombre a Dios si Dios no viene al hombre?» El ir el hombre a Dios expresa el elemento subjetivo de nuestro renacimiento espiritual, y el ir Dios al hombre expresa el elemento objetivo. ¿Encaja la virgen en cuestión en el marco del nacimiento objetivo o subjetivo? Analicemos de nuevo lo que dice San Ireneo acerca del nuevo nacimiento. Según él, es

> ... el nuevo nacimiento dado por Dios de manera maravillosa e inopinada como signo de salvación, una generación que es de la Virgen, que es por la fe, una regeneración.

La última cláusula: «que es por la fe, una regeneración», expresa el aspecto subjetivo de nuestra salvación, es decir, la apropiación o participación de la nueva generación por medio de la fe. Las dos líneas que preceden a esta cláusula están en aposición al «nuevo nacimiento» y pertenecen al elemento objetivo. Por tanto, las palabras «que es de la Virgen» deben interpretarse objetivamente, siendo «el nacimiento nuevo» su antecedente. La «fe» a que se alude en el pasaje no tiene relación con «la Virgen», sino más bien se refiere a las almas a quienes la redención se aplica subjetivamente. La Virgen de quien se trata es la Madre del Hijo de Dios, significada por Isaías. Que también sea nuestra Madre, está implicado en la última frase del pasaje arriba citado: «El Hijo de Dios se hizo hombre recapitulando en sí mismo la antigua forma *(plasmationem)*». De cuanto hemos dicho en nuestro comentario al primer pasaje se deduce que la antigua «forma» alude a la recapitulación o incorporación de toda la humanidad a Cristo.

La interpretación mariológica que nos proporciona el contexto se corrobora con varios pasajes paralelos, de los cuales citaremos sólo dos: «El Hijo de Dios...—escribe San Ireneo— se hizo Hijo del hombre. Por eso también el Señor mismo nos dio un signo... que el hombre no había pedido, pues que ni

siquiera lo esperaba: que viniera a ser preñada una virgen, la que era virgen»[134]. ¿No veremos aquí una repetición de las ideas expresadas en el pasaje que comentamos: el Hijo de Dios haciéndose hombre; un nacimiento maravilloso e inopinado; un signo de salvación; una virgen que engendra? Aún más significativo es el segundo pasaje, en donde todas las ideas características antes señaladas se repiten. «El Espíritu Santo—escribe Ireneo—significó... su nacimiento, *que se deriva de la Virgen...;* el dicho de Isaías: 'el mismo *Señor te dará un signo*', indica lo *inesperado* de su nacimiento. Mas, porque una *inesperada salvación* hizo su aparición entre los hombres..., *inopinada* también era la concepción de la *virgen*, siendo *Dios* quien *dio* este signo y no el hombre quien lo causó»[135]. A la luz de estos dos textos no hay lugar a duda en lo que se refiere a la identidad de la virgen mencionada por Ireneo y a la virgen profetizada por Isaías. Es la Madre virginal del Verbo de Dios encarnado.

Para concluir podemos afirmar que San Ireneo enseña muy claramente la doctrina de la maternidad espiritual de María. Su pensamiento ha cristalizado en tres fórmulas concisas, de las cuales dos son explícitas y una implícita, y que juntas forman un sistema completo. Las afirmaciones explícitas son: «El Hijo de Dios se hizo Hijo del hombre abriendo con toda pureza el puro seno que regenera a los hombres en Dios»; «el nuevo nacimiento del Hijo de Dios, que deriva de la Virgen, es nacimiento de hombre». La afirmación implícita no es menos importante que las otras, y es: «El Verbo recibió legítimamente de María la generación de la recapitulación de Adán». Tres puntos esenciales caracterizan la doctrina de San Ireneo acerca de la maternidad espiritual: 1) su base es la recapitulación de la humanidad en Cristo; 2) su origen la maternidad divina, de la cual es una prolongación; 3) su naturaleza la modalidad de una verdadera generación espiritual[136].

Padres posteriores.—La idea de Cristo recapitulando a la humanidad en el seno de María puede encontrarse a través

[134] *Adversus haereses* 3,19,3; HARVEY, 2,104-105 (MG 7,941): «Filius Dei... factus est Filius hominis. Propter hoc et ipse Dominus dedit nobis signum... quod non postulavit homo, quia nec speravit virginem praegnantem fieri posse quae erat virgo».

[135] *Adversus haereses* 3,21,5; HARVEY, 2,116-118 (MG 7,951-953): «Significavit Spiritus sanctus... generationem eius quae est ex Virgine... Quod autem dixerit Isaias... Ipse Dominus dabit signum, id quod erat inopinatum generationis eius significavit... Sed quoniam inopinata salus hominibus inciperet fieri... inopinatus et partus Virginis fiebat, Deo dante signum hoc, sed non homine operante illud».

[136] J. M. BOVER, S. I., *La maternidad espiritual de María en los Padres griegos:* Estudios Marianos 7 (1948) 91-104. Cf. la conclusión de W. J. BRUGHARDT, S. I., *Mary in Western Patristic Thought*, en *Mariology* ed. J. CAROL, vol.1 (Milwaukee 1955) p.115-117.

de los escritos de los últimos Padres de la Iglesia. San Gregorio Taumaturgo († 270) escribe: «El Verbo divino vino de lo alto y en su (de María) santo seno reformó a Adán» [137]. A fin de que Adán fuera reformado en el seno de María, él y sus descendientes debían incorporarse a Cristo. En consecuencia, así como María concibió a Cristo, también concibió a la humanidad con Cristo y en Cristo.

Más significativo aún es el testimonio de los Padres de Efeso. San Cirilo de Alejandría († 444) escribe: «Así como Cristo se apropió un cuerpo tomado de mujer y fue engendrado por ella, según la carne, y recapituló en sí mismo la generación del hombre» [138]. En otro lugar vuelve sobre la misma idea cuando dice: «Se hizo nuestra Cabeza por su relación con la carne que asumió» [139]. En ningún lugar expresa el mismo pensamiento más poderosamente que en el siguiente pasaje, un tanto amplio y del cual sólo podemos citar lo esencial: «Afirmamos —nos dice— que el Unigénito... se hizo hombre *económicamente*... y que con nosotros y como nosotros se sometió a la generación... a fin de que, nacido de una mujer, según la carne, pudiera recapitular en sí mismo a todo el género humano... y en su carne resumirlo todo en sí» [140].

Para expresar la doctrina de la recapitulación y del resumen de toda la humanidad en Cristo, San Cirilo emplea el término paulino *oikonomia*. Este término y el de *mysterion* los emplea San Pablo para describir el plan divino de la redención y de la incorporación de la humanidad a Cristo, como se ve en el texto siguiente:

> En quien tenemos por su sangre la redención, la redención de los pecados, según las riquezas de su gracia, que ha sobreabundado en nosotros en toda sabiduría y prudencia, a fin de que pueda darnos a conocer el *misterio* de su voluntad, según su beneplácito que El había planeado, en la dispensación *(oikonomia)* de la plenitud de los tiempos, y para restablecer *(recapitular)* todas las cosas en Cristo, las de los cielos y las de la tierra.

Más adelante (3,2-9) añade: «Habéis oído acerca de la dispensación *(oikonomia)* de la gracia de Dios, que se me ha dado para vosotros; y cómo, según la revelación, el *misterio* se me ha revelado... a fin de que los gentiles sean coherederos y del mismo cuerpo, y copartícipes de su promesa en Cristo Jesús... a mí... se me ha dado la gracia, de predicar entre los gentiles las ininvestigables riquezas de Cristo e iluminar a los hombres

[137] MG 10,1151.
[138] MG 76,23-24.
[139] MG 76,1341-1342.
[140] MG 76,15-18.

para que vean lo que es la dispensación *(oikonomia)* del misterio...» A la luz de estos textos paulinos se entiende fácilmente el sentido de las afirmaciones de San Cirilo.

Los demás Padres de Efeso escriben al mismo tenor que San Cirilo. Teodoto de Ancira († 446) escribe: «Dios... escogió el nacimiento virginal como la inauguración de la dispensación *(oikonomia)*» [141]. Y llega incluso a llamar a María «la Madre de la dispensación *(oikonomia)*» [142]. San Proclo de Constantinopla († 446) no se aparta de esta línea, de la línea de la Tradición que comentamos: «El seno virginal—observa—llevó este *misterio* de la divina dispensación *(oikonomia)*» [143]. Y con un atrevimiento digno de Teodoto llama a María «la Madre del misterio» [144]. Esta bella teología de los Padres de Efeso es una evolución de la teología de San Ireneo; éste, admirable conocedor de la teología paulina, llama a María «Madre de la recapitulación»; San Teodoto le da el título de «Madre de la dispensación» *(oikonomia)*, y San Proclo la saluda como «Madre del misterio». María es a la vez la Madre de Dios y Madre de los hombres en Jesucristo; tal es el mensaje de los Padres de Efeso [145].

El estrecho lazo que une la maternidad divina de María con su maternidad espiritual es también recalcado por San Agustín († 430), si bien quizá no con tanta claridad. En su tratado *De la santa virginidad* [146] escribe: «Acerca de esto, una mujer (María) no sólo en espíritu, sino también en cuerpo, es madre y virgen. Es, en verdad, Madre en espíritu, no de nuestra Cabeza, que es el mismo Salvador, antes bien ella nació espiritualmente de El, puesto que todos los que creen en El, entre los cuales ella se encuentra, son rectamente llamados los hijos del Esposo» [147]. Pero ella es indudablemente Madre de sus miembros, los cuales somos nosotros, porque cooperó con su caridad a que los fieles nacieran de la Iglesia, y los fieles son miembros de aquella Cabeza. En cuerpo, sin embargo, es ella Madre de la Cabeza. Aunque Agustín atribuye nuestro nacimiento espiritual a María, no está muy claro si tal nacimiento está incluido en el nacimiento de Cristo.

San León Magno († 461) afirma muy explícitamente que nacimos a la vida espiritual cuando Cristo encarnó. En uno de sus sermones de Navidad dice: «Al adorar el nacimiento

[141] MG 77,1351-1352.
[142] MG 77,1393-1394.
[143] MG 65,707-708.
[144] MG 65,791-792.
[145] J. M. Bover, o.c., p 101.
[146] ML 40,398.
[147] Mt 9,15.

de nuestro Salvador, celebramos nuestro propio origen. La generación de Cristo es el origen del pueblo cristiano, y el nacimiento de la Cabeza es el nacimiento del Cuerpo. Los hijos de la Iglesia, nacidos en las aguas del bautismo, así como fueron crucificados con Cristo en su pasión, y resucitados con El en su resurrección, y colocados a la diestra del Padre en su ascensión, así fueron engendrados con El en su encarnación»[148].

En el siglo VII, Pseudo Modesto de Jerusalén († 634) expresa un pensamiento muy de acuerdo con el razonamiento de San Ireneo y de los Padres de Efeso, cuando alude a nuestra recapitulación en Cristo. El habla de nuestra re-creación mística por medio de María, la Madre de Dios. Escribiendo sobre la asunción de María, exclama: «¡Oh benditísima dormición de la gloriosísima Madre de Dios, por quien somos místicamente recreados y convertidos en templo del Espíritu Santo!»[149] Al final del siglo XI, San Anselmo († 1109) resumió y detalló esta idea de la re-creación por medio de María. «Todas las naturalezas han sido creadas por Dios—escribe Anselmo—, y Dios nació de María. Dios creó todas las cosas, y María dio a luz a Dios. Dios, que hizo todas las cosas, se hizo a sí mismo de María, y así rehízo todas las cosas que El había hecho. El, que pudo hacer todas las cosas de la nada, no quiso rehacerlas, después que fueron violadas, sin María. Dios fue el Padre de las cosas creadas, y María la Madre de las cosas recreadas. Dios es el Padre de la constitución de todos, y María es la Madre de la restitución de todos. Dios engendra a Aquel por quien todas las cosas fueron hechas, y María dio a luz a Aquel por quien todas las cosas son salvas. Dios engendró a Aquel sin el cual nada existe, y María dio a luz a Aquel sin el cual nada está salvo»[150].

Después de San Anselmo, continuaron los Padres sin interrupción enseñando la doctrina de la maternidad espiritual de María como parte de su maternidad divina. San Bernardo († 1153), el Pseudo Alberto Magno (c.1280), San Buenaventura († 1274), San Bernardino de Siena († 1444), San Antonino de Florencia († 1459), todos lo repiten como un estribillo. «Todas las generaciones te llamarán bienaventurada—escribe San Bernardo—, porque has engendrado la vida y la gloria por todas las generaciones... Con razón los ojos de toda criatura se elevan hacia ti, porque *en ti y por ti y de ti* la mano benigna del Omnipotente ha re-creado lo que había creado»[151].

148 *Serm.* 26, *In Nativ.*: ML 54,213.
149 *Encomium in dormitionem B. Virginis* 7: MG 86 (2), 3294.
150 *Orat.* 52: ML 158,956.
151 *In festo Pentecostes* 2: ML 183,328.

En otro lugar repite el mismo pensamiento: «En el Verbo eterno de Dios fuimos todos hechos, y he aquí que morimos; en tu breve respuesta (al ángel en la anunciación) hemos de ser re-hechos, a fin de que podamos ser llamados de nuevo a la vida» [152]. Un amigo de Bernardo, el premonstratense Felipe de Harveng († 1183), desarrolla el pensamiento de que el Hijo de Dios en la encarnación vino a ser el Esposo y el Hijo de su Madre. Vino a ser Esposo «uniéndose a una virgen en una especie de unión conyugal..., engendrando en ella o mediante ella, por una eficacia espiritual, hijos espirituales a fin de que ambos, El y ella, gozaran del fruto y de la posteridad filial» [153]. El autor del *Mariale*, atribuido hasta hace poco a San Alberto Magno, expresa el mismo pensamiento cuando escribe: «La Santísima Virgen es la Madre de todo lo bueno..., fue predestinada antes de todos los siglos a ser el principio del cual todas las cosas creadas fueran re-creadas...» [154].

San Buenaventura nos recuerda a San Agustín cuando dice: «Porque la Virgen María concibió a Aquel que es la Cabeza de todos los elegidos y cuyos miembros son todos los demás que han sido salvados, debe de haber tenido una inmensa benevolencia para amar a todos los elegidos con maternal afecto» [155]. Dos siglos más tarde, San Bernardino de Siena, como buen franciscano, continúa la tradición agustiniana: «Ella (María) tenía en su seno, es decir, en su afecto maternal íntimo, al Hijo de Dios y a todo el Cristo místico, es decir, a la Cabeza y a todo el cuerpo de los elegidos» [156]. Dando su consentimiento en la encarnación, buscó y procuró la salvación de todos los elegidos, «de modo que desde aquel momento los llevó a todos en su seno, como una madre, en el verdadero sentido, lleva a sus hijos» [157]. San Antonino de Florencia dice que María es la única Madre de los hombres, «porque ella, corporalmente, ha dado a luz a un hombre (Cristo) y en El ha dado a luz a todos los demás» [158].

El contraste Eva-María.—La idea de la recapitulación espiritual de toda la humanidad en Cristo mediante la maternidad de María está contenida implícitamente en el contraste Eva-María, tan repetido en los escritos de los Padres. Se pre-

[152] *De laudibus Virginis Mariae* homil.4: ML 183,83.
[153] *In Cantica Canticorum* 1,1: ML 203,192.
[154] *Mariale*, en *Opera omnia Sti. Alberti*, ed. BORGNET, vol.37 (Parisiis 1898) q.145. Texto en KEUPPENS, o.c., n.233 p.195.
[155] *Serm.* 26, *In Nativitate Domini*, en *Opera omnia* vol.9 (Ad Claras Aquas 1901) p.125.
[156] Texto en L. DI FONZO, O. F. M. Conv., *La mariologia di S. Bernardino da Siena* (Roma 1947) p.40.
[157] Ibid.
[158] *Summa Theologica* p.4 tit.15 c.14 n.3; cf. TERRIEN, *La Mère des hommes* vol.2 (Paris 1900) p.100.

senta a Eva como autora de la vida natural, mediante generación natural; María, en contraste, aparece como la autora de la vida sobrenatural de los hombres por medio de la generación de Cristo, segundo Adán. Siendo bien conocido el contraste Eva-María en los Padres, no es necesario que nos detengamos extensamente sobre él; generalmente siguen el mismo camino: Eva y María, ambas vírgenes cuando concibieron la prole; Eva, por su desobediencia, dio a luz la muerte, mientras María, por su obediencia, dio a luz la Vida. Tal es el razonamiento de San Justino Mártir y de San Ireneo de Lyón [159].

Hay un pasaje en Tertuliano que contiene implícitamente la idea de la recapitulación, un «volver a pasar» la obra de la creación por Dios omnipotente. Para cumplir sus designios, es decir, para traer la vida y la salvación, el Creador utiliza el mismo sexo que había traído la ruina. Mientras que Eva era aún virgen, la palabra insidiosa había penetrado en sus oídos y había de construir el edificio de la muerte. En el alma virgen, de manera semejante, debió introducirse la palabra de Dios, que elevaría el edificio de la vida; a fin de que lo que había sido reducido a ruina por este sexo, pudiera, por el mismo sexo, recobrar la salvación. Así como Eva creyó a la serpiente, así María creyó a Gabriel. El delito que una ocasionó creyendo, la otra lo borró creyendo» [160].

Los Padres primitivos de la Iglesia marcaron el camino. Sus sucesores, a lo largo de la Tradición hasta los Sumos Pontífices más recientes, siguen repitiendo el paralelismo Eva-María para ilustrar la doctrina de la maternidad espiritual. Ejemplos notables se encuentran en San Efrén [161], San Ambrosio [162], San Juan Crisóstomo [163], San Agustín [164], San Epifanio [165], San Pedro Crisólogo [166], San Bernardo [167], el Pseudo Alberto Magno [168] y San Bernardino de Siena [169].

[159] SAN JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* 100: MG 6,710; SAN IRENEO, *Adversus haereses* 3,22,4: MG 7,958. Cf. también *Adversus haereses* 5,19,1: MG 7,1175.

[160] *De carne Christi* 17: ML 2,827-828.

[161] *S. Ephraem Syri hymni et sermones* 4 vols., ed. T. J. LAMY (Mechlinae 1882-1902); vol.2 p.526. Véase también KEUPPENS, o.c., n.59 p.168.

[162] *Exhortatio virginitatis* 4,26: ML 16,1249-1250; *De institutione virginis* 13, 82: ML 16,340. Cf. A. PAGNAMENTA, *La Mariologia di S. Ambrosio* (Milano 1932) p.307-372; E. VISMARA, S. S., *Il testamento del Signore nel pensiero di S. Ambrogio e la maternità di Maria SS. verso gli uomini:* Salesianum 7 (1945) 7-38.97-143.

[163] *Exposit. in Psalmum* 44,7: MG 55,193.

[164] *De agone Christiano* 22,24: ML 40,303; *Serm.* 21 c.2: ML 38,335.

[165] *Adversus haereses* 3,2: MG 43,728-729.

[166] *Serm.* 140: ML 52,576.

[167] *De laudibus Virginis Mariae* homil.2: ML 18363; *Super missus est* homil.2: ML 183,62.

[168] *Mariale* q.29; KEUPPENS, o.c., n.258 p.199.

[169] L. DI FONZO, o.c., p.42-43.

2. María, nuestra Madre espiritual por su compasión con Cristo en el Calvario.

Si es verdad que contamos con el apoyo de una antigua y consistente tradición patrística para afirmar que la encarnación es la base de la maternidad espiritual de María, no podemos decir lo mismo de la compasión de Nuestra Señora como argumento de su maternidad respecto a los hombres. El comentario de Orígenes a las palabras del testamento de Cristo puede aducirse en pro de la dignidad maternal de María, pero después de él, hasta el siglo IX, que sepamos, ningún Padre une la maternidad espiritual con el Calvario. Sin embargo, desde el siglo XII en adelante hasta nuestros días, la tradición es constante.

Orígenes († 254), en su prefacio al comentario del Evangelio de San Juan, llama a los Evangelios las primicias de la Escritura, y al cuarto evangelio, las primicias de los Evangelios. Además, observa que nadie puede entender el significado del evangelio de San Juan «que no se haya reclinado sobre el pecho de Jesús, que no haya recibido de Jesús a María, que ha sido hecha también su Madre». Sigue Orígenes explicando el significado de las palabras «He ahí a tu hijo». «Quienquiera que sea perfecto—dice—no vive ya él, sino que Cristo vive en él. Puesto que Cristo vive en él, de él se dice a María: 'He ahí a tu hijo, Cristo'» [170].

Aquí identifica Orígenes al verdadero y perfecto cristiano con Cristo. Aunque es verdad que María no tiene sino un hijo, Nuestro Señor Jesucristo, San Juan, sin embargo, es identificado con Cristo, como lo es todo perfecto cristiano. En la mente de Orígenes, San Juan no parece representar a todos los cristianos, sino más bien al cristiano perfecto que ha alcanzado la plenitud de la edad de Cristo en la vida espiritual. No aparece muy claro si María es la Madre de estos cristianos perfectos por generación espiritual o por adopción. Si fuera lo primero, podríamos extender su maternidad a todos los cristianos, puesto que aun los más modestos poseen incoada la vida a cuya plenitud ha llegado el cristiano perfecto. Tal como está el texto de Orígenes, no podemos decir en definitiva que pruebe la universalidad de la maternidad espiritual de María.

En el siglo IX, Jorge de Nicomedia († 880) presenta a Cristo diciendo a María: «Deseo que te sean encomendados los demás discípulos de este mismo modo por medio de él (Juan)». A Juan dice Cristo a su vez: «Ahora la constituyo (María) en

[170] *In Evangelium Ioannis* I praefatio, 6: MG 14,32.

madre *(Parens)* y guía no sólo para ti, sino también para el resto de los discípulos, y deseo que sea honrada con la prerrogativa de Madre... Aunque os prohibí que llamarais a nadie Padre en la tierra, deseo, sin embargo, que esta Madre sea honrada y que así la llaméis» [171]. No se indica en este pasaje cuál es la base de la maternidad espiritual de María, aunque sí es un testimonio de su existencia.

Eadmero de Canterbury († 1124) sigue una línea parecida a Orígenes, pero extiende la maternidad de María a todos: «¡Oh Señora!, si tu Hijo se ha hecho hermano nuestro por ti, ¿no te has hecho tú Madre nuestra por El? Esto es lo que El dijo a Juan cuando estaba a punto de morir por nosotros en la cruz. A Juan, que no tenía nada distinto a nosotros en la naturaleza de su condición, dijo: 'He aquí a tu Madre'. ¡Oh pecador!, regocíjate y exulta, porque no hay razón para desesperar ni temer; cualquiera que sea tu sentencia, dependerá enteramente de tu hermano y de tu Madre...; tu Juez, es decir, tu hermano, te ha enseñado a acudir al amparo de tu Madre, y ella misma, tu Madre, te ha aconsejado que te adhieras fielmente a la protección de las alas de su Hijo...» [172]. Las palabras significativas de este pasaje son: «a Juan..., que no tenía nada distinto a nosotros en la naturaleza de su condición»; reflejan la identificación que hace Orígenes de Cristo con Juan, a causa de la conformidad espiritual del segundo con el primero. Somos hijos de María, porque tenemos en nosotros la imagen de Cristo mediante la vida divina de la gracia.

Ruperto de Deutz († 1135) nos enseña que la maternidad espiritual de María está ligada al sufrimiento de María en el Calvario y también al testamento de Cristo. Cristo proclamó a María Madre de Juan y nuestra, porque nos había dado a luz en medio de los dolores del Calvario. «¿Con qué derecho es el discípulo que Jesús amaba hijo de la Madre del Señor o ella su Madre? Por el hecho de que ella dio a luz sin dolor la causa de la salvación de todos cuando dio a luz a Cristo hecho hombre de su propia carne; y ahora con gran dolor, como acabamos de decir, estaba junto a su cruz... Según esto, claramente es nuestra Madre porque allí la Santísima Virgen padeció dolores como de mujer que está de parto y en la pasión de su unigénito Hijo dio a luz a la salvación de todos nosotros. Porque entonces El (Cristo) dijo del discípulo: 'Mujer, he ahí a tu hijo', justísimamente El cuidó de su

[171] *Orat. 8, in sanctissimam Mariam assistentem cruci:* MG 100,1476-77.
[172] *De conceptione Beatae Mariae Virginis:* ML 159,315.

Madre. De manera semejante las palabras al discípulo: 'He ahí a tu Madre', podrían haberse atribuido a cualquier otro discípulo que hubiera estado presente. Aun cuando hemos dicho que es Madre de todos nosotros, mas adecuadísimamente ella, como virgen, fue encomendada a este hijo» [173].

Gerhoh de Reichersberg († 1169) continúa la tradición de Ricardo de Deutz. Según él, María nos dio a luz en medio de las torturas del Calvario. Después de llamar a María «Madre de los apóstoles, a uno de los cuales se dijo: 'He ahí a tu Madre'», continúa: «Lo que se dijo a uno pudo haberse dicho a todos los santos apóstoles, padres de la nueva Iglesia, porque Cristo oró para que todos aquellos que creyeran por su palabra fueran uno; lo que se dijo a un discípulo amado que amaba a Cristo, pertenece a todos los fieles que aman a Cristo con todo su corazón. Aquella Madre bendita que estaba al pie de la cruz los dio a luz a todos cuando, sabiendo que su único Hijo sufría para librarlos y salvarlos, ella padecía torturas con el alma atravesada por la espada de la compasión, a fin de darnos a luz. No es, pues, vana la esperanza cuando acudimos a ella, exclamando no sólo *Ave maris Stella, Ave Mater alma,* sino también lo que sigue: *Monstra te esse Matrem;* por su doble maternidad, una maternidad por la que dio a luz a Cristo sin dolor; la otra, porque dio a luz con gran dolor y pena muchos hijos suyos y de su único Hijo» [174].

Quizá no hay nadie que asocie más habitualmente la maternidad espiritual de María con su corredención que el Pseudo Alberto Magno. «En cuanto que ella fue la cooperadora *(Adiutrix)* de la redención, por su compasión—escribe—, María quedó hecha de este modo Madre de todos por re-creación». Ella dio a luz a su primogénito sin dolor en su natividad; después dio a luz a toda la raza humana simultáneamente a la pasión de Cristo, donde fue socia suya, semejante a El, donde, como verdadera Madre de misericordia, ayudó al Padre de las misericordias en la más alta obra de misericordia, y junto con El regeneró a todos los hombres» [175].

173 *Comm. in Evang. Ioannis* I.12: ML 169,789-790. Cf. C. Audisio, S. D. B., *La missione di Maria Santissima verso gli uomini secondo Ruperto di Deutz* (Torino 1949).

174 *De gloria et honore Filii hominis* 10,1-2: ML 194,1105.

175 *Mariale* q.148. Para la traducción de la mayoría de los textos patrísticos tenemos que agradecer a W. R. O'Connor, a.c.: Marian Studies 3 (1952) 142-173. Un tratado más detallado de la maternidad de María se puede encontrar en Hilario a S. Agatha, O. C. D., *B. Virginis Mariae maternitas universalis gratiae in verbis Iesu morientis...:* Teresianum (diciembre 1933) 105-151; (diciembre 1934) 194-249; en especial en T. M. Bartolomey, O. S. M., *La maternità spirituale di Maria. Sua realtà e sviluppo, sua natura ed estensione:* Divus Thomas (Pl.) 55 (1952) 289-357. Cf. también J. M. Canal, C. M. F., *De definibilitate spiritualis Maternitatis B. M. Virginis:* Ephemerides Mariologicae 2 (1952) 377-400.

Hasta aquí la Tradición. Los testimonios que hemos citado representan un período bastante largo para descubrirnos que, en opinión de los Padres de la Iglesia, durante los siglos en los que ellos vivieron, María es nuestra Madre espiritual, que nos engendró a la vida de la gracia por su consentimiento en Nazaret y por los dolores que sufrió en el Calvario. Así, pues, la voz de la Tradición, tanto como la de la Sagrada Escritura, repite lo que los Soberanos Pontífices han enseñado a lo largo de los siglos con su magisterio ordinario.

Los documentos que hemos consultado en conjunto, aun cuando no son más que una selección de un acervo mucho más voluminoso, sin embargo, ofrecen garantía de la validez de la especulación que hemos presentado en nuestro primer capítulo. Que nuestra breve investigación estimule a los mariólogos a ahondar en las diferentes fases o aspectos de esta consoladora verdad.

CORREDENCION DE NUESTRA SEÑORA

POR JUNIPER B. CAROL, O. F. M., S. T. D.

Los que están bastante al día del pensamiento católico actual apenas necesitan se les pondere la importancia que se concede al problema de la corredención de Nuestra Señora en la literatura contemporánea. Saben que, principalmente durante los últimos veinticinco años, pocos asuntos en el vasto campo de las ciencias sagradas habrán llamado la atención de los teólogos con más frecuencia y de manera más absorbente que el que estamos a punto de estudiar. Aun el teólogo protestante Giovanni Miegge reconoce este hecho, cuando afirma que la corredención de María es el punto de discusión central y fundamental de la mariología en el siglo XX [1]. Ciertamente, considerando la «presión de la opinión pública», es fácil prever que esta prerrogativa mariana será pronto solemnemente definida por el Romano Pontífice [2]. Si creemos a Pierre Maury, otro escritor protestante, la corredención no es sólo uno de los principios primarios de la mariología [3]. En la mente de los papas y de los teólogos católicos, es la síntesis por excelencia del tratado mariano [4].

Pese a una exagerada ponderación, es indudable que estos autores no católicos reflejan las preocupaciones doctrinales del día de sus hermanos católicos. Sea lo que fuere, permanece el hecho de que muchas cuestiones dogmáticas no serán resueltas de manera satisfactoria ni entendidas adecuadamente hasta que se entiendan y se resuelvan bajo el prisma bien enfocado de la doctrina fundamental relativa a la posición de Nuestra Señora en la economía de la salvación.

Quizá convenga observar, ya desde el principio, que, al escribir este capítulo, no pretendemos ni ser originales ni agotar la materia. Ambas cosas serían imposibles, dadas las circunstancias; nuestro intento es, sencillamente, dar a conocer el resultado de muchos años de estudio que han dedicado los mariólogos modernos a esta doctrina compleja, al mismo tiem-

[1] G. MIEGGE, *La Vergine Maria; saggio di storia del dogma* (Torre Pellice 1950) p.178.

[2] Ibid. p.194.

[3] P. MAURY, *La Vierge Marie dans le catholicisme contemporain*, en *Le Protestantisme et la Vierge Marie*, ed. de BOSC-BOURGUET-MAURY-ROUX (Paris 1950) p.39-40.

[4] A.c., p.57.

po que cautivadora. Teniendo en cuenta la amplitud del campo, nuestra presentación será necesariamente esquemática y superficial [5]. Seguiremos el método adoptado en disertaciones similares: nociones preliminares y estado de la cuestión; argumento del magisterio (sección I); enseñanza de la Sagrada Escritura (sección II); datos de la Tradición (sección III); naturaleza y modalidades de la corredención (sección IV); dificultades y soluciones (sección V).

Nociones preliminares y estado de la cuestión

Puesto que la palabra «corredentora», por definición, designa la participación de Nuestra Señora en la obra de la rehabilitación sobrenatural del hombre, llevada a cabo por Cristo, está claro que, a fin de entender con exactitud la doctrina que esta palabra expresa, debemos, antes que nada, tener nociones exactas referentes a la esencia de la obra redentora de Cristo y, de manera semejante, de las varias maneras en que puede decirse que María ha cooperado en ella.

Tomamos el término «redención» como significando exclusivamente restauración del humano linaje a la amistad divina, perdida por el pecado, en virtud de los actos meritorios y satisfactorios que el Salvador realizó aquí en la tierra y que ofreció al Padre Eterno con su muerte sacrificial en la cruz y mediante ella. El «precio» que Cristo pagó por nuestro rescate de la esclavitud de Satanás fue, en realidad, la suma total de sus méritos y satisfacciones desde el tiempo de la encarnación hasta su autoinmolación en el Calvario. El Padre Eterno tanto se complació con este precio ofrecido por su amado Hijo, que canceló nuestra deuda, perdonó a la raza humana y se mostró dispuesto a concedernos de nuevo las gracias necesarias para nuestra salvación. La redención que acabamos de describir la llaman algunos redención *objetiva* [6]; otros, redención *in actu primo*, y, por fin, otros, redención *sensu proprio*. Algunos autores modernos dan a la aplicación de hecho de esta redención a cada alma el nombre de redención subjetiva (redención *in actu secundo)*, redención *sensu lato*. En este capítulo nos ocuparemos de la redención propiamente dicha y no de la aplicación de sus frutos a los individuos.

[5] Para un estudio más detallado cf. J. B. Carol, O. F. M., *De Corredemptione B. V. Mariae disquisitio positiva* (Ciudad del Vaticano 1950).

[6] Sobre esta terminología cf. G. M. Roschini, O. S. M., *Equivoci sulla Corredenzione:* Marianum 10 (1948) 277-282. J. M. Bover, S. I., *Cooperatio remota in ordine physico ad obiectivam Redemptionem:* Analecta Sacra Tarraconensia 13 (1940) 5-45; J. B. Carol, *Pater H. Lennerz et le problema de Corredemptione mariana:* Marianum 2 (1940) 194-200.

Hablando en general, de dos maneras puede decirse que Nuestra Señora cooperó en la obra redentora de Cristo: mediata (indirecta, remota) e inmediatamente (directa, próxima). María cooperó de manera mediata mereciendo algunas de las circunstancias de la encarnación y principalmente dando a luz al Salvador del mundo. Puesto que María consintió consciente y voluntariamente a la venida de Cristo en vistas a la redención del hombre, está claro que esa cooperación suya fue moral y formal, a pesar de ser mediata [7]. Cooperó inmediatamente si sus méritos y satisfacciones fueron aceptados por el Altísimo, junto con los méritos y satisfacciones de Cristo, para producir el mismo efecto, es decir, la restauración del género humano a la antigua amistad con Dios. Otro tipo de cooperación inmediata sería, por ejemplo, si Nuestra Señora hubiera decidido a Cristo (por petición, mandato, consejo, etc.), a realizar la obra de la redención, influyendo así directamente en los propios actos redentores del Salvador. Este punto particular será más adelante considerado cuando estudiemos la naturaleza de la corredención en la sección 4.ª

Echemos ahora una breve ojeada a las varias opiniones que los teólogos católicos [8] han expresado a este respecto. Todos admiten que Nuestra Señora tuvo una participación mediata en nuestra redención, en cuanto que consintió libremente a ser instrumento consciente de la venida del Redentor, aceptando ser su Madre. Además, se concede generalmente que Nuestra Señora participó en la redención en el sentido de que, a lo largo de su vida, unió sus sentimientos, oraciones y sufrimientos a los de su divino Hijo, deseando asociarse con El en la misión salvadora por amor al género humano. Pero empieza el desacuerdo en cuanto los teólogos intentan determinar el valor exacto, la eficacia y el alcance de esa cooperación. Un grupo —que representa la minoría—insiste en que la asociación de Nuestra Señora al Redentor, como acabamos de describirla, no tuvo valor ni eficacia alguna en orden a la redención misma (redención objetiva), sino sólo en cuanto a la aplicación de sus frutos a los individuos (redención subjetiva). En otras palabras, el género humano fue restablecido a la amistad con Dios en vista a los méritos y satisfacciones de Cristo solo. María también ofreció méritos y satisfacciones propias, pero éstos sólo

[7] Cf. las opiniones, un tanto distintas, de J. M. BOVER, *Virginis consensu fuitne vera Corredemptio?*: Alma Socia Christi 2 (Roma 1952) 164-176. En este escrito seguimos la costumbre de utilizar los términos «inmediato» y «próximo» con el mismo sentido, aunque estrictamente hablando no significan lo mismo. Cf. Marianum 14 (1952) 62-63; R. M. GAGNEBET, O. P., *Questions mariales*: Angelicum 22 (1945) 169.

[8] Los no católicos, en general, niegan toda cooperación, excepto en el sentido amplísimo de que Nuestra Señora dio a luz al Redentor del mundo.

le granjearon un derecho o cuasi-derecho de convertirse en dispensadora de todas las gracias que fluyen del sacrificio redentor del Salvador. Esta es, en esquema, la opinión de H. Lennerz S. I., W. Goossens, G. D. Smith y otros teólogos y escritores católicos distinguidos [9].

Un segundo grupo, no menos distinguido que el primero, cree que Nuestra Señora cooperó próxima, directa e inmediatamente a la redención misma (redención *objetiva)*, en cuanto que el Omnipotente se complació en aceptar sus méritos y satisfacciones junto a los de Cristo (aunque subordinadamente a ellos) con valor redentor para la liberación de la humanidad de la esclavitud de Satanás y para su rehabilitación sobrenatural. De donde se desprende que, así como el mundo fue redimido por Cristo, también fue corredimido por María. La diferencia entre las dos causalidades descansa en esto; que mientras los méritos y satisfacciones de Cristo fueron infinitos, autosuficientes y de *condigno ex toto rigore iustitiae*, los méritos y satisfacciones de Nuestra Señora fueron finitos, totalmente dependientes de los de Cristo, de donde reciben todo su valor, y *de congruo* [10]. Tal es la opinión que hemos sostenido insistentemente y que goza del apoyo de la mayoría de los teólogos católicos de nuestros tiempos. Son notables las contribuciones a este respecto de Mgr. J. Lebon, J. M. Bover S. I., el difunto canónigo J. Bittremieux, C. Dillenschneider C. SS. R., C. Friethoff O. P., P. Sträter S. I., H. Seiler S. I., G. M. Roschini O. S. M., E. Druwé S. I., y D. Bertetto S. D. B. [11] En la sección 4.ª veremos con mayor detalle las diferentes explicaciones que estos teólogos proporcionan a la naturaleza de la corredención de María *sensu proprio*.

Durante el pasado decenio, un pequeño grupo de teólogos alemanes ha lanzado lo que muchos consideran como una teo-

[9] H. LENNERZ, S. I., *De cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis:* Gregorianum 28 (1947) 576-597; 29 (1948) 118-141; W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad Redemptionem obiectivam* (Parissis 1939); G. D. SMITH, *Mary's part in our Redemption* 2.ª ed. (Nueva York 1954) p.92-99.

[10] Como veremos después, algunos afirman que María mereció nuestra redención no solamente *de congruo*, sino *de condigno ex mera condignitate*.

[11] J. LEBON, *Comment je conçois, j'établis et je défend la doctrine de la médiation mariale:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 16 (1939) 655-744; J. M. BOVER, *María Mediadora universal, o Soteriología mariana* (Madrid 1946) p.242-385; J. BITTREMIEUX, *Adnotationes circa doctrinam B. Mariae Virginis Corredemptricis in documentis Romanorum Pontificum:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 16 (1939) 745-778; C. DILLENSCHNEIDER, C. SS. R., *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau 1947); C. FRIETHOFF, O. P., *De Alma Socia Christi Mediatoris* (Roma 1936) p.53; P. STRÄTER, S. I., *Sententia marianis comparatur:* Gregorianum 15 (1944) 9-37; H. SEILER, S. I., *Corredemptrix Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens* (Roma 1939); G. M. ROSCHINI, *Mariologia* 2.ª ed. vol.2 (Roma 1947) p.251-393; E. DRUWÉ, S. I., *La Médiation universelle de Marie*, en *María. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, S. I., vol.1 (París 1949) p.410-572; D. BERTETTO, S. D. B., *Maria Corredemptrice* (Alba 1951).

ría «intermedia» entre las dos escuelas a que acabamos de referirnos. Resumida en pocas palabras, su posición es como sigue: sólo Nuestro Señor efectúo nuestra reconciliación con Dios *in actu primo*. Presupuesto esto, puede decirse que Nuestra Señora cooperó próximamente a la redención objetiva en el sentido de que ella aceptó los frutos del sacrificio redentor del Salvador y los hizo asequibles a los miembros de la Iglesia, a la cual ella representaba en el Calvario [12]. Como el lector avispado comprenderá, esta teoría no toma verdadero «término medio», mientras que sus partidarios usan frecuentemente la terminología del segundo grupo (un camufiaje inteligente), de hecho su explicación (o destrucción) de la corredención de Nuestra Señora coincide sustancialmente con la de los doctores Lennerz y Goossens [13]. Teniendo en cuenta las reflexiones que anteceden, procederemos ahora a dar un resumen de los argumentos que establecerían la tesis sostenida por los teólogos del segundo grupo.

I. EL MAGISTERIO ORDINARIO SOBRE LA CORREDENCION DE MARIA

Por el término *magisterium*, «magisterio», designamos las enseñanzas de los Sumos Pontífices y de los obispos en comunión con Roma. Nos referimos a él como «ordinario» para distinguirlo de las enseñanzas solemnes extraordinarias contenidas en los pronunciamientos *ex cathedra* o definiciones conciliares. Aquí se trata de documentos menos importantes, tales como cartas encíclicas, alocuciones papales y cosas parecidas [14]. En lo que respecta a cuestiones doctrinales, los papas y los obispos y *sólo ellos* constituyen la autoridad docente auténtica y divinamente aprobada aquí en la tierra. Mientras que la revelación de Dios se conserva objetivamente en la Sagrada Es-

[12] Cf. H. M. KÖSTER, S. A. C., *Die Magd der Herrn* (Limburg an der Lahn 1947) p.117-126; ID., *Unus Mediator. Gedanken zur marianischen Frage* (Limburg an der Lahn 1950); ID., *Die Stellvertretung der Menschheit durch Maria. Ein Systemversuch*, en una antologia de la Sociedad Mariológica germana titulada *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, ed. C. FECKES (Paderborn 1954) p.323-259. También O. SEMMELROTH, S. I., *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses* (Würzburg 1950) p.40-47 y 50-51. Una nueva edición de esta obra y también de *Die Magd des Herrn*, de KÖSTER, se hizo en 1954.

[13] Para más detalles sobre este punto cf. el magnífico capítulo del P. VOLLERT sobre *María y la Iglesia* en este mismo volumen. Cf. asimismo K. RAHNER, S. I., *Probleme heutiger Mariologie*, en *Aus der Theologie der Zeit*, ed. G. SÖHNGEN (Regensburg 1948) p.85-113; DILLENSCHNEIDER, *Le mystère de la Corredemption mariale. Théories nouvelles* (Paris 1951) p.27-90.

[14] Debido a la limitación de espacio restringiremos esta sección a la doctrina de los Sumos Pontífices. En otra parte hemos tratado la enseñanza de los obispos extensamente. Cf. *De Corredemptione*... p.539-619.

critura y en la Tradición, sin embargo, los datos que se encuentran en esas fuentes deben ser interpretados según la mente del magisterio vivo. Sólo siguiendo la dirección de esta «próxima regla de fe» pueden los fieles estar seguros de poseer el sentido genuino del *depositum fidei*. Y por «fieles» entendemos no sólo a los sencillos e iliteratos entre los católicos, sino también a los teólogos profesionales, sea cual fuere su cultura y su dignidad oficial.

Hasta hace unos cien años no se ocuparon los papas de la fase determinada de la mariología que ahora estudiamos. Sin embargo, sus declaraciones repetidas a este respecto son lo suficientemente claras e importantes para merecer una sección aparte dentro de este capítulo [15]. La serie de testimonios dignos de mención se abre adecuadamente con León XIII (1878-1903), cuyas numerosas encíclicas marianas contribuyeron tanto al creciente movimiento mariológico. En la *Iucunda semper* (1894) declara el papa León que, «cuando María se ofreció completamente a Dios junto con su Hijo en el templo, ya participaba con El de la dolorosa expiación a favor del género humano... (al pie de la cruz) lo ofreció voluntariamente a la divina justicia, muriendo con El en su corazón, traspasada por la espada de dolor» [16]. Un año más tarde escribió que «la que había sido cooperadora en el sacramento de la redención del hombre, sería también cooperadora en la dispensación de las gracias derivadas de él» [17]. Es digno de mención el pasaje, porque distingue claramente entre la redención en sí y su aplicación actual, e indica que Nuestra Señora cooperó en ambas.

A una distinción parecida alude el tan discutido texto de la encíclica *Ad diem illum* (1904), de San Pío X (1903-1914). Leemos en ella: «A consecuencia de la unión de sufrimiento e intención existente entre Cristo y María, ella mereció ser dignamente la reparación del mundo perdido y, por ende, la dispensadora de todos los favores que Jesús nos adquirió con su muerte y su sangre». Menciona después el Pontífice que Cristo es la fuente de la gracia y María su canal. Lejos de él, por lo tanto, atribuirle la causalidad eficiente de la gracia, y termina: «porque aventaja a todos en santidad y unión con Cristo y porque fue escogida por Cristo para ser su asociada, en esta obra de la salvación humana, nos merece *de congruo*, como dicen, lo que Cristo nos mereció *de condigno*, y ella es la principal

[15] Sobre esta materia cf. CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. Cap., *La corredención mariana en el Magisterio de la Iglesia:* Estudios Marianos 2 (1943) 89-110; SEILER, o.c.; BOVER, o.c., p.445-494; BITTREMIEUX, a.c.; DILLENSCHNEIDER, o.c., p.45-71.

[16] AAS 27 (1894-1895) 178.

[17] Ibid. 28 (1895-1896) 130-131.

dispensadora de las gracias que se distribuyen»[18]. Es verdad que algunos teólogos entienden que estas palabras se refieren exclusivamente a Nuestra Señora en la llamada redención subjetiva, pero con toda probabilidad los que las interpretan en el sentido de una corredención verdadera y propia (y son la mayoría) se han percatado del verdadero significado de la cita pontificia[19].

Si bien se concibe cierta vacilación en las enseñanzas del papa León XIII y San Pío X, la posición de su sucesor Benedicto XV (1914-1922) no deja lugar a duda. Fue el primer papa que formuló la doctrina de la corredención de María en términos tajantes e inequívocos. Su texto clásico se encuentra en la carta apostólica *Inter Sodalicia* (1918), que dice así en parte: «Hasta tal extremo (María) sufrió y casi murió con su Hijo dolorido y moribundo; hasta tal extremo abdicó de sus derechos maternales sobre el Hijo para la salvación del hombre, y lo inmoló—en cuanto ella podía hacerlo—a fin de aplacar la justicia de Dios, que podemos decir, con razón, que redimió al género humano junto con Cristo»[20]. Nótese que el Papa no está aquí pasando revista a los diferentes aspectos de la conexión remota de Nuestra Señora con la obra redentora de su Hijo; la manera específica en que dice haber redimido al mundo con Cristo, es su participación directa en la pasión, la inmolación sacrificial, a fin de satisfacer por los pecados del mundo[21].

Extraordinario y todo como es, el texto citado carece de una cosa: la palabra *corredentora*. El inmediato sucesor de Benedicto XV, Pío XI (1922-1939), fue el primer papa que aplicó este apelativo a María. Quizá su testimonio más importante se encuentre en la oración con la que solemnemente clausuró el jubileo de nuestra redención, el 28 de abril de 1935: «¡Oh Madre de amor y misericordia, que, cuando tu dulcísimo Hijo estaba consumando la redención del género humano en el altar de la cruz, estuviste próxima a El, sufriendo con El como corredentora!... Conserva en nosotros, te suplicamos, y aumenta de día en día el fruto precioso de su redención y de tu compasión»[22]. Aquí se llama a Nuestra Señora corredentora, no porque dio a luz al Salvador, sino porque participó íntimamente

[18] Ibid. 36 (1903-1904) 453.

[19] Cf. L. PILLET, S. D. B., *La Corredenzione mariana nel magisterio del Beato Pio X* (Torino 1951); L. DI FONZO, O. F. M. CONV., *B. Virgo de congruo, ut aiunt, promeret nobis quae Christus de condigno promeruit:* Marianum. El autor sostiene que la doctrina está contenida *implicitamente* en el texto papal (AAS 31 [1939] 418-459).

[20] AAS 10 (1918) 181-182.

[21] Cf. LEBON, a.c., p.693-702; SEILER, o.c., p.81-86.

[22] L'Osservatore Romano (29-30 abril 1935) p.1.

la misma redención; y las gracias que fluyen de la redención se dice que son el fruto de una causalidad común: la pasión de Cristo y la compasión de su Madre [23].

Aunque el Santo Padre Pío XII no ha usado el término «corredentora» en ninguno de sus documentos oficiales [24], sin embargo, su mente sobre esta prerrogativa mariana está clarísima, según se desprende de sus varias manifestaciones a este respecto. Por ejemplo, en su encíclica *Mystici Corporis* (1943) escribe: «Ella fue (María) la que, siempre estrechísimamente unida a su Hijo, cual nueva Eva, lo ofreció en el Gólgota al Eterno Padre, junto con el sacrificio de sus derechos y de su amor materno, en favor de todos los hijos de Adán, manchados por la vergonzosa caída de éste» [25]. En un análisis detallado de este pasaje, publicado en otro lugar [26], nos hemos esforzado en demostrar que contiene una alusión directa a la corredención de Nuestra Señora *sensu proprio*. No vemos ninguna razón válida a favor de una interpretación más restringida. De nuevo, en su radiomensaje a los peregrinos reunidos en Fátima, el 13 de mayo de 1946, manifestó el Pontífice:

> El, el Hijo de Dios, proyecta en su Madre celestial la gloria, la majestad y el dominio de su realeza; pues, habiendo sido asociada al Rey de los mártires en la inefable obra de la redención humana como Madre y cooperadora, permanece para siempre asociada con El con un casi ilimitado poder en la distribución de las gracias que fluyen de la redención. Jesús es Rey desde toda la eternidad por naturaleza y por derecho de conquista; por El, y con El, y subordinada a El, María es Reina por gracia, por relación divina, por derecho de conquista y por singular elección [27].

Si, como indica el papa, la cooperación de María a la redención es la base o fundamento de su oficio en la aplicación de los frutos de la misma, tal función no puede de ningún modo identificarse con su participación a la redención subjetiva; debe referirse a la adquisición misma de las gracias, a la redención misma. Nótese también que Nuestra Señora es Reina por derecho de conquista, que, en la doctrina comúnmente aceptada,

[23] Para otras afirmaciones de este Papa a este propósito, cf. L'Osservatore Romano, 1 noviembre 1933; AAS 15 (1923) 105; 20 (1928) 178. Cf. Roschini, *De Corredemptrice* (Roma 1939) p.34-36.

[24] Cf., sin embargo, las palabras del Santo Padre a Carrillo de Albornoz, S. I., publicadas en el artículo de este último *La pensée du Pape:* Marie 3 (marzo-abril 1950) p.59.

[25] AAS 35 (1943) 247.

[26] Cf. *Mary's Corredemption in the Teaching of Pius XII:* The American Ecclesiastical Review 121 (1949) 353-361.

[27] AAS 38 (1946) 266. Cf. también *Ad caeli Reginam*, 11 octubre 1954. Sobre este punto véase también el esclarecido artículo de W. G. Most *Corredemption and Queenship in the «Ad caeli Reginam»:* The American Ecclesiastical Review 133 (septiembre 1955) 171-182. Cf. Marianum 17 (1955) 334-368.

significa que es nuestra Reina porque es nuestra corredentora, en el sentido propio de la palabra.

Otro texto que merece mención es el que se encuentra en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* (1950); entre los argumentos más convincentes a favor de la asunción dice: «debemos recordar especialmente que, desde el siglo II, la Virgen María fue designada por los Santos Padres como nueva Eva, que, aunque sujeta al nuevo Adán, está íntimamente asociada con El en la lucha contra el enemigo infernal que, como se predijo en el Protoevangelio (Gen 3,15), obtuvo, finalmente, la más completa victoria sobre el pecado y la muerte...» [28]. Puesto que la lucha y la victoria profetizadas en el Génesis 3,15, se refieren a la obra de la redención [29], se sigue aquí que Nuestra Señora participó íntimamente en ésta. Realmente, la intención de este estrecho consorcio entre Cristo y su Madre fue especificada por el mismo papa en otra ocasión con estas significativas palabras: «¿No son Jesús y María los dos amores sublimes del pueblo cristiano? ¿No son el nuevo Adán y la nueva Eva a quienes el árbol de la cruz une en el dolor y en el amor *a fin de satisfacer por la culpa de nuestros primeros padres en el Edén?*» [30].

A vista de los testimonios pontificios citados, opinamos que la tesis de la corredención de María, tal como la entienden la mayoría de los teólogos, puede también pretender el apoyo del magisterio ordinario, especialmente representado por los papas Benedicto XV y Pío XII. Debemos, al valorar estas y otras manifestaciones pontificias, naturalmente, evitar los excesos de los que o las minimizan o las exageran indebidamente. Ambas actitudes son reprensibles, particularmente la primera. Aunque las citas presentadas no constituyen de ningún modo declaraciones infalibles, sin embargo, deberían ser recibidas con mucho respeto y religioso asentimiento, viniendo como vienen de la más alta autoridad docente de la Iglesia. Sin duda, los papas son muy conscientes del hecho de que sus palabras se interpretan por gran número de teólogos como a favor de la doctrina la corredención de María *sensu proprio*. Si pensaran que han sido erróneamente interpretadas, seguramente hubieran usado los medios pertinentes para corregir el error, considerando las consecuencias trascendentales de la tesis y su deber de salvaguardar la pureza de la fe. Mas, no sólo se han

[28] AAS 42 (1950) 768-769.

[29] Cf. Io 12,31-33; Col 2,14-15; *Ench. Bibl.* n.334.

[30] Cf. L'Osservatore Romano, 22-23 abril 1940, p.1. Para varias afirmaciones de importancia hechas cuando era cardenal Pachelli, cf. nuestro artículo en *The American Ecclesiastical Review* 121 (1949) 360-361.

guardado de hacer semejantes advertencias, sino que sus afirmaciones a este respecto han aumentado en número y en fuerza durante los últimos años [31].

II. ARGUMENTO DE SAGRADA ESCRITURA

Es del dominio común, entre católicos y no católicos, que la Sagrada Escritura no contiene ninguna afirmación clara y explícita al efecto de que Nuestra Señora estuviera destinada a cumplir una misión corredentora en favor del género humano. Sin embargo, los escritores católicos, en general, están de acuerdo en que esta misión está implícita en la palabra de Dios escrita [32]. Esto basta en orden a considerar cualquier punto de la doctrina como revelado por Dios y como formando parte del depósito original de la revelación divina.

El primero y más importante pasaje bíblico que generalmente se cita a favor de nuestra tesis es el conocido *Protoevangelio*, que encierra la promesa de un futuro Redentor. Con asombrosa sencillez relata el texto sagrado cómo, después de la caída de nuestros primeros padres en el jardín del Edén, Dios todopoderoso dirigió estas palabras al tentador, disfrazado bajo la apariencia de una serpiente: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu semilla y su semilla, entre tu descendencia y su descendencia. El aplastará tu cabeza y tú acecharás a su calcañar» (Gen 3,15). Por lo tanto, el Creador no sólo se dispone a frustrar los perversos designios de su enemigo, sino que, en su infinita sabiduría, planea un designio particularmente humillante: efectuar la completa derrota del demonio, empleando ciertos medios que son semejantes (aunque a la inversa) a aquellos que empleó el demonio para perpetrar nuestra ruina espiritual. Inmediatamente surge la pregunta: ¿Quién es aquella mujer misteriosa, escogida por Dios para reñir la batalla victoriosa contra su enemigo? Este punto ha sido discutido ampliamente desde tiempo inmemorial, pero más aún en años recientes, a vista de las implicaciones mariológicas que contiene. Será bueno recordar que la discusión no se centra en la segunda parte del texto (que la Vulgata traduce: «ella aplastará tu cabeza»...), pues los entendidos convienen en que el original hebreo decía: «él (la descendencia de la mujer) aplastará tu cabeza», y de ahí que no se pueda sacar un argumento bíblico

[31] Cf. D. Baier, O. F. M., en Franciscan Studies 2 (1943) 10-11.

[32] Cf. R. Rábanos, C. M., *La corredención mariana en la Sagrada Escritura:* Estudios Marianos 2 (1943) 9-59. Abundantes referencias bibliográficas se pueden encontrar en nuestra obra *De corredemptione*... p.73-121.

estricto en favor de Nuestra Señora. El debate gira directamente en torno a la primera parte de la perícopa, a saber en la identidad de la «mujer» que está en enemistad con Satanás. Mientras que unos pocos intérpretes aún insisten en que la alusión se refiere sólo a Eva [33], la inmensa mayoría de los exegetas católicos defienden que «la mujer» designa a Nuestra Señora, ya con sentido típico [34], ya en sentido literal [35]. En nuestra humilde opinión, esta última interpretación es la única que puede reconciliarse con los datos positivos de la revelación posterior y con las varias manifestaciones del magisterio que aún se encuentran en la *Ineffabilis Deus* [36], *Munificentissimus Deus* [37], *Fulgens corona* [38]. En verdad hay razones poderosísimas que indican que se trata aquí de un sentido *exclusivo*-literal mariano [39].

Fundándonos en la interpretación anterior, podría formularse el argumento del *Protoevangelio* como sigue: En las palabras del Génesis 3,15, Dios todopoderoso predice una lucha singular y absoluta entre Cristo y Satanás, lucha que, finalmente, culminará en la completa derrota del último. Puesto que, de una parte, esta lucha-victoria coincidía con la obra redentora del Salvador [40], y, por otra, la lucha de Nuestra Señora es idéntica a la de Cristo [41], y tiene ella una participación íntima en su completo triunfo [42], se sigue que la misión corredentora se prevé, se anuncia ya en el sagrado texto. El pasaje en sí no explica las diferentes modalidades de esta misión, si bien la interpretación dada por Pío IX en la *Ineffabilis Deus* parece señalar a una cooperación directa a la misma redención [43].

[33] Cf. A. de Guglielmo, O. F. M., *Mary in the Protoevangelium:* Catholic Biblical Quarterly 14 (1952) 104-115; G. Calandra, O. F. M., *Nova Protoevangelii mariologica interpretatio:* Antonianum 26 (1951) 343-366.

[34] Cf., además, F. von Hummelauer, S. I., *Commentarius in Genesim* (Parisiis 1895) p.161; J. Corluy, *Spicilegium dogmatico-biblicum* vol.1 (Gandavi 1884) p.348; E. Mangenot, en DTC 6,1208-1212.

[35] Además, A. Bea, S. I., *Maria SS. nel Protovangelo (Gen 3,15):* Marianum 15 (1953) 1-21; J. Prado, *Praelectiones Biblicae: Vetus Testamentum* vol.1 (Taurini 1934) p.53-54; en Verbum Domini 19 (1939) 353.367.

[36] *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*, en *Collectio Lacensis* vol.6 (Friburgi Brisgoviae 1882) col.839. Cf. nuestro extenso comentario en *De corredemptione...* p.100-121.

[37] AAS 42 (1950) 768-769. Cf. nuestro comentario en *The Apostolic constitution «Munificentissimus Deus» and Our Blessed Lady's Corredemption:* The American Ecclesiastical Review 125 (octubre 1951) 255-273.

[38] AAS 45 (1953) 579.

[39] Cf. los excelentes artículos de F. X. Peirce, S. I., *The Woman of Gen 3,15:* The Ecclesiastical Review 103 (1940) 95-101; Id., *Mary alone is «The Woman» of Genesis 3,15:* The Catholic Biblical Quarterly 2 (1940) 245-252. También el libro exhaustivo de D. J. Unger, O. F. M. Cap., *The First Gospel: Genesis 3,15* (Instituto Franciscano de San Buenaventura, Nueva York 1954); y E. May, O. F. M. Cap., *Mary in the Old Testament*, en *Mariology*, ed. J. B. Carol, O. F. M., vol.1 (Milwaukee 1954) p.56 y 62.

[40] Cf. nota 29.

[41] *Ineffabilis Deus*, en *Acta et decreta...; Collectio Lacensis* vol.6 col.839.

[42] *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 769.

[43] Cf. Carol, *De Corredemptione...* p.112-116. Escogemos aquí de este asunto lo que se refiere a cómo la tradición ha interpretado el Protoevangelio. En general aceptamos como válidas las conclusiones de T. Gallus, S. I., en sus obras

Este consorcio entre el Redentor y su Madre, preanunciado en el libro del Génesis, se insinúa expresivamente también en otros textos. Por ejemplo, la perícopa de la anunciación, que nos es tan conocida, ha sido discutida ampliamente por los escritores católicos en este contexto. La escena presenta al ángel Gabriel informando a Nuestra Señora acerca de la economía divina, relativa a la venida del Redentor prometido, por medio de su instrumentalidad. Puesto que María ha prometido virginidad perpetua, naturalmente pregunta al mensajero celestial sobre el modo como el decreto divino se ha de realizar. Ya segura de que la encarnación del Verbo se llevará a efecto por medio de la acción sobrenatural del Espíritu Santo, se somete humildemente a los santos designios de Dios y responde: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38).

Interpretado a la luz de la tradición cristiana, este texto sagrado nos conduce a las siguientes conclusiones: *a)* El ángel fue enviado por Dios no para imponer un mandato que *tenía* que ser obedecido por María sin consideración a su libre elección [44], sino un ruego de su consentimiento al plan divino; *b)* que este plan no se refería sólo a que el Verbo divino asumiera la naturaleza humana, sino también al papel redentor que se encomendaría al Verbo encarnado; *c)* que Nuestra Señora diese su asentimiento con conocimiento adecuado (no pleno) de lo que entrañaba la misión del Salvador [45], y *d)* que lo dio con la mayor voluntad, gustosísimamente, deseando e intentando lo que Dios deseaba e intentaba efectuar mediante la encarnación. Hasta aquí puede aceptarse, y lo aceptan los teólogos católicos en general.

De lo anteriormente expuesto deducimos que Nuestra Señora, por el mero hecho de haber pronunciado su *fiat*, cooperó positivamente en la fase inicial de la redención del mundo. Su

eruditas y exhaustivas: *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) tempore postpatristico usque ad Concilium Tridentinum* (Roma 1949); *Interpretatio mariologica Protoevangelii postridentina...* Pars prior: *A Conc. Trid. usque ad annum 1660* (Roma 1953); Pars posterior: *Ab anno 1661 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis* (Roma 1954). En lo que se refiere a la época patrística, especialmente recomendamos el profundísimo estudio de R. Laurentin, *L'interprétation du Genèse 3,15 dans la tradition jusqu'au debut du XIII siècle:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales, vol.12 (Paris 1955) p.79-156. Sin embargo, sentimos no estar de acuerdo con la interpretación *exegética* que el erudito autor adopta en p.113-115.

[44] Sobre la perfecta compatibilidad del acto de *obediencia* de María con su cooperación formal en la redención, cf. las observaciones al caso hechas por el P. Roschini, *Mariologia* 2.ª ed. vol.2 p.1.ª (Roma 1947) p.295.

[45] De las mismas palabras del *Magnificat* deducimos que Nuestra Señora debía de conocer estupendamente las profecías referentes a la misión redentora del futuro Mesías. Cf. el detallado análisis del texto hecho por T. Gallus, *Ad «principium materiale» Redemptionis obiectivae:* Divus Thomas (Pl.) 57 (1954) 246-250. Cf. también Roschini, *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.2 (Roma 1953) p.339-340.

fiat no era simplemente un gesto gracioso por el cual «aceptaba» la obra redentora de Cristo. Era un acto de participación formal en el misterio soteriológico como tal. Y era tal, no sólo por necesidad absoluta, sino por una necesidad hipotética, puesto que lo requería la divina voluntad, disponiendo que María representara a la humanidad en una alianza sobrenatural entre el Verbo y el género humano [46]. Así vistas las cosas, no fue un simple instrumento físico, sino un coagente formal y oficial empleado por Dios para llevar a cabo el plan salvador [47].

¿Podremos dar un paso más y decir, con el profesor J. M. Bover y otros [48], que el consentimiento inicial de María, tomado en sí mismo, implica una cooperación *inmediata* en la obra redentora *completa* de su Hijo? Algunos teólogos han planteado dificultades contra esta interpretación y, sin duda, por razones de peso. Concedamos que una cooperación, generalmente, se considera remota o próxima no en razón de su distancia en el tiempo del efecto, sino más bien por razón del grado de influencia sobre el efecto [49]. No obstante, este grado de influencia puede tener diferentes grados de «convergencia», y esta circunstancia específica debiera ser el factor decisivo. Por eso podríamos concebir a una persona que diera consciente y voluntariamente su consentimiento (hipotéticamente necesario), a fin de que cierta acción fuera efectuada solamente por otra persona, en cuyo caso el efecto se atribuiría a la persona que da su consentimiento con causa moral, formal, si bien no como coagente inmediato.

Sea lo que fuere, la escena de la anunciación no es la última palabra sobre este asunto. De hecho los evangelistas no dejan de resaltar el estrecho consorcio de María con su Hijo en los otros dos pasajes que se refieren directamente a su misión redentora, el incidente de la purificación y el del Calvario. En el primero, Nuestra Señora ofrece a su Hijo a Dios (una oblación pública paralela a la oblación privada que realizó en la encarnación) y oye al anciano Simeón profetizar su futura participación en la pasión del Salvador: «Una espada atravesará tu propia alma» [50]. En el segundo, es proclamada públicamente Madre espiritual del género humano, mientras nos regenera a

[46] Cf. *Summa Theol.* 3 q.30 a.1; C. DILLENSCHNEIDER, *Toute l'Église en Marie:* Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. (Paris 1953) p.111-113.

[47] H. BARRÉ, C. S. Sp., *Le consentement à l'incarnation rédemptrice. La Vierge seule, ou le Christ d'abord?:* Marianum 14 (1952) 233-266.

[48] BOVER, *Virginis consensus fuitne vera Corredemptio?:* Alma Socia Christi 2 (Roma 1952) 164-176; B. H. MERKELBACH, O. P., *Tractatus de Beatissima Virgine Maria Matre Dei atque Deum inter et homines Mediatrice...* (Parisiis 1939) p.341.

[49] MERKELBACH, l.c.

[50] Lc 2,34-35. Cf. GALLUS, *De sensu verborum Lc 2,35 eorumque momento mariologico:* Biblica 29 (1948) 220-239.

la vida de la gracia por su compasión amarga: «Y viendo, pues, Jesús a su Madre y al discípulo que El amaba, que estaba allí, dijo a su Madre: 'Mujer, he ahí a tu hijo'; y después dijo al discípulo: 'He ahí a tu Madre'» [51].

El evangelista no nos dice que María estaba al pie de la cruz con el fin de cooperar a la restauración del mundo con su divino Hijo. Sin embargo, esta alusión a su maternidad espiritual es muy significativa en este momento preciso. Que las palabras del Salvador «He ahí a tu Madre» pueden interpretarse como significativas de la maternidad universal de gracia de María en un sentido escriturístico, apenas puede ya debatirse [52]. La mente del magisterio sobre este asunto [53], y particularmente como la expresó el papa León XIII [54], está lo suficientemente clara como para desvanecer toda posibilidad de duda. Ahora bien, en la actual economía la maternidad espiritual de María coincide prácticamente con la cooperación directa de Nuestra Señora a la redención [55]. Por lo tanto, si —como nos dicen los papas— aquélla fue públicamente proclamada por las palabras de Cristo en la cruz, también lo fue ésta, por lo menos implícitamente. Después de todo fue allí y en aquel momento, al pie de la cruz, cuando Nuestra Señora estaba haciendo llegar a su cenit la oblación inicial que tuvo lugar en la encarnación. Allí y en aquel mismo lugar renunciaba ella a sus derechos maternales sobre la víctima divina, a fin de satisfacer por los pecados de la humanidad [56]. Y era allí y en aquel momento cuando ella participaba oficialmente en la inmolación del Redentor, precisamente a fin de regenerar a la raza humana a la vida de la gracia, junto con El y sometida a El [57]. Teniendo en cuenta toda esta serie de circunstancias, nos vemos casi obligados a entender en el breve pero pletórico

[51] Io 19,26-27. Cf. E. May, *The Scriptural basis for Mary's spiritual maternity*: Marian Studies 3 (1952) 125-130; T. Gallus, a.c.: Divus Thomas (Pl.) 57 p.254.

[52] Aún la niegan, sin embargo, W. Newton, *A Commentary on the New Testament* (Catholic Biblical Association of America, 1942) p.357; F. Ceuppens, O. P., *De Mariologia Biblica* ed. 2.ª (Taurini 1951) p.192-202, y otros. Cf. M. J. Gruenthaner, S. I., *Mary in the New Testament*, en *Mariology*, ed. J. B. Carol, O. F. M., vol.1 (Milwaukee 1954) p.104.

[53] Cf. especialmente Mgr. G. W. Shea, *The teaching of the Magisterium of Mary's spiritual maternity*: Marian Studies 3 (1952) 68-69.92-93.

[54] Encíclica *Adiutricem populi*, 5 septiembre 1895, en A. Tondini, *Le Encicliche mariane* ed.2.ª (Roma 1954) p.222.

[55] Cf. W. Sebastián, O. F. M., *The nature of Mary's spiritual maternity*: Marian Studies 3 (1952) 14-34; M. Llamera, O. P., *La maternidad espiritual de María*: Estudios Marianos 3 (Madrid 1944) 67-162; Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., *Naturaleza de la maternidad espiritual de María*: Estudios Marianos 7 (Madrid 1948) 121-144.

[56] Benedicto XV, *Inter sodalicia*: AAS 10 (1918) 181-182; Pío XII, *Mystici Corporis*: AAS 35 (1943) p.247.

[57] Cf. León XIII, encíclica *Iucunda semper*, 8 septiembre 1894: AAS 27 (1894-1895) 178; Pío XII, en L'Osservatore Romano, 22-23 abril 1940, p.1.

pasaje de San Juan una alusión implícita al papel de Nuestra Señora como corredentora de la humanidad [58].

En conjunto, la Sagrada Escritura está lejos de guardar silencio sobre la tesis de la participación directa de María en la misión soteriológica del Salvador. Los exegetas y los teólogos pueden seguir discutiendo sobre el valor exacto de textos determinados, pero el contenido de todos los pasajes que hacen al caso, combinados, especialmente cuando se interpretan a la luz de las recientes manifestaciones pontificias, presta considerable apoyo a la doctrina que nos ocupa.

III. ENSEÑANZAS DE LA TRADICION

La doctrina de la corredención de Nuestra Señora se califica generalmente como de «tradicional» en la Iglesia católica. Si con esto se significa que esta tesis, tal como hoy la profesamos, ha sido enseñada en la Iglesia desde el principio, la pretensión es inaceptable por las razones que pronto indicaremos. Sin embargo, puesto que la enseñanza de los teólogos contemporáneos en este aspecto es un desenvolvimiento más detallado de lo que se nos ha transmitido desde el principio bajo la dirección del Espíritu Santo, nos sentimos justificados al considerar que esta doctrina está basada en la Tradición.

Para seguir el desarrollo progresivo de la doctrina a través de los siglos, vamos a dividir este discurso en tres secciones, que corresponden a los tres períodos siguientes: A) la era patrística, es decir, desde el principio hasta el siglo VIII; B) la Edad Media, del IX al XVII, y C) la época moderna, desde el siglo XVII hasta nuestros días.

A) La época patrística

Uno de los retratos doctrinales más antiguos de Nuestra Señora es el que la representa como nueva o segunda Eva, próxima al nuevo o segundo Adán. La doctrina lleva implicados dos aspectos: según que se use como paralelo o como antítesis. En el primer caso, se compara a María con la primera mujer antes de la caída y la comparación indica su impecabilidad y especialmente su virginidad. En el segundo caso, se establece un contraste entre María y Eva después de la caída, y entonces lo que se acentúa es su posición inigualable en la economía

[58] Cf. T. Gallus, «*Mulier, ecce filius tuus*» *(Io 19,26)*: Verbum Domini 21 (1941) 289-297. Cf. también F. M. Braun, O. P., *Eve et Marie dans les deux Testaments*: Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. 12 (París 1955) p.9-34.

de la salvación. Sólo el segundo aspecto nos interesa ahora. Formulado brevemente, la antítesis se reduce a esto: así como Eva participó en la responsabilidad de Adán en el transcurso de la prevaricación original, así María fue causa instrumental a Cristo o con Cristo en la reparación de la caída inicial.

Admiten todos los teólogos e historiadores de nuestros días que este rasgo característico de la misión de Nuestra Señora fue aceptado a lo largo de la era patrística. De aquí que podamos excusarnos de la pesada tarea de ofrecer en este artículo una antología más o menos completa de textos pertinentes al caso [59]. El problema que divide a los eruditos modernos se refiere más bien a la interpretación precisa que se ha de dar a a esos textos. El testimonio clásico de San Ireneo († c. 200), que examinaremos ahora, podría servirnos de ejemplo típico. Nuestro estudio referente a él puede aplicarse a todos los demás, puesto que la idea básica que expresa es sustancialmente la misma [60]. El famoso obispo de Lyón resume el paralelismo antitético como sigue: así como ella (Eva), habiendo desobedecido, vino a ser causa de muerte para ella y para todo el género humano, así María, siendo obediente (al mensaje del ángel), vino a ser causa de salvación para sí misma y para toda la raza humana. Así el nudo de la desobediencia de Eva fue soltado por la obediencia de María. Porque lo que la virgen Eva ligó con su incredulidad, la Virgen María desligó con su fe [61]. Un análisis, siquiera superficial, del texto citado no dejaría de descubrir que San Ireneo está aquí comparando no sólo la virginidad de Eva—algo puramente personal—con la virginidad de María, sino también, por vía de contraste, el mal efecto de la acción de Eva con el saludable efecto de la positiva causalidad de María. Además, la manera como ejerce María su causalidad no es simplemente por ser la Madre del Redentor, sino por consentir libremente en humilde obediencia a las palabras del ángel. No se trata, pues, de una exclusiva,

[59] Se pueden encontrar abundantes citas patrísticas sobre este tema en J. M. BOVER, *La mediación universal de la «segunda Eva» en la tradición patrística:* Estudios Eclesiásticos 2 (1923) 321-350; ID., *B. V. Maria, hominum Corredemptrix:* Gregorianum 6 (1925) 544-559; J. BITTREMIEUX, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias* (Brugis 1926) l.1.

[60] San Ireneo no fue, por supuesto, el primero en utilizar la antítesis «Eva-María». Cf. SAN JUSTINO MÁRTIR (d. c.165) en *Dial. cum Tryphone* c.100: MG 6, 709. La teoría de que el primero dependía realmente del segundo no ha sido probada aún.

[61] *Adv. haer.* l.3 c.22,4: MG 7,959. La misma idea se repite en l.5 c.19,1 (MG 7,1175) y en su *Demonstratio apostolica* n.33, en *Patrologia Orientalis*, ed. GRAFFIN-NAU, vol.12 (París 1919) p.772-773. Cf. el excelente estudio de N. MOHOLY, O. F. M., *St. Irenaeus: The Father of Mariology:* Studia Mariana 7 (Burlington, Wis., 1952) 129-187. También G. JOUASSARD, *La Nouvelle Ève chez les Pères anténicéens:* Bull. de la Soc. Franç. d'Ét. Mar. 12 (París 1955) 35-54; ID., *La théologie mariale de Saint Irenée*, en *Congrès Marial de Lyon* (Lyón 1955) p.265-276.

causalidad de naturaleza física, como quiere el prof. Lennerz [62], sino que se trata de una cooperación formal en el orden moral. Puesto que el objeto de este consentimiento fue la encarnación redentora, se sigue que la cooperación de Nuestra Señora tuvo un valor y un carácter soteriológico. Todo esto puede deducirse de las palabras del santo sin violentarlas de modo alguno.

Sin embargo, debe tenerse presente que, en la enseñanza de San Ireneo, la encarnación era «redentora» sólo en el sentido de que, al asumir la naturaleza humana, el Dios-Hombre estaba resumiendo en sí la raza humana, siendo, por tanto, susceptible de llevar a cabo nuestra reconciliación por medio de actos teándricos que, de hecho, siguieron a la encarnación. En otras palabras: la encarnación fue la fase inicial de la redención [63]. Que María tuviera un papel definido en esta fase inicial lo ha declarado primorosamente el autor, y, en este sentido, la apellida «causa de salvación». No va más allá el obispo de Lyón ni especifica, pero tampoco lo hacen los demás Padres que utilizan la antítesis Eva-María [64]. Precisamente por esta razón, no compartimos la opinión de aquellos que creen que el pasaje en cuestión alude a la cooperación inmediata de María en la redención misma [65]. A veces se arguye que, a más de comparar a María con Eva, muchos Padres y escritores primitivos atribuyen a Nuestra Señora los diferentes efectos de la redención. Tal atribución, se insiste, apenas se justificaría si los Padres tuvieran en su mente sólo una causalidad remota por parte de María, así como no estaría uno justificado en atribuir el descubrimiento del continente americano a la madre de Colón, simplemente porque le dio a luz.

Respondemos que, si los testimonios de los Padres se leen en su propio contexto y a la luz de pasajes paralelos, se encuentra que atribuyen los efectos de la redención a Nuestra Señora ya a causa de su instrumetalidad en la encarnación, ya a causa de su intercesión real en los cielos, como hemos demostrado en otro lugar detalladamente [66]. En cuanto al ejemplo de la madre de Colón, no llegamos a ver la relación. El descubrimiento de América de ningún modo puede ser predicado de ella, ya que no había nexo interno entre el acto de dar a

[62] H. LENNERZ, *De Beata Virgine* ed.3.ª (Roma 1939) p.132.
[63] Cf. *Adv. haer.* l.5 c.17: MG 7,1169; l.3 c.21: MG 7,953.
[64] Cf. el excelente artículo de B. CAPELLE, O. S. B., *Le thème de la Nouvelle Eve chez les anciens docteurs latins:* Bull. de la Société Franç. d'Ét. Mar. 12 (París 1955) 55-76; TH. CAMELOT, O. P., *Marie, la Nouvelle Eve, dans la patristique grecque du Concile de Nicée à saint Jean Damascène:* ibid. p.157-172.
[65] BOVER, *Concepto integral de la maternidad divina según los Padres de Efeso:* Analecta Sacra Tarraconensia 7 (1931) 157; LEBON, a.c.: Ephemerides Theologicae Lovanienses 16 (1939) 655-744.
[66] Cf. CAROL, *De Corredemptione*... p.140-142.

luz a Colón y la hazaña posteriormente realizada por él. Por el contrario, la encarnación se encuentra en los orígenes mismos de nuestra redención; fue redentora en el sentido que ya hemos explicado. Puesto que Nuestra Señora ha cooperado formalmente, los escritores primitivos estaban más que justificados para atribuirle a ella la obra de la redención, *en globo*, sin tener en cuenta lo que pensaran respecto a la causalidad de María en los actos soteriológicos que se unieron a la encarnación y que, *per modum unius* con el sacrificio del Calvario, constituían nuestra reconciliación objetiva con Dios.

Quizá el siguiente ejemplo sirva para aclarar lo que pretendemos demostrar: supongamos que la venida de cierto doctor a un hospital es absolutamente necesaria para salvar a un paciente, que morirá a menos que se le haga una operación. Supongamos, además, que el doctor se niega a ir al hospital sin el consentimiento de su esposa. Esta, deseando ardientemente la salud del paciente, asiente gustosa. La operación se realiza y el paciente se recupera. Es evidente que la esposa contribuye formal y eficazmente a la recuperación del paciente; él le debe su salud. Y, sin embargo, no cooperó ella directa e inmediatamente a la operación quirúrgica que efectuó su marido; en nuestra humilde opinión, ésta es la cooperación que los Padres atribuyen a Nuestra Señora en el proceso de la rehabilitación del hombre. Una cosa es decir que la cooperación inmediata de María a la redención está *implicada* en las enseñanzas de los Padres o se *deduce* de ellas, y otra diferente es asegurar que los Padres percibieran este tipo de cooperación; aquello es perfectamente legítimo; esto sería totalmente infundado. La doctrina compleja referente al papel de María como segunda Eva contiene, como en germen, muchos aspectos no previstos por los antiguos escritores. Ha quedado para sucesivas generaciones el llegar a ellos por vía de análisis o de deducción [67].

B) La Edad Media

La época que aquí designamos con el nombre de Edad Media se extiende más o menos desde el siglo IX hasta el XVI. Debe considerarse, en lo que concierne a nuestra doctrina, como período de transición. Es en este tiempo cuando los teólogos y escritores católicos, bajo la influencia de San Bernardo y San Buenaventura, y particularmente de Arnaldo de Char-

[67] Cf. L. J. Riley, *Historical Conspectus of the Doctrine of Mary's Coredemption*: Marian Studies 2 (1951) 46-47. El eminente patrólogo Bourghard se ha unido recientemente a la misma conclusión ponderada (cf. a.c., p.116-117).

tres, empiezan a fijar su atención en el carácter soteriológico de la asociación de Nuestra Señora al Salvador de la humanidad [68].

Como era de esperar, encontraremos durante este período (especialmente al principio de él) autores que, a primera vista, parecen ser muy explícitos en la cuestión de la corredención de María, pero que, tras atento examen, descubrimos que no hacen sino repetir lo que sus predecesores habían enseñado. Entre éstos podemos mencionar a San Tarasio († 807), San Jorge de Nicomedia († 880), Alcuino († 904) y Eadmero de Canterbury († 1124), quien incidentalmente parece ser el primero que nombra el *mérito* en conexión con la redención del hombre [69].

Con San Bernardo de Claraval († 1153) damos un paso definitivo hacia adelante. Es en sus escritos donde leemos por primera vez algo sobre la satisfacción de Nuestra Señora por el daño causado por Eva [70], y, aunque el contexto indicaría sólo una cooperación remota a nuestra redención, su importancia reside más bien en el hecho de que introdujo la idea del ofrecimiento por Nuestra Señora de la víctima divina en el templo, para reconciliarnos con Dios, ofrenda que, según él, fue aceptada por el Eterno Padre [71]. Esta idea la tomó y estudió detalladamente su discípulo, Arnaldo de Chartres († 1160), que bien podríamos saludar como el primer expositor claro de la corredención de Nuestra Señora. «En el Calvario—escribe—Cristo y María juntos realizaron la tarea de la redención del hombre. Los dos ofrecieron un mismo sacrificio a Dios: ella en la sangre de su corazón y mediante su compasión; El en la sangre de la carne... a fin de que, junto con Cristo, ella obtuviera un *efecto común* en la salvación del mundo» [72]. La gran influencia que ejerció esta curiosa enseñanza de Arnaldo se deduce fácilmente del número de autores que, en siglos sucesivos, explícitamente lo citan y lo aprueban.

De igual manera, merecen nombrarse en la historia de esta evolución San Alberto Magno († 1283) y San Buenaventura

[68] Para esta época, cf. especialmente M. MÜLLER, O. F. M., *Maria. Ihre geistige Gestalt und Persönlichkeit in der Theologie des Mittelalters*, en *Katholische Marienkunde*, ed. P. STRÄTER, S. I., vol.1 (Paderborn 1947) 282-295; C. DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau 1947) 201-267; E. DRUWÉ, a.c., p.498-517; G. W. SHEA, *Outline History of Mariology in the Middle Ages and Modern Times*, en *Mariology*, ed. CAROL, vol.1 (Milwaukee 1954) p.285-309.

[69] S. TARASIO, MG 98,1491-1492; JORGE DE NICOMEDIA, MG 100,1451; ALCUINO, ML 101,1300; EADMERO, ML 159,573 y 578.

[70] SAN BERNARDO, *Hom. 2 super Missus est:* ML 183,62.

[71] *Serm. 3 de Purificatione:* ML 183,370. Sobre esto, cf. R. LAURENTIN, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium: Essai sur le développement d'une idée religieuse* (Paris 1952) p.140-145.

[72] ARNALDO DE CHARTRES, *De laudibus B. Mariae Virginis:* ML 189,1726-1727. Cf. CAROL, *De Corredemptione...* p.156-159; BERTETTO, o.c., p.51-55.

(† 1274)[73]. La aportación magnífica del Doctor Universal parece residir en su insistencia en que el *principium consortii*, perfilado por los Padres, se extendiera a todo el proceso de la redención del hombre[74], mientras que se dejó que el Seráfico Doctor dedujera la única conclusión lógica, apuntando que, en el Calvario, Nuestra Señora coofreció la víctima divina[75], satisfizo por nuestros pecados[76] y pagó el precio de nuestra redención[77]. El famoso *Mariale*, atribuido a San Alberto Magno, pero probablemente escrito al principio del siglo siguiente[78], defiende enérgicamente y se hace eco de las trascendentales intuiciones de Buenaventura[79], en especial en lo que se refiere a la participación de Nuestra Señora en el mérito redentor de la pasión[80]. Sin embargo, todos estos autores fueron aventajados notablemente en claridad de expresión por el gran dominico místico-teólogo Beato Juan Taulero († 1366). Según él, María se ofreció junto con su Hijo como víctima viviente por la salvación de todos[81]. Además, «Dios aceptó su oblación (en el Calvario) como un sacrificio agradable, para la utilidad y salvación de todo el género humano..., a fin de que, por los méritos de sus dolores, pudiera cambiar la cólera de Dios en misericordia»[82]. Un poco más adelante se dirige a Nuestra Señora: «(al pie de la cruz) llena de dolor redimiste a los hombres junto con tu Hijo»[83].

Es en este momento cuando las ideas arriba expresadas empiezan a proyectarse con sorprendente limpidez en algunos de los himnos litúrgicos, y es interesante observar que el adjetivo

[73] Sobre San Alberto Magno, cf. M. M. Desmarais, O. P., *St. Albert le Grand, docteur de la Médiation mariale* (París-Ottawa 1935), teniendo en cuenta el descubrimiento que se menciona más adelante en la nota 78. Sobre San Buenaventura, cf. L. di Fonzo, O. F. M. Conv., *Doctrina S. Bonaventurae de universali Mediatione B. V. Mariae* (Roma 1935), y E. Chiettini, O. F. M., *Mariologia S. Bonaventurae* (Roma 1942) p.44-75.

[74] *Comment. in Matth.* 1,18, en *Opera omnia*, ed. Borgnet, vol.20 (Parisiis 1898) p.36.

[75] San Buenaventura, *Collat.* 6 *de donis Spiritus Sancti* n.17, en *Opera omnia* (Ad Claras Aquas 1882-1902) vol.5 p.486.

[76] Ibid. n.16.

[77] Ibid. n.15, también n.5, en *Op. omn.* vol.5 p.484.

[78] Este revolucionario descubrimiento fue hecho recientemente por Albert Fries, C. SS. R., cuya extensa investigación en esta materia ha sido compilada en su libro *Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften* (Münster West. 1954). Bruno Korosak, O. F. M., que estudió el problema independientemente de Fr. Fries, llegó a la misma conclusión, pero cree que el *Mariale* fue escrito durante la segunda mitad del siglo XIII. Cf. su erudito libro *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium* (Roma 1954) p.18 y 611 n.4.

[79] Pseudo Alberto, *Mariale* q.42, en *Opera omnia* vol.37 p.80; q.148: ibid. p.214.

[80] *Mariale* q.150, en *Opera omnia* vol.37 p.219. Cf. Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium*... p.183-194.

[81] J. Taulero, *Sermo pro festo Purificat. B. M. Virginis*, en *Oeuvres complètes*, ed. E. P. Noël, vol.5 (Paris 1911) p.61.

[82] O.c., vol.6 p.253-255.

[83] Ibid. p.256.

«corredentora» aparece ahora, quizá por primera vez en la historia [84]. Bastarán los siguientes extractos:

Pia, dulcis et benigna
nullo prorsus luctu digna,
si fletum hinc eligeres
ut compassa Redemptori
tu *corredemptrix* fieri [85].

Laus Patri necnon Filio
Sancto simul Paraclito
pro poenis matris et nati
quibus sumus reparati [86].

Sic Trinitati gloria
pro redemptionis venia
quam meruerunt miseris
Filius et mater nobis [87].

En cuanto a la aportación del siglo xv a la evolución de esta doctrina fue virtualmente nula. A excepción de San Antonino de Florencia, que repite y adorna las excelentes ideas del Pseudo-Alberto [88], los varios escritores marianos de este período, mientras que ponen de relieve la compasión de María en el Calvario, son, sin embargo, bastante vagos y ambiguos en cuanto a la naturaleza y alcance de esta cooperación [89]. Algo parecido puede decirse a este respecto de los escritores del siglo xvi. Las dos excepciones notables serían el arzobispo Ambrosio Catarino, O. P. († 1553) [90], y el eminente teólogo Alfonso Salmerón, S. I. († 1585). El primero afirma tajantemente que Nuestro Señor y su Madre, tomando sobre sí mismos los pecados del mundo, merecieron nuestra redención mediante sus

[84] En nuestra obra *De Corredemptione*... p.172-174, afirmamos que, según nuestro conocimiento, las dos pruebas más antiguas del término «Corredentora» fueron los anónimos *Tract. de praeservatione gloriosae V. Mariae* (escrita antes de 1323) y Alano Varenio, que vivió en el siglo xiv. La primera atribución era verdaderamente una conclusión errónea por nuestra parte, basados en Holzapfel, *Bibl. Franc. de Imm. Conc.* (Ad Claras Aquas 1904). La segunda estaba basada en una cronología errónea hecha por Alva y Astorga, *Bibl. virg. Mariae* vol.3 (Madrid 1684) p.505. Estamos profundamente agradecidos a R. Laurentin, que, según su característica costumbre erudita, nos ha advertido recientemente de nuestro error. Cf. *Le titre de Corédemptrice. Étude historique:* Marianum 13 (1951) 399-402.

[85] *Orationale of St. Peter's in Salzburg (s.XIV-XV)*, en Dreves-Blume, *Analecta hymnica medii aevi* vol.46 n.79 p.126-127. Cf. Serapio de Iragui, O. F. M. Cap., *La Mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media* (Buenos Aires 1939) p.173.

[86] *Orationale*; Dreves-Blume, o.c., vol.52 n.51 p.57; Serapio de Iragui, o.c., p.166.

[87] Cf. Serapio de Iragui, o.c., p.165.

[88] San Antonino, *Summa Theologica* p.4.ª tit.15 c.20 § 14 (ed. Veronae 1740) p.1064. Cf. también c.14 § 2 p.1002.

[89] Entre éstos merecen especial mención Juan Gerson (d.1429), San Bernardino de Siena (d.1444) y Dionisio el Cartujano (d.1471). Sobre estos autores cf. Bover, *Universalis B. M. Virginis mediatio in Scriptis Iohannis Gerson:* Gregorianum 9 (1928) 254-259; L. di Fonzo, *La Mariologia di S. Bernardino da Siena* (Roma 1947) p.30-41; Dillenschneider, o.c., p.214-218.

[90] A. Catarino, *De Immaculata Conceptione Virginis Mariae opusculum* l.3 persuasio 14: ed. Alva y Astorga, *Bibliotheca virginalis Mariae*..., vol.2 (Madrid 1648) p.56. Cf. también p.47-48.

sufrimientos unidos. Según el último, era la voluntad del Salvador que su santa Madre, como corredentora, participara en su poder redentor; por esto, nuestra redención procedía, de hecho, de ambos: Cristo y María [91]. En cuanto a Francisco Suárez († 1617), que a veces ha sido llamado «el padre de la mariología moderna», es obvio que su postura en relación a la tesis de la corredención no se aproxima, en claridad de expresión, a su ilustre cohermano Salmerón. Sin embargo, debe decirse con toda justicia que fue el primero en estudiar nuestro asunto *ex professo*, en comentario estrictamente teológico [92].

C) La época moderna

Si, en los siglos XIV y XVI, afirmaciones categóricas como las de Taulero y Catarino eran excepcionales, se hicieron más y más corrientes en la época que inmediatamente siguió. El siglo XVIII puede considerarse como la edad de oro para la corredención de María. La doctrina de la cooperación directa de María a la redención llega a su pleno desarrollo y tiene tal extensión que las generaciones sucesivas escasamente puede decirse que hayan aportado ningún nuevo elemento de importancia a dicho desarrollo. Puesto que los datos disponibles son tan numerosos y tan variados [93], será tal vez preferible agruparlos bajo títulos apropiados, teniendo en cuenta su contenido doctrinal, en una especie de síntesis. Estos apartados corresponderán a los diferentes aspectos que generalmente estudian los teólogos en esta prerrogativa de Nuestra Señora, es decir, mérito, satisfacción, sacrificio y rescate o precio de la redención.

a) *Mérito.*—Deducimos de algunos de los testimonios anteriormente apuntados que la enseñanza explícita acerca del mérito corredentor de Nuestra Señora, para la mitad del siglo XVII, era casi un axioma teológico y se formulaba como sigue: La Santísima Virgen nos mereció *de congruo* lo que Cris-

[91] A. Salmerón, *Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum* tr.41 vol.10 (Coloniae Agrippinae 1604) p.339. Otros textos están tomados de M. Andreas, *La compasión de la Virgen al pie de la cruz, deducida de su triple gracia, según Salmerón:* Estudios Marianos 5 (1946) 359-388.

[92] F. Suárez, *De mysteriis vita Christi* disp.23 sect.1 n.4, en *Opera omnia* vol.19 (Parisiis 1860) p.331. Cf. Bover, *Suárez, mariólogo:* Estudios Eclesiásticos 22 (1948) 311-337; J. A. de Aldama, S. I., *Piété et système dans la Mariologie du «Doctor Eximius»*, en *María. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, vol.2 (Paris 1952) p.977-990; Id., *Un resumen de la primera Mariología del P. Francisco Suárez:* Archivo Teológico Granadino 15 (1952) 293-337.

[93] En nuestro libro *De Corredemptione...* p.198-180 pudimos reunir más de 300 testimonios solamente de esta época. La lista se ha enriquecido con muchos textos recientemente descubiertos y publicados por René Laurentin en su maravillosa obra *Maria, Ecclesia, Sacerdotium* (Paris 1952), y en su erudito artículo *Le titre de Corédemptrice...:* Marianum 13 (1951) 396-452.

to nos mereció *de condigno.* Tal vez el primer teólogo que utilizó el axioma anterior fue el jesuita Fernando de Salazar († 1646) [94] en su *Expositio in Proverbia Salomonis*, publicado en Colombia en el año 1618. Pronto le siguió Rodrigo de Portillo, O. F. M., que, en 1630, observaba agudamente: «... no hay duda de que (al pie de la cruz) la Santísima Virgen mereció lo mismo que merecía su Hijo» [95]. Pocos años después, en 1646, el discutido Angel Vulpes, O. F. M., se hizo eco de la declaración de Portillo de que, por los méritos de Cristo y de María, había Dios decretado redimir a la humanidad de la esclavitud de Satanás [96]. Para el año 1659, el obispo franciscano de Acerno, Francisco Guerra, aludía serenamente a esta doctrina, «común opinión de los teólogos» [97]. Defensores parciales de esta pretensión tan elevada, podríamos citar entre otros a los franciscanos Van Hondeghem, Urrutigoyti y Wadding [98]; al agustino Bartolomé de los Ríos; al dominico Dassier [99], y a los jesuitas Poiré, De Vega, De Rhodes, De Convelt y Reichenberger [100]. Este último autor citado, el erudito profesor de la Universidad de Praga, que escribió una vigorosa y extensa refutación del folleto heterodoxo *Monita salutaria B. V. Mariae ad devotos suos indiscretos*, en la que el autor Adam Widenfeld había puesto en duda esta prerrogativa mariana [101].

[94] F. Q. DE SALAZAR, *Expositio in Prov. Salomonis* c.8 (Coloniae Agrippinae 1618). Texto y comentario en CAROL, o.c., p.232-234; cf. también el estudio extenso y de gran valor de LAURENTIN, o.c., p.232-304. Cf. DE SALAZAR, *Pro Immaculatae Deiparae Virginis Conceptione defensio* c.21 (Compluti 1618) p.132-133.

[95] R. DE PORTILLO, *Libro de los tratados de Cristo Señor nuestro, y de su santísima Madre, y de los beneficios y mercedes que goza el mundo por su medio* (Taurini 1630) p.41.

[96] A. VULPES (VOLPE), *Sacrae Theologiae Summa Ioannis D. Scoti, Doctoris Subtilissimi, et Commentaria* vol.3 p.4.ª (Neapoli 1646) p.450. Cf. CAROL, *De Corredemptione...* p.205-207.

[97] F. DE GUERRA, *Maiestas gratiarum ac virtutum omnium Deiparae Virginis Mariae* vol.2 (Hispali 1659) l.3 disc.4 frag.10 n.36.

[98] F. VAN HONDEGHEM, *Domus propitiationis pauperis, sive Patrocinium Mariae Deiparae* (Bruselas 1655) p.320-321; TH. URRUTIGOYTI, *Certamen scholasticum, expositivum argumentum pro Deipara* (Lugduni 1660) p.544; L. WADDING, *De Redemptione Beatae Mariae Virginis* (Roma 1656) p.327.

[99] B. DE LOS RÍOS, *De Hierarchia Mariana libri sex* (Antwerpiae 1641) p.67; L. DASSIER, *L'Évangile de la grâce, ou Sermons sur les mystères et dévotions de la Sainte Vierge* (Lyón 1685) p.370.

[100] F. POIRÉ, *La triple couronne de la bienheureuse Vierge Mère de Dieu* ed.4.ª vol.2 (Le Mans-Paris 1894) p.264-265; C. DE VEGA, *Theologia Mariana* vol.2 (ed. Neapoli 1866) p.442-443 n.1774; G. DE RHODES, *Disputationes Theologiae Scholasticae...* vol.2, *De Deipara Virgine Maria* (Lugduni 1676) p.265-266; M. DE CONVELT, *Theatrum excellentiarum SS. Deiparae ex consociatione excellentiarum sui Filii* vol.2 (Antwerpiae 1655) p.491; cf. también p.528-530; M. REICHENBERGER, *Mariani cultus vindiciae...* (Pragae 1677) p.210.

[101] A. WIDENFELD, *Monita salutaria...* (Gandavi 1673) monita 9-10. Sobre el artículo de Widenfeld y la controversia originada por este panfleto, cf. CAROL, *De Corredemptione...* p.302-318; E. BÖMINGHAUS, *Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum*, en *Katholische Marienkunde*, ed. P. STRÄTER, vol.2 (Paderborn 1947) p.347-355; P. HOFFER, S. M., *La dévotion à Marie au déclin du XVII siècle, autour du jansénisme et des «Avis salutaires de la B. V. Marie à ses dévots indiscrets»* (Paris 1938).

Pese a sus deficiencias mariológicas, el siglo XVIII también rinde algunos testimonios inequívocos a este respecto en las obras de Van Ketwigh, el prolífero Montalbán, Nasi, Galiffet, Del Moral y Lossada [102]. A excepción de los dos últimos, poca originalidad se encuentra en estos autores. Se satisfacen con reflejar las adquisiciones del pasado.

En cuanto al siglo XIX, sería relativamente fácil multiplicar el número de testimonios favorables. Quizá los más influyentes sean Castelplanio, Scheeben, Herrmann, R. de la Broise, Depoix, Faber y Pradié [103]. Todos estos autores y muchos de los que en ellos se inspiran sostienen sin vacilación la naturaleza corredentora del mérito de Nuestra Señora. Es interesante observar, a vista de las recientes controversias, que, entre todos los escritores que hemos mencionado, sólo dos, Carlos del Moral y Domingo Lossada, defienden la teoría de que Nuestra Señora mereció la redención *de condigno;* los demás siguen sosteniendo el mérito *de congruo.*

b) *Satisfacción.*—Las acciones de Cristo y, de modo eminente, su pasión, ofrecidas al Padre Eterno en obediencia y caridad, constituyen una compensación sobreabundante para los pecados de la raza humana. Que también la Santísima Virgen ofreció alguna satisfacción por nuestros pecados y, en particular, por su amarga compasión, es doctrina común en estos tiempos; sólo rara vez sostenida en la Edad Media, este aspecto de la doctrina empieza a encontrarse expresado con más y más atrevimiento en los tratados mariológicos del siglo XVII. Lo encontramos, por ejemplo, en Frangipane, Wadding, De Kreaytter y en los escritos de Urrutigoyti y De Vega. Estos dos últimos parecen ser los primeros que defendieron la posibilidad de que existiera una satisfacción, aun condigna, de parte

[102] J. B. VAN KETWIGH, O. P., *Panoplia Mariana* (Antwerpiae 1720) p.106; S. MONTALBANUS, O. F. M. Cap., *Opus theologicum tribus distinctum tomis in quibus efficacissime ostenditur Immaculatam Dei Genitricem, utpote ex Christi meritis preservative redemptam, fuisse prorsus immunem ab omni debito...* vol.2 (Panormi 1723) p.393 n.603; G. A. NASI, *Le grandezze di Maria Vergine...* (Venezia 1717) p.204.229-250; J. DE GALIFFET, S. I., *L'excellence et la pratique de la dévotion à la Sainte Vierge* ed.2.ª (Lyón 1767) p.41-42; C. DEL MORAL, O. F. M., *Fons illimis theologiae scoticae marianae...* vol.2 (Madrid 1730) p.385 n.20; D. LOSADA, O. F. M., *Tractatus de Incarnatione* (Ms.12261 Bibl. Nac. de Madrid) fol.335r n.322-323. Cf. también fol.335v n.324. Sobre este trabajo, cf. CAROL, *De Corredemptione...* p.342-344.

[103] L. DI CASTELPLANIO, O. F. M., *Maria nell consiglio dell'Eterno...* ed.2.ª vol.1 (Neapoli 1902) p.73; vol.2 p.432; M. J. SCHEEBEN, *Handbuch der Katholischen Dogmatik* vol.3 (Freiburg i. Br. 1927) p.608-609 n.1801-1802; J. HERRMANN, C. SS. R., *Institutiones Theologiae Dogmaticae* vol.2 (Roma 1897) p.335-339; R. M. DE LA BROISE-J. V. BAINVEL, *Marie, Mère de grâce* (París 1921) p.13.22-23 (este artículo es sustancialmente el mismo que el P. De la Broise había publicado en Études 68 [1896] 5-31); H. DEPOIX, S. M., *Tractatus theologicus de Beata Virgine Maria* ed.2.ª (Parisiis 1866) p.212-213; F. W. FABER, *The Foot of the Cross* (Londres 1857) p.381-389; H. PRADIÉ, *La Vierge Marie, Mère de Dieu et chef d'oeuvre de Dieu* vol.2 (Tours 1899) p.61.

de Nuestra Señora sin el más mínimo menoscabo de la prerrogativa redentora del Salvador [104].

El siglo XVIII no ofrece ninguna innovación a este respecto. Sencillamente se adhiere a la herencia mariológica de la «edad de oro». Se describe claramente la participación de Nuestra Señora en el drama del Calvario y se le da valor satisfactorio *de congruo* para aplacar la ira divina y restaurar a los hombres en su amistad con su Hacedor. Esta es la posición declarada de González Mateo, Peralta, Almeida, Federici, Nasi y otros [105]. Los franciscanos Del Moral y Lossada, ya conocidos, van más lejos y pretenden que la compasión de Nuestra Señora tuvo valor satisfactorio *de condigno* para nuestra redención. Naturalmente, no *ex rigore iustitiae*, como ocurre en el caso único de Cristo, sino *ex mera condignitate* [106]. Desgraciadamente, la presentación aguda de esta opinión que hace Del Moral no parece haber atraído a ningún teólogo del siglo XIX; éstos, en número creciente, continúan adhiriéndose a la opinión común, es decir, la reparación de Nuestra Señora, si bien con verdadero valor corredentor, no excedió el grado de «adecuación» [107].

c) *Sacrificio.*—Nuestro Señor redimió a la raza humana no sólo por vía de mérito y satisfacción, sino también por vía de sacrificio. Esto significa que aceptó libremente la inmolación de sí mismo y la ofreció a su Padre por medio de una inmolación, verdaderamente sacerdotal, por los pecados de la humanidad. Que Nuestra Santísima Madre participó también en este aspecto particular del oficio salvífico de su Hijo, es doctrina generalmente admitida por los teólogos de nuestros tiempos, aunque están lejos de convenir en si su oblación constituyó un sacrificio *sensu proprio*. Tendremos ocasión de volver sobre este punto en la próxima sección de este capítulo.

¿Ha demostrado la Tradición católica actitud de simpatía a esa fase de la corredención de María? Fuera de toda duda. Tal vez ningún otro elemento de esta compleja doctrina se haya afirmado con tal fuerza y frecuencia desde el siglo XII

[104] P. M. FRANGIPANE, *Blasones de la Virgen Madre de Dios y Señora Nuestra* (Zaragoza 1635) 66; L. WADDING, O. F. M., *De redemptione Beatae Mariae Virginis* (Roma 1656) p.322; L. KREAYTTER, O. S. B., *Fastus Mariales* (Venetiis 1695) p.177 n.339; T. F. URRUTIGOYTI, o.c., p.544; C. DE VEGA, o.c., vol.2 p.394-395.418.

[105] D. GONZÁLEZ MATHEO, O. F. M., *Mystica Civitas Dei vindicata...* (Madrid 1747) p.124 n.368-371; A. PERALTA, S. I., *Dissertationes Scholasticae de Sacratissima Virgine Maria* (Méjico 1726) p.264; TH. ALMEYDA, *La compassion aux douleurs de Marie* (ed. Braine-le-Compte 1902) p.161-163; G. FEDERICI, O. S. B., *Tractatus polemicus de Matre Dei* vol.1 (Neapoli 1777) p.106; NASI, o.c., p.197.

[106] C. DEL MORAL, o.c., vol.2 p.240; D. LOSSADA, del artículo de DEL MORAL, p.IX.

[107] Además, cf. SCHEEBEN, l.c.; G. VENTURA, *La Madre di Dio, Madre degli uomini* (ed. Torino 1937) p.291; F. M. RISI, *Sul motivo primario dell'Incarnazione del Verbo* (Brescia 1898) l.4 p.119. Cf. CAROL, o.c., p.491.

hasta nuestros días. Precisamente en este aspecto ejercieron la mayor influencia virtual sobre todos los escritores sucesivos las interesantes intuiciones de Arnaldo de Chartres († 1163). A la zaga de la doctrina de Arnaldo y trabajando sobre ella y desarrollándola, una hueste de teólogos marianos, en el siglo XVII, tales como Portillo, De Rojas, Tausch, Niquet, Reichenberger y Crasset, a la vez que se ocupan de la corredención de María, parecen colocar el mayor relieve en la oblación sacrificial en el Calvario [108]. Algo parecido puede decirse de los que tratan este asunto durante el siglo XVIII, por ejemplo, Montalbán, Van Ketwigh y Martínez de Barrio [109]. Ninguno de estos autores determina si esta oblación constituía una oblación *sensu proprio* o no; pero lo que importa es que le atribuían carácter soteriológico.

En el siglo XIX y, en particular, bajo la influencia de Mgr. Van den Berghe y del P. Giraud, M. S. [110], descubrimos una mayor atención por parte de los escritores católicos a este aspecto del oficio corredentor de María. No son sólo los autores devotos, como Saintrain y Ambrosig [111], sino también los teólogos profesionales del calibre de un Scheeben, Guéranger, Körber y Risi [112], los que, sin vacilación, señalan a María como corredentora, precisamente en cuanto que ofreció a la divina víctima en el Calvario por nuestra redención. Es verdad que algunos autores exageran tanto la realidad de esta oblación, que hablan de adjudicar a Nuestra Señora carácter sacerdotal [113]. Es ésta una deformación que, desgraciadamente, aún favorecen algunos en nuestro siglo XX.

d) *Precio redentor*.—El cuarto aspecto que se considera generalmente en la redención objetiva de Nuestro Señor es el

[108] R. PORTILLO, o.c., p.40; F. DE ROJAS, O. F. M., *Elucidario de las grandezas de la Virgen María* (Madrid 1643) p.192.269.275; C. TAUSCH, S. I., *De SS. Matre dolorosa libri tres...* (Coloniae Agrippinae 1645) p.177; H. NIQUET, S. I., *Nomenclator Marianus...* (Rothomagi 1664) c.7; cf. DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de notre Rédemption* (Haguenau) p.160; M. REICHENBERGER, S. I., o.c., p.116; J. CRASSET, S. I., *La véritable dévotion envers la Sainte Vierge...* (París 1679) p.13-14.

[109] S. MONTALBANUS, o.c., vol.2 p.368 n.521; VAN KETWIGH, o.c., p.101-102; E. MARTÍNEZ DE BARRIO, O. F. M., *Manualis mysticusque marianus liber...* (Pampilonae 1777) p.XVI.

[110] OSWALD VAN DEN BERGHE, *Marie et le sacerdoce* ed.2.ª (París 1875) p.49.108-109; S. M. GIRAUD, M. S., *De la vie d'union avec Marie, Mère de Dieu* ed.14.ª (Paris 1930) p.59-60. La primera edición de esta obra apareció en 1864. Sobre estos dos autores, cf. LAURENTIN, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium...* p.437-442.463-467.

[111] H. SAINTRAIN, C. SS. R., *Marie, secours perpétuel des hommes* ed.2.ª (Tournai 1884) p.55-60; FAMBROSIJ, *Discorsi teologico-morali in lode di Maria Vergine* vol.1 (Ascoli 1843) p.142-143.

[112] Cf. SCHEEBEN, o.c., vol.3 p.608-609 n.1801-1802; P. GUÉRANGER, O. S. B., *The Liturgical Year: Passiontide and Holy Week* ed.3.ª (Worcester 1901) p.172-174; J. KORBER, *Maria im System des Heilsokonomie, auf thomistischer Basis dargestellet* (Regensburg 1883) p.186-187 y 192; F. M. RISI, o.c., l.4 p.119 n.186.

[113] Cf., por ejemplo, G. GUIDA, *Il sacerdozio di Maria; pensieri dommatici e morali* (Nápoles 1873) p.12. Sobre este autor, cf. LAURENTIN, o.c., p.417-421.

de «rescate» o pago de un «precio». Para prevenir inexactitudes innecesarias a este respecto recordemos que este nuevo aspecto de la doctrina no añade nada positivo a la doctrina del Salvador. Que el «pago de un precio» es, sencillamente, una expresión metafórica que no indica una operación específicamente diferente de las que se han descrito anteriormente. De hecho, los méritos y satisfacciones de Jesucristo constituyen «el precio» que pagó al Padre Eterno, por el cual el género humano se vio libre de la esclavitud de Satanás. De aquí se deduce, lógicamente, que si Nuestra Señora, junto con Cristo y subordinada a El, satisfizo por nuestros pecados y mereció nuestra restauración sobrenatural *in actu primo*, tuvo, por este mismo hecho, una participación directa y próxima en el pago real del precio de nuestra redención. A este respecto son posibles dos maneras de cooperación: *a)* María pagó el *mismo* precio que pagó su Hijo; es decir, ofreció a Dios el valor meritorio y satisfactorio de la vida de su Hijo, y *b)* ofreció sus *propios* méritos y satisfacciones junto con los del Salvador. Los dos tipos de cooperación bastan para constituirla en corredentora *sensu proprio*. En realidad, los dos pueden arrogarse una cierta proporción de apoyo tradicional. Y ambos tipos de cooperación han sido favorecidos por un cierto apoyo de la Tradición. El Doctor Seráfico, San Buenaventura, debió de ser el primero que percibió claramente esta modalidad de la redención de María [114], pero, cosa rara, no encontramos repercusión de su doctrina en la literatura de la época que inmediatamente le sigue. Con frecuencia se toca el tema, aunque la mayoría de las veces *per transennam*, en los tratados marianos del siglo XVII, entre los cuales podemos recordar los de los jesuitas Guevara, De Convelt, Vieira [115] y los franciscanos Vulpes y Urrutigoyti [116]. Este último afirma categóricamente que no se añadió a Cristo ningún otro precio, exceptuando los méritos de nuestra corredentora, lo cual—dice él—es privilegio exclusivo. Alusiones más o menos directas sobre este tema se encuentran en autores tales como Peralta, Worpiz y Nasi, en el siglo XVIII [117], y Maynard, Stecher, Ventura de Raúlica y Castelplanio, en el siglo XIX [118]. Este último autor, escritor

[114] SAN BUENAVENTURA, *Collatio 6 de donis S. Sancti* n.14-15, en *Opera omnia* vol.5 p.486. Cf. también p.484 n.5.

[115] H. DE GUEVARA, *Commentarius in cap. primum Matthaei* vol.2 (Madrid 1634) fol.77 col.1; M. DE CONVELT, *Theatrum excellentiarum SS. Deiparae...* vol.2 (Antwerpiae 1655) p.491.528-530; A. DE VIEIRA, *Sermones de Cristo, Señor nuestro, y de María Santísima...* ed.2.ª vol.2 (Barcelona 1752) p.193.

[116] A. VULPES (VOLPE), *Sacrae Theologiae Summa...* t.3 p.4.ª (Neapoli 1646) p.450 col.2; T. F. URRUTIGOYTI, o.c., p.544.

[117] A. PERALTA, o.c., p.251-252; G. WORPIZ, *Cursus Annuus, Praesidis Mariani...* (Augustae Vindelicorum 1706) p.360; G. A. NASI, o.c., p.527-530.

[118] M. U. MAYNARD, *La Sainte Vierge* (Paris 1877) p.252-253; CH. STE-

prolífero, cuya mariología ejerció no poca influencia sobre Scheeben y otros, afirma expresamente que los dolores de Nuestra Señora se ofrecieron con los de la pasión de Cristo para expiar nuestros pecados. Los sufrimientos del Hijo y de la Madre obtuvieron un único y mismo efecto.

Conclusión. — En nuestra amplia obra *De corredemptione B. V. Mariae,* tan a menudo citada en este capítulo, varios cientos de autores, al comprobar la tesis, afirman que la doctrina de la corredención de María está plenamente apoyada por la tradición católica, en el sentido que ya se ha explicado. En la imposibilidad de reproducir aquí aquel conjunto de testimonios, la única alternativa practicable era la presentación sintética de los datos disponibles. Nos parece que la revisión que acabamos de presentar, aunque fragmentaria y esquemática, será suficientemente adecuada para demostrar que la tesis en cuestión está lejos de ser ninguna novedad ni creación innovadora del siglo XX.

La variedad de las nacionalidades e institutos religiosos que representa el grupo de autores mencionados en esta revisión, es muy significativa, ya que indica claramente que la doctrina que profesan no es coto cerrado de ninguna nación ni escuela teológica. Este rasgo importante es especialmente visible con respecto al testimonio que nos proporcionan los escritores contemporáneos, cuyo nombre es legión. Así, por ejemplo, proclaman abiertamente la corredención de Nuestra Señora *sensu proprio* no sólo una inmensa mayoría de los teólogos de las llamadas naciones católicas, tales como España, Francia, Italia y Bélgica, sino también no pocos autores que viven en países en donde los católicos son minoría, tales como los Estados Unidos de América [119], Holanda [120], Alemania y Suiza [121]. En cuanto a los eruditos, pertenecientes a institutos religiosos que representan diferentes tradiciones teológicas, bástenos recordar los conocidos nombres de Garrigou-Lagran-

CHER, *Mater Admirabilis* (Innsbruck 1885) p.441; G. VENTURA DE RAULICA, *La Madre di Dio...* ed.cit., p.330; L. DE CASTELPLANIO, o.c., vol.2 p.432.

[119] Cf., entre otros, los varios colaboradores en *Marian Studies*, publicado por la Sociedad Mariológica de América, particularmente los vol.2 y 3, y también los colaboradores del primer tomo de esta *Mariology*.

[120] Cf., por ejemplo, S. TROMP, S. I., en Periodica de Re Morali 32 (1943) p.401; ID., *De zending van Maria en het geheimnis der Kerk:* Alma Socia Christi 11 (Roma 1953) 295 y 305; P. PLOUMEN, S. I., *Beoordeeling van enkele moeilijkheden aangaande die modaliteilen* (van het Medeverlossingswerk), en *Mariale Dagen* (Tongerloo 1947) p.194-215.

[121] Cf. P. STRÄTER, S. I., *Mariens Mitwirkung beim Erlösungsöpfer*, en *Katholische Marienkunde* (ed. P. STRÄTER) vol.2 (Paderborn 1947) p.272-313; M. MÜLLER, O. F. M., *Maria; ihre geistige Gestalt und Persönlichkeit in der Theologie des Mittelalters:* ibid. vol.1 p.268-316; C. FECKES, *Das mysterium der göttlichen Mutterschaft* (Paderborn 1937) p.125-153; H. SEILER, S. I., *Corredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Papste über die Miterlöserschaft Mariens* (Roma 1939).

ge, Cuervo, Sauras y Llamera, entre los dominicos [122]; Bover, Druwé, De Aldama y Bover, entre los jesuitas [123]; Balic, Di Fonzo, Crisóstomo de Pamplona, O'Brien y W. Sebastián, entre los franciscanos [124].

Sin embargo, a los que contemplan la línea ascendente de testimonios esparcidos por todos los monumentos de la tradición se les presentará con igual evidencia que la doctrina de la corredención de María, tal como la conocemos hoy, representa el resultado de muchos siglos de evolución gradual y progresiva. La idea germen incorporada en el compuesto concreto «nueva Eva», que encontramos en los primeros tiempos de la época patrística, ha sufrido un proceso evolutivo largo y a veces imperceptible antes de alcanzar la madurez. Al principio y hasta el siglo XI, los Padres y escritores eclesiásticos consideraron la doctrina en su concepto más genérico y fundamental, a saber: Nuestra Señora, consintiendo libremente a la encarnación redentora, fue el instrumento con el cual se llevó a cabo nuestra rehabilitación espiritual por medio de Cristo. El siglo XI representa un período de transición de lo implícito a lo explícito [125]. En esta época es cuando la compa-

[122] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore* (Taurini 1945) p.513-521; M. CUERVO, *Sobre el mérito corredentivo de María:* Estudios Marianos 1 (1942) 327-352; E. SAURAS, *Causalidad de la cooperación de María en la obra redentora:* Estudios Marianos 2 (1943) p.319-358; M. LLAMERA, *María, Madre Corredentora...:* Estudios Marianos 7 (1948) 145-196.

[123] Para Bover y Druwé cf. nota 11 a pie de página. J. DE ALDAMA, *Cooperación de María a la redención a modo de satisfacción por el pecado:* Estudios Marianos 2 (1943) 179-193; C. BOYER, *Thoughts on Mary's Coredemption:* The American Ecclesiastical Review 122 (1950) 401-415.

[124] C. BALIC, *Die sekundäre Mittlerschaft der Gottesmutter (Hat Maria die Verdienste Christi de condigno für uns mitverdient?):* Wissenschaft und Weisheit 4 (1937) 1-22; véase también una carta del autor fechada el 1 de julio de 1935; L. DI FONZO, O. F. M. Conv., *Dieci anni di studi mariani in Italia (1939-1948):* Miscellanea Francescana 50 (1950) 53-96; CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. Cap., *Solución de las dificultades contra la corredención mariana propiamente dicha:* Estudios Marianos 3 (1944) 235-254; S. O'BRIEN, O. F. M., *Recent Popes and the Doctrine of the Mediation of Mary:* The Clergy Review 22 (1942) 97-106; W. SEBASTIÁN, O. F. M., *The natura of Mary's spiritual maternity:* Marian Studies 3 (1952) 14-34.

[125] Si creemos a Lennerz, la doctrina de la corredención no estuvo contenida, ni siquiera implícitamente, en la enseñanza de la Iglesia primitiva. El defiende que los testimonios de los Padres y de los escritores primitivos relativos a la participación de Nuestra Señora en la redención *pueden* entenderse en un sentido distinto del que ahora les damos. Cuando Dillenschneider señala que la misma clase de raciocinio considerada válida en el caso de la inmaculada concepción debería ser válida también en el caso de la corredención, Hennerz replica inmediatamente con un *nego paritatem*. La inmaculada concepción —explicó—siempre fue creída en la Iglesia como implícita en la doctrina patrística que presenta a Nuestra Señora como la más pura e inocente de las criaturas de Dios, como mujer que siempre estuvo llena de gracia de Dios, que nunca fue amiga de Satanás, etc. (cf. Gregorianum 28 [1947] 579-581). En vista de todo esto, nos encontramos con el siguiente dilema: o los testimonios patrísticos que adornan a María de singular inocencia se pueden entender de su santificación *después* de su concepción o no. Si se *pueden*, entonces, según el principio del propio Lennerz (de exégesis), no tienen valor a favor de la inmaculada concepción. Si *no pueden*, entonces ¿cómo explicar el hecho de que los más grandes teólogos medievales (que incidentalmente eran conocedores de todos estos encomios patrísticos) los interpretaran precisamente en este sentido?

sión de María y su oblación empiezan a ser más atentamente estudiadas y cuando se les atribuye valor soteriológico a favor del género humano. El aspecto del mérito corredentor, al que alude el Pseudo-Alberto Magno, encontró expresión clara y definida en los escritos del Beato Taulero († 1361) y del arzobispo Catarino († 1553). Pero la doctrina, en conjunto, no alcanzó su cenit hasta el siglo XVII, y fue, durante esta «edad de oro» de la mariología, cuando la prerrogativa de Nuestra Señora, tal y como la profesamos hoy, vino a ser doctrina aceptada entre los teólogos y los escritores católicos. Los estudiosos de los siglos siguientes no han añadido ningún elemento sustancial al concepto de la corredención tal y como se explicaba en aquella época. Su trabajo se ha limitado al de la elaboración teológica y al de la sistematización científica de las adquisiciones hechas en el pasado.

IV. NATURALEZA Y MODALIDADES DE LA CORREDENCION DE MARIA

En las páginas que preceden hemos tratado de demostrar *el hecho* de la corredención de Nuestra Señora, entendido en su recto significado. Lo hemos hecho trayendo los testimonios del magisterio eclesiástico, de la Sagrada Escritura y la Tradición. Dejando aparte las limitaciones latentes en nuestro examen de estas fuentes, hay algo que es innegable: la inmensa mayoría de los teólogos y escritores católicos de nuestra época apoyan sin vacilación la doctrina que nos ocupa. Ya sólo este hecho sería suficiente garantía de la legitimidad de nuestra posición: *donec contrarium probetur*. Sin embargo, como dice muy bien San Agustín: *Non aequaliter mente percipitur, etiam quod in fide pariter ab utrisque recipitur* [126]. Lo que quiere decir que, aun entre aquellos que defienden la tesis de la cooperación próxima de María en la obra redentora de Cristo, se han adelantado diferentes opiniones referentes a la naturaleza más íntima y al alcance de esta cooperación. Sería útil referir aquí los diferentes puntos de contacto y de divergencia en esta materia.

Los defensores de la corredención de María *sensu proprio* permanecen unánimes moralmente en los siguientes aspectos de la doctrina: 1) El consentimiento libre de Nuestra Señora a ser Madre del Redentor constituyó como tal una verdadera cooperación formal a la redención. 2) Con Cristo y sometida

[126] *In Io.* tr.98,2.

a El, María *satisfizo (de congruo,* al menos) por los pecados de la humanidad, salvando así el obstáculo de nuestra reconciliación con Dios *in actu primo.* 3) Con Cristo y subordinada a Cristo, Nuestra Señora *mereció (de congruo,* al menos) el restablecimiento de la amistad con Dios *in actu primo.* 4) Con Cristo y subordinada a Cristo, Nuestra Señora ofreció la víctima divina al Padre Eterno, especialmente en el Calvario, para la reconciliación del hombre con Dios *in actu primo.* 5) Los méritos y satisfacciones de Nuestra Señora y, con preeminencia, los que resultaron de su amarga compasión, fueron aceptados por el Padre Eterno junto con los méritos y satisfacciones de Cristo, como un rescate secundario o precio redentor para la liberación de nuestra esclavitud de Satanás. 6) Cualquiera de estas funciones y, *a fortiori,* todas ellas combinadas, confieren a Nuestra Señora el estricto derecho a ser llamada «corredentora», *sensu proprio et vero,* del género humano.

El terreno de discordia no es tan amplio como podría parecer a primera vista. Puede reducirse a los tres puntos siguientes: 1) la naturaleza del mérito corredentor de María; 2) la naturaleza de su sacrificio, y 3) la naturaleza de su influencia o causalidad con relación a las acciones redentoras de Cristo. En lo que se refiere al primer punto, recuérdese que el mérito (significando «derecho a recompensa») se divide generalmente en *de condigno* y *de congruo;* aquél presupone igualdad entre la acción meritoria y su recompensa; éste se basa en la conveniencia, junto con la generosidad del que concede el premio. El mérito *de condigno* puede ser de dos clases: *ex toto rigore iustitiae,* si hay igualdad no sólo entre el acto meritorio y la recompensa, sino también entre la persona que da y la que recibe el premio, y *ex mera condignitate,* si falta esta segunda igualdad [127].

Mientras los teólogos están de acuerdo en que sólo Cristo mereció nuestra redención *ex toto rigore iustitiae,* se dividen las opiniones en cuanto a la naturaleza del mérito corredentor de Nuestra Señora. La mayoría aún cree que el mérito de Nuestra Señora era sólo *de congruo,* en cuanto que era conveniente que Dios premiara su cooperación sin igual con el Redentor a favor nuestro [128]. Otro grupo propone que se de-

[127] Seguimos la división del mérito de condigno propuesta por el P. Llamera, O. P., en Alma Socia Christi 1 (Roma 1951) 245. Cf. también M. Cuervo, O. P., *La cooperación de María en el misterio de nuestra salud...:* Estudios Marianos 2 (1943) 137-139.

[128] Cf., entre otros, C. Friethoff, O. P., *De alma Socia Christi Mediatoris* (Roma 1936) p.75-77; R. Garrigou-Lagrange, o.c., p.516-519; M. J. Nicolas, O. P., *La doctrine de la Corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la Rédemption:* Revue Thomiste 46 (1947) 26-27.

signe con un nuevo nombre, concretamente mérito *de digno* o *de super-congruo* [129]. Este diferiría de nuestro mérito, no en especie, sino en grado, y también, en cuanto que el objeto del mérito de María es la redención misma, mientras que el objeto de nuestro mérito es la aplicación de la redención. Finalmente, otros sostienen la teoría de que Nuestra Señora mereció la redención *de condigno;* naturalmente no *ex toto rigore iustitiae,* sino solamente *ex mera condignitate,* en el sentido que se ha explicado.

Condensado en unas pocas palabras, el razonamiento que defiende esta teoría es éste: Nuestra Señora no era simplemente un miembro del Cuerpo místico, ella cooperó con capacidad oficial, como una persona pública, como representante de la humanidad. Por lo tanto, específicamente, puesto que Dios la había predestinado para regenerar la raza humana a la vida sobrenatural de la gracia, su mérito en la adquisición de la gracia debió tener un carácter «ecuménico» a favor del Cuerpo místico. En este sentido, podemos atribuir a sus méritos una ordenación intrínseca a la salvación de todos. Dignificada hasta un grado inefable por su gracia singular y por su maternidad divina, su mérito debe haber sido proporcionado a la recompensa que recibió. Si esta función incomparable de María en la economía de la redención fue resultado de un decreto divino positivo, entonces es seguro que Dios se debió a sí mismo el premiar los méritos de ella, no sólo por conveniencia, sino por justicia.

Esta opinión, mirada hasta hace unos pocos decenios con considerables sospechas [130], va encontrando apoyo entre los teólogos contemporáneos; es verdad que el razonamiento varía de unos autores a otros [131], pero sus conclusiones coinciden con la que hemos indicado más arriba, que, incidental-

[129] Cf. C. Dillenschneider, *Pour une Corédemption bien comprise:* Marianum 11 (1949) 242-245; D. Bertetto, S. D. B., *Maria Corredentrice* (Alba 1951) p.106; G. M. Roschini, O. S. M., *On the nature of the corredemptive merit of the Blessed Virgin Mary:* Marianum (1953) 278-287.

[130] Cf., por ejemplo, la recriminación de E. Amort, *Controversia de Revelationibus Agredanis...* (Augustae Vindelicorum 1749) p.xxix-xxx.

[131] Cf. J. Lebon, *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 16 (1939) 674-678; A. Fernández, O. P., *De mediatione B. Virginis secundum doctrinam D. Thomae:* La Ciencia Tomista 38 (1938) 145-170. Cf. C. Balic, a.c.; L. Colomer, O. F. M., *Cooperación meritoria de la Virgen a la redención:* Estudios Marianos 2 (1943) 155-177; M. Cuervo, a.c.; J. A. de Aldama, S. I., *Cooperación de María a la redención...:* Estudios Marianos 2 (1943) 179-193; E. Sauras, O. P., *Causalidad de la cooperación de María...:* Estudios Marianos 2 (1943) 319-358; F. Vacas, O. P., *María Corredentora pudo merecer de condigno «ex condignitate»:* Boletín Eclesiástico de Filipinas 18 (1940) 719-729; M. Llamera, O. P., *El mérito maternal corredentivo de María:* Estudios Marianos 11 (1951) 83-140. Sobre la leve discusión de Llamera en esto y el Congreso Internacional Mariano de Roma, cf. Alma Socia Christi 1 (Roma 1951) 243-255.

mente, también expresa nuestra preferencia personal acerca del asunto.

El segundo punto de divergencia consiste en la naturaleza de la cooperación de María por vía de sacrificio. Los Romanos Pontífices [132] más recientes han enseñado claramente que Nuestra Señora participó activamente en nuestra redención al ofrecer a la víctima en el Calvario. El desacuerdo empieza cuando los teólogos intentan determinar si tal ofrenda constituía un acto sacrificial *sensu proprio*. Esta pregunta es particularmente delicada, por razón de la discusión que existe y a la que ya nos hemos referido sobre el llamado sacerdocio de María. Mucho se ha escrito en años recientes en un intento de esclarecer las cuestiones que ello entraña y para reconciliar las opiniones encontradas; por desgracia, tan noble empeño no ha sido enteramente premiado con el éxito.

En vista de la multiplicidad de términos utilizados por los diferentes autores a este respecto, es difícil agrupar sus opiniones en secciones claramente definidas; sin embargo, en general, es fácil discernir dos corrientes de pensamiento. La primera, representada por escritores tan conocidos como Seiler, Petazzi, Sauras y Llamera, defiende que la oblación de Nuestra Señora constituyó un acto sacrificial y sacerdotal en el verdadero sentido propio [133]. Explica que, si bien María no recibió el carácter sacramental de las órdenes sagradas, sin embargo, fue investida de un verdadero sacerdocio, análogo al sacerdocio sacramental de Cristo, y muy superior no sólo al sacerdocio místico, compartido por todos los cristianos, sino también al sacerdocio ministerial de los que están ordenados.

Si creemos al profesor Bover, la elevación de María a la maternidad divina era ya «una ordenación al sacerdocio» [134]. Según Sauras, su ordenación «estaba constituida por la gracia incomparable de su maternidad espiritual, análoga a la gracia capital del Salvador» [135].

La otra corriente, diametralmente opuesta a la primera, refleja las opiniones de la mayoría. Entre los representantes de más fuste que tiene esta tendencia mencionaremos a García Garcés, Roschini y Friethoff [136]. Convienen con sus adversa-

[132] Cf. notas 14.18 y 23.

[133] H. SEILER, o.c., p.14-32.131.138; G. M. PETAZZI, S. I., *Teologia Mariana* (Venecia, s.a.) p.43-45; E. SAURAS, *¿Fue sacerdotal la gracia de María?*: Estudios Marianos 7 (1948) 387-424; M. LLAMERA, *María Madre Corredentora...*: ibid. 166-167.

[134] J. M. BOVER, *María Mediadora Universal...* (Madrid 1946) p.351-354.

[135] E. SAURAS, O. P., a.c., p.421.

[136] N. GARCÍA GARCÉS, C. M. F., *Cooperación de María a nuestra redención a modo de sacrificio*: Estudios Marianos 2 (1943) p.195-247; ID., *La Santísima Virgen y el Sacerdocio*: ibid. 10 (1950) 61-104 (una excelente refutación del punto de vista de Llamera); G. M. ROSCHINI, *L'essenza del sacrificio eucaristi-*

rios en que la oblación de María en el Calvario, tan a menudo mencionada en recientes documentos pontificios, constituyó una verdadera cooperación al sacrificio redentor del Salvador. Pero niegan enérgicamente—y con toda razón—que esta cooperación participara de la formalidad de un verdadero y propio sacrificio. La razón fundamental para esta posición parece ser la de que, para que se ofrezca un sacrificio *sensu proprio*, debe uno ser sacerdote *sensu proprio*, y Nuestra Señora no lo era. El sacerdote es de la misma especie que el resto de los bautizados, aunque de grado más elevado, teniendo en cuenta su clase y dignidad particularísimas. Tal vez por esta precisa razón la Santa Sede ha puesto siempre reparos al título «Virgen sacerdote» o «Virgen sacerdotal» aplicado a la Santísima Virgen [137]. A propósito, este título tan discutido, tan tenazmente defendido por algunos, de ninguna manera ayuda al mejor entendimiento de la participación de María en el sacrificio de su Hijo; no añade sino confusión a una cuestión ya de suyo difícil y espinosa; en nuestra humilde opinión, debería ser retirado de nuestra literatura católica tanto teológica como devocional. La actitud cauta en extremo de la Santa Sede debería servirnos a todos de advertencia [138].

Como se ha mencionado anteriormente, el tercer punto de discrepancia concierne a la modalidad de la cooperación inmediata de María con Cristo en la redención misma. Un repaso a los teólogos contemporáneos descubre por lo menos tres diferentes actitudes referentes al problema. Según algunos, Nuestra Señora no sólo no puso ningún obstáculo para impedir la misión redentora de su Hijo, sino que ella le animó a que diera su vida por nuestra salvación. Esta causalidad moral por su parte ejerció una influencia inmediata en la voluntad de Cristo y determinó *directamente* la realización de sus actos redentores. Esta parece ser la actitud de Merkelbach, Seiler y Sträter [139]. Por ejemplo, Merkelbach escribe: «Como el Hijo fue

co... (Roma 1936); Id., *Ancora sull'essenza del sacrificio eucaristico*... (Rovigo 1937); Id., *La Madonna secondo la fede e la teologia* vol.2 (Roma 1953) p.406; C. Friethoff, o.c., p.139-149.

[137] Cf. R. Laurentin, *Le problème du sacerdoce marial devant le Magistère*: Marianum 10 (1948) 160-178. Sobre el porqué de la cuestión del «priest-hood» de María, cf. el maravilloso tratado de Laurentin *Maria, Ecclesia, Sacerdotium; essai sur le dévelopement d'une idée religieuse* (París 1952), y *Marie, l'Église et le sacerdoce: étude théologique* (París 1953).

Para una valoración sólida y objetiva del punto de vista de Laurentin cf. N. García Garcés, C. M. F., *María, la Iglesia y el sacerdocio*: Ephemerides Mariologicae 5 (1955) 429-443.

[138] En L'Ami du Clergé (1928). La opinión del editor es que ellos han sido destinados a ordenar todo lo anterior para hacer una declaración pública de que el Santo Oficio expresamente ha estorbado la atribución del título «Virgen sacerdotal» a la Santísima Virgen.

[139] B.-H. Merkelbach, O. P., *Tractatus de Beatissima Virgine Maria*... (Parisiis 1939) p.342; H. Seiler y P. Sträter, *De modalitate Corredemptionis B. Mariae Virginis*: Gregorianum 28 (1947) 293-336, esp. p.320-323.

movido a obedecer el mandato de su Padre (sufrir y morir), así no pudo menos de acusar la influencia del consentimiento de su Madre... Mediante su consentimiento y deseo, María influyó moralmente en su Hijo y lo preparó para que efectuara la redención del género humano» [140].

Según un segundo grupo de teólogos [141], la inmediata cooperación de Nuestra Señora debe explicarse más bien en sentido de que sus propios méritos y satisfacciones fueron aceptadas por el Padre Eterno junto con los méritos y satisfacciones de Cristo (y subordinadas a ellos) para el mismo fin: reconciliar a la raza humana *in actu primo*, de modo que el efecto total se produjo por la causalidad doble del Redentor y de la Corredentora; los dos obtuvieron derecho a las gracias que salvarían a todos los hombres; los dos (si bien por diferente vía), constituyeron el principio total de la salvación. De aquí que la Señora fuera redentora, no porque influyera determinada y directamente en la voluntad redentora de Cristo o sus operaciones teándricas, sino porque las acciones de Cristo conferían un valor redentor a la cooperación de María, capacitándola así para concurrir a la producción del mismo efecto [142].

Hay una tercera teoría, no necesariamente incompatible con la segunda; la propuso hace unos años el jesuita húngaro Tiburcio Galo. Según este distinguido teólogo, la Santísima Virgen, siendo verdadera Madre de Cristo, tenía derecho estricto a proteger la vida de su Hijo de agresiones injustas. Al abdicar de este derecho, alejó un impedimento a la inmolación sacrificial de su Hijo y así proporcionó el principio material del acto redentor. La obediencia de Cristo a la voluntad de su

[140] MERKELBACH, l.c.

[141] D. BERTETTO, *Maria Corredentrice* (Alba 1951) p.23-24.94-95.142; R. GAGNEBET, O. P., *Questions mariales*: Angelicum 22 (1945) 169-171; M.-J. NICOLAS, O. P., *La doctrine de la Corédemption dans le cadre de la doctrine thomiste de la Rédemption*: Revue Thomiste 47 (1947) 20-42; C. DILLENSCHNEIDER, *Le mystère de la Corédemption mariale...* (Paris 1951) p.159-160. Sobre la posición fluctuante de Dillenschneider cf. las observaciones acertadas de A. Rivera en Ephemerides Mariologicae 3 (1953) 500-501.

[142] En su artículo *De cooperatione qualificata in delictis officialibus* (Periodica de re morali, canonica, liturgica 38 [1949] 321-342), el eminente canonista F. Hürth, S. I., insinúa la siguiente explicación: *Sólo* Cristo fue encargado con la función oficial de llevar a cabo nuestra redención mediante el sacrificio que Dios exigía. El solo (no María) obró nuestra salvación. La voluntad de María de una manera «influyó» o «determinó» la voluntad de su Hijo a cumplir la misión redentora. Sin embargo, el Salvador se dignó asumir la voluntad de su Madre en la suya, fundiéndola, por decirlo así, con el elemento interno de su función oficial como Redentor. En este sentido tenemos una verdadera cooperación corredentora por parte de María, sin menoscabo de la incomparable prerrogativa de su Hijo (cf. esp. p.339). El P. Dillenschneider (o.c., p.14-16) teme que, según esta teoría, la corredención se diluya hasta el punto de que se pierda casi su esencia. Olvida que en algunas secciones de este libro (por ejemplo, p.14-16) él mismo parece reducir la corredención de María al hecho de que participó (aunque oficialmente) en el *fiat* redentor de su Hijo. Sin embargo, para ser justos con él, debemos observar que en otro lado (p.148-152), Dillenschneider admite mucho más que la mera «cooperación por consentimiento».

Padre que decretaba su sacrificio, tiene una doble causalidad: 1) Por una prioridad de naturaleza, eleva y actúa la obediencia de María para el mismo fin. 2) Viene a ser, junto con la obediencia de María, la causa eficiente para toda la obra redentora. De aquí que nuestra redención depende de la renuncia de Cristo, como elemento formal, y de la renuncia de María, como elemento material. Esta última, escribe Galo, no es meramente accesoria, es necesaria en cuanto que se requiere por disposición divina; los dos elementos constituyen una sola causa moral de la redención; más aún, puesto que la obediencia de Cristo imprime su carácter soteriológico a la cooperación de María, sus méritos en favor nuestro vienen a ser corredentores *de condigno* y no simplemente *de congruo* [143].

Si quisiéramos expresar nuestra preferencia personal en esta delicada cuestión, tendríamos que decir que, mientras la teoría primera y la tercera no están desprovistas de rasgos muy atractivos, sin embargo, la segunda parece mejor calculada para salvaguardar la realidad de la corredención de María sin comprometer en lo más mínimo los derechos intangibles del único Redentor.

V. *DIFICULTADES Y SOLUCIONES*

En el curso de la exposición anterior hemos tenido ocasión de recordar que, mientras que la doctrina de la corredención de Nuestra Señora disfruta del apoyo de la mayoría de los teólogos contemporáneos, sin embargo, hay algunos autores que aún encuentran difícil, si no imposible, conciliar esta enseñanza con otros datos irrevocables de la revelación divina. Llegados a este punto de nuestro estudio, merecen sus dificultades y observaciones que les prestemos oídos imparcial y desapasionadamente. El formular respuestas y soluciones adecuadas debería proveernos de una oportunidad más para sembrar de luz algunas de las nebulosas cuestiones que aparentemente entrañan.

La primera objeción está basada en la Sagrada Escritura, y particularmente en el conocido texto de San Pablo: «Porque hay un solo Dios y un solo Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó por la redención de todos» [144]. Está claro el paralelismo que establece el Apóstol;

[143] T. GALO, *Ad B. M. Virginis in Redemptione cooperationem:* Divus Thomas (Pl.) 51 (1948) 113-135; ID., *Mater Dolorosa, «principium materiale» Redemptionis obiectivae:* Marianum 12 (1950) 227-249.
[144] 1 Tim 2,5. Cf. Act 4,12.

se ve claro que aquí proclama la unicidad del Redentor con exclusión de cualquiera otro, aunque este otro actuara con una capacidad secundaria. Así como la unicidad de Dios es incompatible con la existencia de otros dioses secundarios, así la unicidad de un redentor es incompatible con la existencia de mediadores o redentores secundarios. Este es el argumento del profesor Werner Goossens [145].

La objeción no es nueva; se ha planteado—y contestado—innumerables veces, particularmente desde el siglo XVI. Puede observarse, en general, que si la unicidad del mediador fuera tan absoluta como pretende Goossens, excluiría también toda la actividad mediadora de todos los santos en la esfera de la redención subjetiva. *Quod nimis probat, nihil probat.* Aun a la luz del paralelismo que presenta el autor, se podría tal vez indicar que, así como la unicidad de Dios no excluye que participemos de su divina naturaleza por la gracia santificante, tampoco la unicidad del Mediador excluye una participación análoga de Nuestra Señora en el papel mediador [146]. Que San Pablo habla sólo del Mediador principal y autosuficiente, está claro, por el hecho de que el mismo San Pablo, en algún otro lugar, adjudica este mismo título a Moisés [147]. Además, si el pasaje paulino tuviera el sentido exclusivo que quiere Goossens, ¿permitiría el magisterio de la Iglesia, que es el único intérprete oficial de la Sagrada Escritura, que los teólogos, en su inmensa mayoría, continuaran enseñando la doctrina de la corredención? Seguramente que los papas al menos hubieran dado la voz de alarma. En vez de esto han mostrado repetidamente ser favorables a esta doctrina.

Otra dificultad se origina del axioma indudablemente teológico: *principium meriti non cadit sub merito*, es decir, el principio o causa del mérito no puede ser resultado o efecto del mérito. La implicación de este axioma que ha sido explotado hasta el *summum* en años recientes, particularmente por el profesor Lennerz, puede resumirse de este modo: debiendo cooperar a la redención, María debe ser redimida primero y debe estar en posesión de la gracia que hará su cooperación aceptable a Dios. Ahora bien, esta redención de María, esta gracia que le ha sido concedida, es, desde luego, efecto de la obra redentora de Cristo, por lo tanto, ésta debe haber estado com-

[145] W. GOOSSENS, *De cooperatione immediata Matris Redemptoris ad redemptionem effectivam* (Parisiis 1939) p.30-31.

[146] Cf. BERTETTO, o.c., p.77; CRISÓSTOMO DE PAMPLONA, O. F. M. Cap., *Solución de las dificultades contra la corredención mariana propiamente dicha:* Estudios Marianos 3 (1944) 237-240.

[147] Cf. Gal 3,19.

pleta *antes* que María recibiera su efecto. Si es así, ¿cómo pudo ayudar a Cristo a producir algo que ya estaba producido? [148].

La respuesta que generalmente se da a esta objeción es que Nuestra Señora fue redimida de una manera única, es decir, por medio de una gracia preservativa que la capacitó para cooperar con su Hijo en el momento que El llevaba a efecto nuestra redención, a lo cual el P. Lennerz replicó rápidamente que esto no era sino un subterfugio, que en nada resolvía la dificultad original. La razón es muy sencilla; si María recibió una gracia preservativa en el momento de su inmaculada concepción, era en vista de los méritos futuros de Cristo; era porque los futuros méritos del Salvador fueron previstos por Dios y aplicados a María con anticipación. Sin duda esto presupone que la redención fue prevista como cosa ya cumplida. Ahora bien, puesto que María no había todavía cooperado a ella, la redención estaría todavía incompleta, sin acabar, en cuya hipótesis, la misma redención tendría que considerarse como cumplida y como incumplida al mismo tiempo, lo cual es contradictorio y absurdo [149].

El razonamiento del P. Lennerz, que incidentalmente ha sido ahora popularizado para los sectores de habla inglesa por el canónigo D. Smith [150], causó profunda impresión en algunos de ellos. Concedemos que representa la dificultad especulativa más grave en contra de la corredención de Nuestra Señora; sin embargo, los defensores de esta doctrina no lo consideran insuperable. Una solución adecuada podría formularse de esta manera: La supuesta contradicción que indica Lennerz, requiere que prediquemos una sola y única redención completa e incompleta bajo uno y un mismo respecto. Ahora bien, esta suposición es falsa; en nuestra teoría, cuando se aplicó la redención a María, aquélla estaba ya completa sólo en lo que a ella concierne; estaba incompleta en lo que concierne al resto de la humanidad. Una vez que María ha recibido el efecto de la redención de Cristo puede ya cooperar con su Hijo a la redención de todos los demás. ¿Teme tal vez el canónigo Smith que sea esto equivalente a admitir dos redenciones? De ningún modo. Hay un solo Redentor, para María y para los demás hombres; hay una sola redención, pero en dicha redención podemos distinguir dos *signa rationis*, como dirían los escolásticos, dos modos de operación que tienen lugar al mis-

[148] Cf. H. Lennerz, *De Beata Virgine* ed.3.ª (Roma 1939) p.233.

[149] Lennerz, *Considerationes de doctrina B. Virginis Mediatricis:* Gregorianum 19 (1938) 424-425.

[150] G. D. Smith, *Mary's Part in Our Redemption*, rev. ed. (New York 1954) p.92-99.

mo tiempo, pero que son posibles sólo con una prioridad de naturaleza. Según esta hipótesis, Cristo redime a María y a ella sola, con redención preservativa; después, junto con ella, *in signo posteriori rationis*, redime al resto de la humanidad con una redención liberadora. Repetimos que esto no corresponde numéricamente a dos redenciones distintas, sino más bien a una intención doble por parte del Redentor; y esta doble intención, a su vez, corresponde a una doble aceptación de la redención por parte del Padre Eterno: primero, por medio de una prioridad lógica, Dios se digna aceptar la redención de Cristo para María sola; luego, una vez que María está redimida, Dios acepta la redención de Cristo, *con la cooperación* de María, para el resto de la humanidad [151]. Puesto que el valor redentor de toda la vida de Cristo estaba *presente eternamente* en la mente de Dios, no hay lugar a ningún «antes» y «después» cronológico que naturalmente comprometería la unicidad absoluta de la redención objetiva.

En este punto, los adversarios indican que la solución anterior, si bien inexpugnable en sí misma, es, sin embargo, una afirmación gratuita sin ningún fundamento en las fuentes de la revelación, a lo cual el P. Dillenschneider contesta acertadamente: «No es necesario que esta explicación encuentre apoyo formal en la Sagrada Escritura y en la Tradición, con tal que ninguna de las dos se oponga a ella y que se justifique por la creencia, suficientemente acreditada en la Iglesia, de la cooperación de María a nuestra redención objetiva. Ahora bien, existe de hecho y sería vano negarlo. Siendo esto así, la tesis de la corredención inmediata de María está suficientemente garantizada, y creemos que lo está también la explicación que exige su armonía con la prerredención de la Virgen

[151] Cf. F. TUMMERS, *Het mede-verdienen van de h. Maagd in het verlossingswerk*, en *Bijdragen van de philosophische en theologische Faculteiten der Nederlandsche Jesuiten*, vol.1 (1938) p.81-103, esp. p.93; ibid. p.99-101, el autor se esfuerza en explicar más cómo Nuestro Señor pudo merecer la redención, que era causa principal de su propio mérito. En su opinión, la redención de Cristo fue causa del mérito de María sólo *per modum causae finalis*, mientras que los méritos de María causaron la redención *per modum causae efficientis*. De aquí creen que la famosa cuestión basada en el axioma «principium meriti non cadit sub merito» desaparece automáticamente. Para una crítica de esta solución, cf. LENNERZ, a.c., p.442-444. A su vez, el erudito profesor de Lovaina Mgr. J. Lebon propone una solución todavía más radical y novedosa, que puede sintetizarse: Nuestra Señora era una persona pública y privada. Como persona privada, el principio de su mérito era en realidad la *gratia Christi*; como persona pública, el principio de su mérito era una *gratia Dei*, una gracia especial que no fluía de la cruz y que, por lo tanto, le hacía capaz de merecer la redención misma. Para Lebon, el *hecho* mismo de que María era Madre del Redentor le daba un verdadero derecho sobre la vida de la víctima. Su libre renuncia a estos derechos, junto con la renuncia de Cristo a los derechos sobre su propia vida, constituyeron, por divina disposición, una participación en el acto redentor. Cf. también las soluciones de J. M. BOVER, *Redempta et Corredemptrix* (Marianum 2 [1940] 39-58), y las de R. GAGNEBET, *Difficultés sur la Corédemption: principes de solution?* (Alma Socia Christi 2 [1952] 13-20).

Inmaculada[152]. El mismo autor nos recuerda también que, cuando el franciscano Duns Escoto († 1308) recurrió a su «teoría de la pre-redención», a fin de reconciliar la doctrina de la Inmaculada Concepción con el dogma de la universalidad de la redención, no pudo aducir ningún dato escriturístico ni tradicional a su favor; y, sin embargo, esta explicación fue aceptada y definitivamente introducida en la teología católica por la conclusión de que sólo así se resolvía la grave dificultad de armonizar el dogma de la redención universal con la tradición viviente de la Iglesia relativa a la santidad original de Nuestra Señora[153].

Reacios todavía a admitir esta doctrina, los adversarios de ella han recurrido a otra nueva objeción. Concedemos—dicen—que teóricamente la tesis no entraña contradicción. De hecho, sin embargo, nos encontramos con el siguiente grave dilema: o la cooperación de María añade algo positivo a la redención obrada por Cristo, o no. Si añade, abrillantaría el valor de los méritos y satisfacciones de Cristo, lo cual es inconcebible; si no añade nada, entonces es superflua e inútil. En cualquiera de los dos casos debe ser desechada.

Replicamos: Puesto que los méritos y satisfacciones del Dios-Hombre poseían valor infinito y eficacia sobreabundante, no pudieron posiblemente abrillantarse con los de la Santísima Virgen; sin embargo, su cooperación, sin añadir nada intrínsecamente a la obra de su Hijo, constituyó un nuevo *título*, a los ojos de Dios, para conceder el perdón a la raza humana. Sus méritos y satisfacciones fueron aceptados por Dios como parte integrante de la economía de la redención universal, como una positiva aportación hecha por un representante de la humanidad, puramente humano, y como tal, viene a ser una nueva razón que (humanamente hablando) mueve a Dios a cancelar nuestra deuda *in actu primo*.

A este respecto, el P. Dillenschneider toma un ejemplo de la cristología para ilustrar la observación. Sabemos, escribe, que, desde el primer instante de la encarnación, el Dios-Hombre, en virtud de la unión hipostática, tenía una exigencia inicial a la glorificación de su Cuerpo. Por otra parte, sabemos que esta glorificación corporal fue también merecida por su sagrada pasión y su muerte. Ahora bien, ¿tendremos que suponer que este mérito arguye eficiencia en derecho connatural anterior a la glorificación? De ningún modo. Después de la pasión, la glorificación corporal se debe a Cristo por doble

[152] DILLENSCHNEIDER, *Pour une Corédemption bien comprise*: Marianum 11 (1949) 109-110. Cf. H. SEILER, o.c., p.123-131, esp. p.129.
[153] DILLENSCHNEIDER, *Le mystère de la Corédemption mariale*... p.162.

título: la unión hipostática y el mérito infinito adquirido por sus sufrimientos [154]. Algo parecido podíamos decir referente a la reconciliación del mundo *in actu primo;* Dios la concede en vistas a un doble título: sin que deba entenderse que uno de los elementos (constituido por el elemento mariano) traicione ninguna deficiencia en el otro.

Encontramos una situación análoga en la esfera de la redención subjetiva. Siempre que cooperamos con la gracia divina para realizar algún acto saludable, nuestra cooperación no añade nada intrínseco al valor de la gracia de Cristo. Al contrario, la primera depende completamente de la segunda, y, sin embargo, esta participación nuestra no es ni superficial ni inútil; al contrario, es necesaria para producir el acto saludable, porque Dios ha decretado que la obra de nuestra santificación no sea sólo divina, sino también humana: *qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te* [155]. Si esto es posible en el terreno de la redención subjetiva ¿por qué no lo será en el orden de la redención objetiva? ¿No es, tanto en un caso como en el otro, el elemento divino incapaz de ser intrínsecamente mejorado?

Todavía se podía preguntar más: ¿Por qué decretó Dios conceder nuestra reconciliación a vista de un doble título? Parece que la respuesta reside en la naturaleza misma de la alianza redentora entre Dios y la raza humana. La alianza se define frecuentemente en la Sagrada Escritura como un místico desposorio. Puesto que la Esposa del Redentor es la comunidad de los redimidos, es conveniente que ésa esté representada convenientemente en el Calvario, en el culmen del matrimonio mistico. Ahora bien, si sabemos de la tradición viviente de la Iglesia que Nuestra Señora es a la vez consorte del Salvador y también prototipo de la comunidad que va a ser redimida, ¿no es razonable suponer que Dios quiso que ella representara activamente dicha comunidad en el momento más solemne de sus desposorios espirituales? [156]. ¿No será función oficial de María, como nueva Eva, ofrecer expiación por nuestros pecados en unión del nuevo Adán? [157]. Y si el mismo omnipotente Dios libremente la destinaba para esta misión oficial, no se debía El a sí mismo el aceptar su cooperación meritoria como nuevo título para nuestra redención *in actu primo?* En época reciente hizo un nuevo intento el P. Lennerz para debi-

[154] DILLENSCHNEIDER, *Marie au service de notre Rédemption*... p.356-357.

[155] SAN AGUSTÍN, *Serm.* 169 c.11 n.13: ML 38,923. Cf. CH. DE KONINCK, *La part de la personne humaine dans l'oeuvre de la Rédemption:* Laval Théologique et Philosophique 10 (1954) 44-53.

[156] DILLENSCHNEIDER, *Le mystère de la Corédemption mariale*... p.135. Cf. R. LAURENTIN, *Notre Dame et la Messe au service de la paix du Christ* (Tournai 1954) p.44-45.

[157] Pío XII, cf. nota 30.

litar nuestra posición: Si Dios decretó libremente no aceptar la redención de Cristo sin la cooperación de María, se debe decir que ésta pertenece a la esencia misma de la obra redentora; en este caso, la obra redentora de Cristo, sin la cooperación de María, no es suficiente para redimir al género humano [158].

El razonamiento anterior, fundado como está en un claro equívoco, no es concluyente en modo alguno. Su debilidad fundamental es la confusión del autor de lo que es necesario con lo que es esencial. La cooperación de Nuestra Señora es necesaria hipotéticamente, porque Dios la decretó, pero sigue siendo no esencial. De donde Dios acepta los méritos y satisfacciones de Cristo como parte esencial de nuestra redención y, al mismo tiempo, se digna aceptar los méritos y satisfacciones de María como algo no esencial (aunque necesario), secundario y totalmente subordinado al elemento esencial de la misma redención. Lo que de aquí se desprende es que la aceptación de Dios de ninguna manera altera la naturaleza intrínseca de ninguno de los elementos.

Después de deshacernos de estas piedras de tropiezo especulativas, volvamos nuestra atención a una de carácter más práctico: la que algunas veces surge contra el mismo título de «corredentora». En opinión de algunos, este título sería mejor retirarlo de la teología católica por las siguientes razones: primera, porque es una novedad desconocida antes del siglo pasado [159]; segunda, la naturaleza misma de la palabra tiende a desorientar a los no iniciados y a sembrar confusión en las mentes de los menos informados o incluso de los que tienen prejuicios. Después de todo, el prefijo «co» en la palabra «corredentora» no parece colocar a Nuestra Señora en un plano igual al de su Hijo, dentro de la economía de la redención [160]. Finalmente, tiene la desventaja de que sólo puede explicarse justificándola [161].

Ya que en previas ocasiones y con alguna extensión hemos reivindicado la legitimidad de este título mariano, parece que aquí debería bastarnos con una respuesta *per summa capita*.

1) El hecho de que la palabra sea nueva no es un argumento contra su legitimidad, especialmente si se usa para exponer una idea antigua. Hubo una época en la historia en que las palabras *transubstanciación*, *homoousios*, *theotókos*, eran nue-

[158] H. Lennerz, *De cooperatione B. Virginis in ipso opere Redemptionis:* Gregorianum 28 (1947) 577-578; también 29 (1948) 141.

[159] Pohle-Preuss, *Mariology* 5.ª ed. (S. Louis, Mo., 1926) p.122-123, donde informamos acerca del término inventado por Casteplanio (1872) y Fáber (1863).

[160] A. Michel, *Mary's Coredemption:* The American Ecclesiastical Review 122 (marzo 1950) p.184.

[161] L. E. Bellanti, S. I., *Mary Coredemptrix and Mediatrix*, en *Our Blessed Lady* (Cambridge Summer School Lectures, 1933) (Londres 1934) p.214.

vas, y, sin embargo, fueron subsiguientemente consagradas por el uso eclesiástico.

2) No es correcta la afirmación de que el título «corredentora» fue introducido en la teología católica durante el siglo XIX. De hecho se remonta su origen por lo menos al siglo XIV. La palabra «corredentora» aparece en un libro litúrgico conservado con otros manuscritos en San Pedro (Salzburgo) [162].

En cuanto a la estructura del término «corredentora», permítasenos indicar que el prefijo «co» es el exacto equivalente al latín *cum*, que significa «com», no «igual», como lo sabe cualquier gramático. Por eso San Pablo podía decir con razón que somos los «co-trabajadores», «colaboradores» en el proceso de nuestra santificación, sin igualar de ningún modo la eficacia de la gracia de Dios con la de nuestra propia cooperación [163]. Además, si el prefijo «co» significara «igual», ¿qué significa entonces la palabra «co-igual»? Por lo tanto, no descubrimos ningún temor justificado de que el título «corredentora» desorientará y confundirá a los menos ilustrados y a los «prejuiciados». La manera sensata de prevenir esa confusión sería instruir a esas personas, hacerlas más ilustradas y deshacer sus prejuicios.

Finalmente, el pretender que la expresión «corredentora» sólo puede explicarse justificándola, no está de acuerdo con la realidad. Si con el término «corredentora» significamos solamente que Nuestra Señora trajo al Redentor al mundo y que ahora intercede por nosotros en el cielo, seguramente estaríamos justificándolo. Pero cuando llamamos a María nuestra corredentora significamos exactamente lo que decimos, a saber, que «ella, junto con Cristo, redimió al género humano» [164]. Es verdad que esta afirmación, aparentemente arriesgada, debe entenderse y explicarse en un sentido que la haga compatible con otras verdades innegables de la fe católica, es decir, debemos poner de relieve que la participación de Nuestra Señora en el proceso de la redención fue enteramente secundaria, no esencial, y subordinada a la única causalidad del Salvador, a cuyos méritos ella debía la posibilidad misma de ser su socia. Y nos preguntamos, ¿es esto «justificarlo»?

Tenemos un caso análogo con relación a la palabra «infalibilidad», por citar sólo un ejemplo. Etimológicamente, el término significa sencillamente incapacidad de error. Cuando la aplicamos al Santo Padre, necesariamente debemos restringir

[162] Cf. nota 85. Sobre la historia y el uso del término *Corredemptrix*, cf. LAURENTIN, *Le titre de Corédemptrice. Étude historique:* Marianum 13 (1951) 396-452.

[163] 1 Cor 3,6-9. Cf. CAROL, *The Problem of Our Lady's Coredemption:* The American Ecclesiastical Review 123 (julio 1950) 32-51, esp. p.34-37.

[164] BENEDICTO XV, *Inter sodalicia*, 22 marzo 1918: AAS 10 (1918) 181-182.

su significado a un terreno limitado y específico. Una vez que se establecen claramente las limitaciones necesarias, es obvio que el papa puede errar en una serie de asuntos. Y preguntamos: Cuando un teólogo católico explica así la infalibilidad pontificia, ¿está simplemente «justificándola»? De ningún modo. La Iglesia tiene perfecto derecho a escoger cualquier vocablo que juzgue adecuado para expresar una doctrina determinada o adjudicar a dicho vocablo un significado limitado y restringido. Algo semejante podría decirse del título «corredentora» que ha sido empleado en la Iglesia durante muchos siglos y repetidamente favorecido por la Santa Sede en años más recientes[165].

En nuestra humilde opinión, este hecho solo, ya garantiza su legitimidad más que suficientemente.

CONCLUSION

La exposición llevada a cabo en estas páginas ha sido un intento de familiarizar a nuestros lectores con la esencia misma del punto de vista católico, relativo al lugar de María en el proceso de la redención del hombre, y con la justificación teológica de este punto de vista. Hemos repasado no sólo las actitudes y opiniones contemporáneas sobre esta cuestión; hemos investigado también el pasado, examinando la palabra de Dios oral y escrita. Esta investigación es necesaria, a fin de asegurarnos de hasta qué punto la doctrina católica de hoy puede considerarse como un desarrollo auténtico de los datos originales proporcionados por las fuentes de la revelación o, si más bien, es una desviación o corrupción de aquel depósito primitivo de la verdad divina. La decisión final en este punto debe dejarse exclusivamente al magisterio vivo de la Iglesia, y no a los teólogos profesionales, y mucho menos al historiador. El teólogo, posiblemente, podrá valorar el resultado de su investigación y formular conclusiones positivas y negativas de acuerdo con ellas, pero éstas serán siempre tentativas sujetas al juicio decisivo de la *Ecclesia docens*. En ausencia de un pronunciamiento definitivo del magisterio, relativo a la corredención de nuestra Señora, nos hemos esforzado por descubrir, al menos, la mente de la autoridad docente representada por los últimos Pontífices. Si nuestra interpretación de sus repetidas manifestaciones sobre este problema vital es sana y objetiva, entonces parece

[165] Cf. AAS 1 (1908) 409; 5 (1913) 364; 6 (1914) 108. Cf. CAROL, *The Holy See and the Title of «Coredemptrix»*: The Homiletic and Pastoral Review 37 (abril 1937) 746-748.

que estaremos autorizados para concluir que la doctrina común actual de la cooperación directa de María a la redención objetiva lleva la marca inconfundible de una verdad genuinamente católica, evolución auténtica del depósito original de la revelación. Incidentalmente, ésta es la conclusión generalmente aceptada entre los teólogos contemporáneos, aun cuando no siempre se formule de esta manera.

¿Podemos ahora dar un paso más y hablar de la definibilidad de la doctrina? Varios autores eminentes se han declarado a favor de ella [166]. No vemos razón de peso que lo impida. Más bien, si nuestra apreciación de los abundantes testimonios recogidos aquí y en otros lugares es válida y convincente, entonces los datos que existen constituyen un extraordinario conjunto evidente, que indica el carácter revelado de esta doctrina. Los teólogos pueden discutir y, sin duda, discutirán la cuestión de si fue revelada formal o sólo virtualmente. Mientras que tales discusiones son indudablemente legítimas y a menudo fecundas, sin embargo, estará bien tener en cuenta que la solución de este problema no es en absoluto necesaria a fin de proceder a la definición dogmática. El partido adoptado por la Santa Sede con respecto a la Inmaculada Concepción y a la Asunción de María son pruebas evidentes de lo que acabamos de afirmar. Si el Vicario de Cristo considerara un día nuestra doctrina suficientemente demostrada para proclamarla artículo de fe católica o no, esto queda, naturalmente, en el terreno de la conjetura; pero es nuestra ferviente esperanza y humilde plegaria que la decisión se tome en un futuro no demasiado lejano.

[166] Cf., por ejemplo, E. Druwé, S. I., *La Médiation universelle de Marie*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, vol.1 (París 1949) p.566; C. Friethoff, o.c., p.4-5.226-227; J. Bittremieux, *De Mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias* (Brugis 1926) p.229; J. Lebon, a.c., p.680-681; F. X. Godts, C. SS. R., *De definibilitate Mediationis universalis Deiparae* (Bruxellis 1904); P. Villada, S. I., *Por la definición dogmática de la Mediación universal de la Santísima Virgen* (Madrid 1917) p.194-195; y muchos otros autores que enseñan lo mismo o algo parecido en su esfuerzo por demostrar que la tesis está contenida implícitamente en las fuentes de la revelación y enseñada por el magisterio. En nuestro trabajo sobre *De Corredemptione*... (p.589-607) se encontrarán numerosos testimonios y afirmaciones de obispos que piensan de idéntico modo. Es particularmente digno de notarse el *Votum dogmaticum* que el obispo J. Th. Laurent, vicario apostólico de Hamburgo, sometió al concilio Vaticano I para ser definido (cf. p.593). Más recientemente, el 16 de noviembre de 1951, se presentó un *Postulatum* formal por S. E. Emmanuel Arteaga, cardenal-arzobispo de La Habana, y toda la jerarquía cubana pidió la definición dogmática de la Corredención de Nuestra Señora y su mediación universal. El documento está fechado el 6 de octubre de 1951. Puesto que tenemos el privilegio de tener una copia del original, que no se ha hecho público, podemos esperar y desear que el Santo Padre se digne aceptar la petición tal y como se la presenta el documento. Esto representa, por primera vez en la historia, que se haya dado un paso de esta naturaleza por la jerarquía de un país.

MARIA, DISPENSADORA DE TODAS LAS GRACIAS

POR ARMAND J. ROBICHAUD, S. M.

Cuando Nuestro Señor pronunció su *consummatum est* en la cruz, la inmolación cruenta de su vida mortal llegó a su dramático fin. En aquel instante y lugar, su acto sacrificial, que comprendía los infinitos méritos y satisfacciones de toda su carrera terrena, selló definitivamente lo que los teólogos suelen llamar la «redención objetiva» de la humanidad. Y, sin embargo, el *consummatum est* aludía sólo al primer acto del drama divino que representa toda la economía de la salvación del mundo. El segundo acto sería el proceso perdurable en que el tesoro de gracias merecido por el Salvador por medio de su vida y de su muerte se hace asequible y de hecho se comunica a las almas individualmente, a fin de capacitarlas para que alcancen su fin sobrenatural *.

El oficio eminente que Nuestra Señora desempeñó como corredentora en esta primera fase de la obra redentora ha sido el tema del capítulo precedente. Nuestro estudio se centrará exclusivamente en su participación activa durante la segunda fase de la economía salvífica de Cristo, es decir, en su incomparable prerrogativa de dispensadora de todas las gracias [1].

* ***BIBLIOGRAFIA SELECTA:*** P. AUBRON, S. I., *La médiation universelle de la Sainte Vierge:* Nouvelle Revue Théologique 65 (1938) 5,35; DE LA BROISE-BAINVEL, S. I., *Marie Mère de grâce* (París 1921); J. BITTREMIEUX, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias* (Brugis 1938); J. M. BOVER, S. I., *Maria Mediatrix: Patrum veterumque scriptorum testimonia in quibus «Mediatricis» titulus adhibetur* (Brugis 1929); J. B. CAROL, O. F. M., *Mary, Mediatrix of all graces:* Our Lady's Digest 6 (1952) 417-426; E. DUBLANCHY, S. M., *Marie médiatrice:* La Vie Spirituelle 1 (1922) 321-332; E. DRUWÉ, S. I., *La médiation universelle de Marie*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, S. I., vol.1 (París 1949) p.419-572; C. FRIETHOFF, O. P., *De Alma Socia Christi Mediatoris* (Romae 1936); F. X. GODTS, C. SS. R., *De definibilitate mediationis universalis Deiparae...* (Bruxellis 1904); L. JENNET, C. J. M., *Extension et mode de la coopération de Marie à la distribution des grâces*, en *Le Premier Congrès Marial de Québec, 12-16 juin 1929* (Québec 1931) p.261-300; L. LELOIR, *La médiation mariale dans la théologie contemporaine* (Bruges 1933); SERAPIO DE IRAGUI, O. F. M. Cap., *La mediación de la Virgen en la himnografía latina de la Edad Media* (Buenos Aires 1939); ID., *La mediación de la Virgen en la liturgia:* Alma Socia 2 p.222ss; E. THÉORÊT, *La médiation mariale dans l'École Française* (París 1940); R. VILAIN, S. I., *Notes sur Marie médiatrice:* Nouvelle Revue Théologique 53 (1926) 748-775.

[1] Con mucha frecuencia se llama a Nuestra Señora «Mediatrix» en el sentido restringido de que *dispensa* todas las gracias a todos los hombres. En sí misma, sin embargo, la palabra «mediadora» tiene un significado más amplio e incluye la cooperación de Nuestra Señora en las dos fases de la obra redentora. Cf. J. B. CAROL, O. F. M., *The Theological Concept of Mediation and Coredemption:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 14 (1937) 642-650.

Antes de intentar establecer el hecho de esta prerrogativa de María, voy a intentar explicar brevemente su significado exacto. Al afirmar que Nuestra Señora es *dispensadora* de todas las gracias, queremos decir que ella las *obtiene* «de hecho» para nosotros mediante cierta verdadera causalidad por su parte, cuya naturaleza estudiaremos más adelante. Al decir «todas las gracias» queremos significar la gracia santificante, las virtudes infusas teologales y morales, los dones del Espíritu Santo, las gracias actuales, los dones carismáticos y aun los favores temporales que de algún modo influyen en nuestro fin sobrenatural. En resumen, todo lo que produce, conserva, aumenta o perfecciona la vida sobrenatural del hombre. Esto se extiende universalmente a los beneficiarios de la misión de María, porque afecta a *todos* los seres humanos de *todos* los tiempos e incluso a las almas del purgatorio. Los que vivieron en tiempos anteriores a María recibieron las gracias en vista de sus futuros méritos; los que viven después de ella, especialmente después de su asunción a los cielos, reciben todas las gracias mediante su intercesión actual, y aun, según dicen algunos, mediante su causalidad física instrumental. Además, esta doctrina no significa que la intercesión de Nuestra Señora deba ser invocada como requisito necesario para recibir las gracias. Ya la invoquemos directamente o dirijamos nuestras peticiones a Cristo o a algún santo, en todos los casos se nos concederá la gracia a través de la causalidad de María.

La doctrina de la participación real de María en la dispensación de cada gracia en particular ha encontrado apoyo incondicional en los medios católicos, particularmente desde el siglo XVII. Son relativamente raras las excepciones a este universal consentimiento. Para recordar las más importantes: Teófilo Raynaud, S. I. († 1663), protestaba ser nuestra tesis sólo una piadosa opinión que carecía de fuentes sólidamente fundamentadas. Para él Nuestra Señora era «canal de todas las gracias» en el sentido de que dio a luz a Cristo, Autor de todas las gracias [2]. De nuevo en el siglo XVIII, L. A. Muratori († 1751), por otros conceptos muy sabio, aludió a esta enseñanza, calificándola de «pura exageración» y «error» [3]. Cuando San Alfonso de Ligorio emprendió la defensa de esta prerrogativa mariana, recibió una respuesta del sobrino de Muratori que, a su vez, provocó una excelente refutación del Santo, que se titulaba *Risposta ad un anonimo...* [4]. Más recientemente el pro-

[2] *Marialia. Diptycha Mariana*, en *Opera omnia* vol.7 (Lugduni 1665) p.223s.

[3] *Della regolata devozione de' cristiani; opere...* vol.6 (Arezzo 1768) 199-200. El libro apareció bajo el seudónimo de «Lamindo Pritanio».

[4] Encontrado en un apéndice a *Las glorias de María*, ed. E. GRIMM (Brooklyn 1931) p.684-694.

fesor Juan Ude [5], Antón Fischer [6] y Jean Guitton [7] han expresado opiniones parecidas sobre la materia, provocando vigorosas protestas en muchos sectores.

Dividiremos el estudio de la cuestión en dos partes: I. El *hecho* de la misión de Nuestra Señora como dispensadora de todas las gracias, y II. La *naturaleza* de tal oficio. La conclusión comprenderá una breve discusión acerca de la importancia teológica que deba concederse a esta tesis y también de su definibilidad.

I. EL HECHO DE LA MISION DE MARIA COMO DISPENSADORA DE TODAS LAS GRACIAS

Puesto que la verdad de nuestra tesis se apoya totalmente en el libre albedrío de Dios, el primer deber del teólogo será investigar las fuentes de la revelación (próxima y remota), a fin de asegurarse en lo que Dios mismo se ha dignado descubrirnos sobre el particular. Una vez establecida la tesis por medio de la teología positiva, nos esforzaremos por corroborarla recurriendo a la teología especulativa. Esto nos impone la subdivisión de esta primera parte en las siguientes secciones: A) el magisterio eclesiástico; B) la sagrada liturgia, reflejo de la mente del magisterio; C) Sagrada Escritura; D) Tradición, y E) razonamiento teológico.

A) El magisterio eclesiástico

Por «magisterio eclesiástico» entendemos la enseñanza del Sumo Pontífice y de los obispos, bajo él y con él. Puesto que esto constituye «el criterio de verdad próximo y universal para los teólogos» [8], difícilmente podría exagerarse su importancia suprema. No habiendo tomado una decisión sobre este asunto, hasta el presente, el magisterio solemne y extraordinario, nos limitaremos a la consideración del magisterio ordinario, en cuanto ejercido por los papas [9].

Particularmente en el siglo pasado, los papas han hecho repetidas y muy explícitas alusiones a la misión de Nuestra

[5] Ude, *Ist Maria die Mittlerin aller Gnaden?* (Bressanone 1928).

[6] Fischer, en Beilage zur Ausburger Postzeitung, 13 febrero 1924. Cf. L'Ami du Clergé 42 (1925) 49-51.

[7] Guitton, *The Virgin Mary*, trans. por Gordon Smith (New York 1952) p.138. Cf. W. G. Most, *Jean Guitton and the Mediatrix of all graces:* The Homiletic and Pastoral Review 53 (1953) 698-701.

[8] Pío XII, *Humani generis:* AAS 42 (1950) 567.

[9] La idea de los obispos con relación a la celebración de la fiesta de María Mediadora está suficientemente clara.

Señora como dispensadora de todas las gracias. Sin embargo, ya en siglos anteriores descubrimos señales ocasionales de una creencia implícita en esta doctrina, transmitida en títulos y expresiones tales como *Madre de gracia*, *Madre de la Iglesia*, *Madre de los hombres*, *Madre nuestra*, y otras parecidas [10]. Así, por ejemplo, Sixto IV (1471-1484) habla de Nuestra Señora «Madre de gracia... asidua y constante intercesora ante el Rey», y de sus «méritos e intercesión de gracia divina» [11]. También Benedicto XIV (1740-1758) afirma que María es «como un torrente celestial por el cual fluyen todas las gracias y dones que alcanzan al alma de los desgraciados mortales» [12]. Y Pío VII (1800-1823) condensa esta verdad en la significativa expresión: «Dispensadora de todas las gracias» [13].

Con Pío IX 1846-1878) comienza una nueva era en el campo de la mariología. Esto puede predicarse en especial de la prerrogativa mariana que ahora nos ocupa. En su encíclica *Ubi primum* (1849), el papa de la Inmaculada Concepción escribe: «la base de toda nuestra confianza, como sabéis, venerables hermanos, se halla en la Bienaventurada Virgen María. Porque Dios ha encomendado a María el tesoro de todos los bienes, a fin de que todos sepan que por ella se obtiene toda esperanza, toda gracia y toda salvación. Porque ésta es su voluntad: que obtengamos todas las cosas por María» [14].

De nuevo en su bula *Ineffabilis Deus* (1854) alude Pío IX a nuestra doctrina con estas palabras:

> ... puesto que ha sido ella destinada por Dios para ser la Reina del cielo y de la tierra, y puesto que es exaltada sobre todos los coros de ángeles y santos y está a la diestra de su unigénito Hijo Jesucristo, Nuestro Señor, ella presenta nuestras peticiones de la manera más eficaz; lo que ella quiere, obtiene. Sus plegarias nunca quedan desatendidas [15].

En los escritos de León XIII (1878-1903), cuyas aportaciones a la mariología en general son bien conocidas, hallamos con frecuencia un vigoroso exponente de la tesis de que María es el canal de todas las gracias. Nos limitaremos a citar sólo unas pocas de sus más importantes manifestaciones. En la pri-

[10] Cf. numerosas referencias en G. W. SHEA, *The teaching of the Magisterium on Mary's spiritual maternity*: Marian Studies 3 (1952) 41-43.

[11] SIXTO IV, *Cum praecelsa*, en el apéndice de CH. SERICOLI, O. F. M., *Immaculata B. M. Virginis Conceptio iuxta Xysti IV Constitutiones* (Romae 1945) 153-154.

[12] BENEDICTI XIV, *Opera omnia* vol.16 (ed. Prati 1846) p.428.

[13] PIO VII, *Ampl privilegiorum ecclesiae B. M. Virginis ab angelo salutatae in coenobio Fratrum Ordinis Servorum B. M. V. Florentiae, A. D. 1806*, en J. BOURASSÉ, *Summa aurea*... vol.7 (Parisiis 1862) col.546.

[14] Cf. *Papal documents on Mary*, ed. de W. J. DOHENY, C. S. C., y J. KELLY (Milwaukee 1954) p.3. De aquí en adelante nos referiremos a él como DOHENY-KELLY.

[15] DOHENY-KELLY, p.26-27.

mera de sus memorables encíclicas sobre el rosario, *Supremi apostolatus* (1883), apellida a Nuestra Señora «Guardiana de nuestra paz y dispensadora de las gracias celestiales» [16]. Al año siguiente, en su *Superiore anno*, habla de las gracias presentadas a Dios «por medio de ella, a quien El ha escogido para hacerla dispensadora de *todas* las gracias celestiales» [17]. Y añade un poco más adelante: «A ella debemos volar, a ella a quien la Iglesia recta y justamente llama la dispensadora de la salvación, la auxiliadora y la liberadora...» [18].

Pero en su encíclica *Octobri mense* (1891) es cuando el papa León nos deja su declaración más sorprendente sobre el asunto. Después de recordar que el Hijo de Dios eterno no quiso realizar su unión mística con la humanidad en el momento de la encarnación sin primero buscar el libre consentimiento de Nuestra Señora, como representante de todo el género humano, añade el papa:

> Con igual verdad puede afirmarse que, por voluntad de Dios, *nada* del inmenso tesoro de todas las gracias que el Señor ha acumulado *nos viene si no es por María*... ¡Qué grande es la sabiduría y la misericordia reveladas en *este designio de Dios!*... María es nuestra gloriosa intermediaria... Ella es la poderosa Madre del Dios omnipotente... Este designio de tanta misericordia realizado por Dios en María y confirmada por el testamento de Cristo (Io 19,26-27) fue entendido desde el principio y aceptado con el mayor gozo por los santos apóstoles y por los primeros fieles. Era también creencia y doctrina de los venerables Padres de la Iglesia. Todos los pueblos cristianos de todas las edades lo aceptaron unánimemente... No hay para ello otra razón que una *fe divina* [19].

En relación con este expresivo pasaje, nos gustaría hacer las siguientes observaciones:

1. La verdad que el papa León propone es ésta: la voluntad de Dios es que obtengamos absolutamente todo por medio de María.
2. La encíclica va dirigida a toda la Iglesia.
3. El papa apela a la creencia universal de la Iglesia desde los apóstoles hasta nuestros días, interpretando con ello, oficialmente, la Tradición. Este consenso unánime de la «Ecclesia docens» con la «Ecclesia discens» en un asunto que no podría saberse si no fuera por medio de la revelación, es una garantía de que Dios de hecho lo reveló.
4. El papa León nos da a entender que Dios reveló im-

[16] Ibid. p.29. En nuestra traducción de León XIII seguimos a Doheny, aunque con ligeras modificaciones en algunos casos.
[17] Ibid. p.41.
[18] Ibid. p.42.
[19] Ibid. p.55-57. Cf. J. Bittremieux, *Doctrina Mariana Leonis XIII* (Brugis 1928) p.83-84.

plícitamente esta verdad en la perícopa de la anunciación (Lc 1,26-38) y también en la proclamación de Cristo desde la cruz, como la narra el evangelio de San Juan (19,26-27). Por tanto, se basa esta doctrina en la palabra de Dios escrita.

Sin duda, inspirado por las enseñanzas de su predecesor, San Pío X (1903-1914) encontró ocasión de sumar el peso de su autoridad a la misma doctrina. Es bien sabido que antes de escribir su encíclica *Ad diem illum* (1904), para conmemorar el jubileo de oro de la proclamación de la Inmaculada Concepción, quiso releer por entero el tratado de *La verdadera devoción*, de San Luis M. Grignion de Montfort. Poco sorprenderá, sabiéndolo, que su admirable encíclica esté profundamente impregnada de la doctrina de la mediación universal de María. El trozo de la encíclica que importa más a nuestro caso dice así:

> Por esta unión de voluntad y sufrimiento entre Cristo y María, «ella mereció ser de manera dignísima la reparadora del mundo perdido» [20], y por consiguiente la *dispensadora de todos los dones* que Jesús adquiriera para nosotros por su muerte y sangre. En verdad, no negamos que la distribución de estos dones pertenece por derecho propio y estricto a Cristo... Mas... fue concedido a esta augusta Virgen ser, junto con su unigénito Hijo, la más poderosa mediadora y conciliadora de todo el mundo. Así Cristo es la fuente... María, como justamente observa San Bernardo, es el canal, es el cuello por el cual el Cuerpo está unido a la Cabeza, y la Cabeza envía su poder y fuerza al Cuerpo. Porque ella es el cuello de nuestra Cabeza, por medio del cual todos los dones espirituales se comunican a su cuerpo [21].

Mientras que el pasaje arriba citado, junto con su contexto, ha promovido discusiones sin fin y gran variedad de opiniones interpretativas de la importancia de la misión corredentora de María, sin embargo, su clara enunciación de la tesis de la dispensadora ha sido admitida sin reservas por todos [22].

Benedicto XV (1914-1922) continuó en la línea de sus predecesores y añadió aportaciones propias a esta doctrina. Por ejemplo, repite las declaraciones de León XIII, tales como:

> ... puesto que todas las gracias que el Autor de todo bien se digna derramar sobre los pobres descendientes de Adán son, por favorable designio de la divina Providencia, dispensadas por las manos de la Santísima Virgen... [23]

[20] EADMERO, *Liber de excellentiis B. Virginis* c.9: ML 159,573.
[21] ASS 36 (1903-1904) 453-454. Cf. D. J. UNGER, O. F. M. Cap., *Mary Immaculate. The Bull «Ineffabilis Deus» of Pope Pius IX, translated and annotated* (Paterson, N. J., 1948) p.8-10.
[22] Cf. L. DI FONZO, O. F. M. Conv., *B. Virgo «de congruo, ut aiunt, promeret nobis quae Christus de condigno promeruit»*: Marianum 1 (1939) 418-459.
[23] Carta *Il 27 aprile*, del Card. Gaspari: AAS 9 (1917) 266. Cf. también *Cum Sanctissima Virgo*: AAS 9 (1917) 324.

En su carta apostólica *Inter sodalicia* (1918), el papa nos dice que la razón de que recibamos todas las gracias por María es que ella redimió al mundo junto con Cristo [24].

A veces se han levantado objeciones contra la universalidad de la mediación de María, fundadas en que también recibimos muchos favores por intercesión de otros santos. Benedicto XV se pronunció solemnemente en este punto en una alocución que siguió a la solemne lectura del decreto aprobatorio de dos milagros para la canonización de Santa Juana de Arco. El promotor de la fe había objetado que uno de los dos milagros se había obrado en Lourdes y que, por tanto, debía ser atribuido a María y no a Juana de Arco, a lo que el papa responde:

> Si en todos los milagros debemos reconocer la mediación de María, por la cual, según la voluntad de Dios, nos vienen todas las gracias y bendiciones, debe admitirse que en el caso de uno de estos milagros la mediación de la Santísima Virgen se ha manifestado de una manera muy especial. Creemos que Dios dispuso el asunto de esta manera a fin de recordar a los fieles que la memoria de María nunca debe excluirse, aun cuando pueda parecer que un milagro se pueda atribuir a la intercesión o a la mediación de uno de los beatos o uno de los santos [25].

También es digno de mención el hecho de que fue Benedicto XV quien, a petición del cardenal Mercier, concedió a las diócesis de Bélgica y a todos los ordinarios que lo pidieran permiso para celebrar la fiesta especial de María *Mediadora de todas las gracias*, el 31 de mayo de cada año [26].

Concluimos nuestras alusiones al papa Benedicto XV con una cita de una carta que dirigió a la jerarquía americana a propósito del santuario nacional de la Inmaculada Concepción en Wáshington:

> ... todos los católicos de los Estados Unidos tendrán sus ojos vueltos hacia la santa iglesia colocada bajo la protección de la inmaculada Virgen *dispensadora de todas las gracias*... y vendrán en gran número a manifestar su religiosidad y su piedad [27].

El papa Pío XI (1922-1939) está en perfecta armonía con sus predecesores en este punto. Puesto que sería monótono discurrir por sus muchas manifestaciones a él relativas, elegi-

[24] AAS 10 (1918) 182.

[25] *Actes de Bénoît XV* vol.2 (1926) p.22, en E. DRUWÉ, a.c., p.514.

[26] Cf. La Vie Diocésaine 10 (1921) 96-106. El rescripto de la Sagrada Congregación de Ritos tiene fecha de 12 de enero de 1921. El documento no fue insertado en AAS. A sugerencia del cardenal Mercier, muchos arzobispos de todo el mundo pidieron permiso al papa para celebrar la fiesta en sus diócesis. Algunas de estas cartas aparecen en *Mémoires et rapports du Congrès Marial tenu à Bruxelles 1921* vol.2 (Bruxelles 1922) p.655-679.

[27] AAS 11 (1919) 173.

remos sólo dos textos en los cuales está claramente afirmada nuestra doctrina:

> Nada llevamos tan en el corazón como promover cada vez más la piedad del pueblo cristiano hacia la Virgen, tesorera de todas las gracias, que la filiación divina (gratiarum omnium apud Deum sequestram) [28].

> Confiando en su intercesión cerca de Jesús, «único Mediador entre Dios y los hombres» (1 Tim 2,5), que quiso asociarse a su propia Madre como abogada de los pecadores, como dispensadora y mediadora de la gracia... [29].

El glorioso pontífice Pío XII quizá pueda ser justamente saludado como el más grande papa mariano de los tiempos modernos. En verdad que ha laborado más que ninguno de sus predecesores para crear en el mundo una mayor conciencia de María. Es el papa de la Asunción; del primer año mariano de la historia; ha instituido la fiesta litúrgica en honor de la Realeza de María; ha consagrado solemnemente el género humano a su Inmaculado Corazón. Por ello es natural que esperemos que su doctrina sobre la mediación de María sea al menos tan elocuente como la de sus predecesores.

En numerosos documentos da el papa prueba evidente de su creencia, cuando urge a los fieles a que pidan y esperen gracias y favores de la Madre de Dios [30]. En algunos de estos documentos es particularmente explícito: por ejemplo, en su carta *Superiore anno* (1940) escribe:

> Y puesto que, como declara San Bernardo, «es la voluntad de Dios que obtengamos todos los favores por María», que todos y cada uno se apresuren a recurrir a María... [31].

Y de nuevo en la *Mediator Dei* (1947):

> Ella nos enseña todas las virtudes; nos da a su Hijo y con El todo el auxilio que necesitamos, pues «Dios quiso que todo lo tuviéramos por medio de María» [32].

El mismo pensamiento, expresado con las mismas palabras, lo encontramos en la encíclica *Doctor Mellifluus* (1953), que conmemora el octavo centenario de la muerte de San Bernardo [33]. Y, en una alocución del 21 de abril de 1940, recuerda a un grupo de peregrinos de Génova que Nuestra Señora es «el canal

[28] Pío XI, *Cognitum sane*, 14 enero 1926: AAS 18 (1926) 213. Cf. G. M. Roschini, O. S. M., *La Madonna nel pensiero e nell'insegnamento di Pio XI:* Marianum 1 (1939) 121-172.

[29] Encíclica *Miserentissimus Redemptor*, 8 mayo 1928: AAS 20 (1928) 178. Cf. J. Bittremieux, *Ex doctrina mariana Pii XI:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 11 (1934) 100-101.

[30] Pío XII, *Quamvis plane:* AAS 33 (1941) 110-112; *Carissimis Russiae populis:* AAS 44 (1952) 505; *Fulgens corona:* AAS 45 (1953) 577-592.

[31] AAS 32 (1940) 145.

[32] Traducción inglesa de la edición del Vaticano (1948) 54.

[33] AAS 45 (1953) 382.

de gracias que nos regenera a la vida espiritual y nos ayuda a reconquistar la patria celestial» [34]. Alusiones parecidas se han encontrado también en su encíclica *Mystici Corporis* (1943), donde la prerrogativa regia de María se indica como uno de los fundamentos de su mediación universal [35]. Otra base para la corredención de María se recuerda claramente en su radiomensaje a Fátima, en 1946, en donde nos dice el Santo Padre que, porque María «había sido unida al Rey de los mártires como Madre y ministro en la inefable obra de la redención, permaneció asociada para siempre con El... en la distribución de las gracias que fluyen de la redención» [36].

Al cerrar el testimonio de Pío XII queremos citar parte del decreto de la Sagrada Congregación de Ritos por el que el papa aprueba los milagros presentados para la canonización de Luis M. Grignion de Montfort. Es importante, por la referencia que hace a la Tradición y a las enseñanzas de los teólogos. Dice así el párrafo introductorio:

> Recogiendo la tradición de los Padres, el *Doctor Melifluo* (San Bernardo) enseña que Dios quiere que lo tengamos todo por María. Esta doctrina piadosa y saludable la sostienen de común acuerdo todos los teólogos de nuestro tiempo [37].

Conclusión.—Podemos clausurar nuestra consideración del argumento del magisterio eclesiástico con las siguientes observaciones del canónigo Bittremieux, que resumimos y hacemos nuestras complacidamente:

1. La doctrina de que Nuestra Señora es la dispensadora de todas las gracias en absoluto, la inculcan no sólo un papa, sino una serie de pontífices; para ser más exactos, todos los que han gobernado la Iglesia en los últimos cien años.

2. El magisterio ejercido por los papas en cuanto a la materia que estudiamos, es totalmente afirmativo y categórico.

3. Esta doctrina está expuesta no sólo en alocuciones y cartas particulares, sino también en documentos públicos auténticos, dirigidos a toda la Iglesia; además, por la institución de la fiesta litúrgica en honor de María *Mediadora de todas las gracias.*

4. Esta actitud compromete al magisterio de la Iglesia en un asunto grave que pertenece al dominio de la fe. De aquí que estos pronunciamientos requieran nuestro religioso asentimiento.

5. Los papas son conscientes de que su autoridad tiende

[34] Cf. L'Osservatore Romano, 22-23 abril 1940, p.1.
[35] AAS 35 (1943) 47-248.
[36] Ibid. 38 (1946) 266. Cf. también *Ad caeli Reginam*, 11 octubre 1954: AAS 46 (1954) 635-636.
[37] AAS 34 (1942) 44.

per se a fortalecer la convicción de los teólogos de que la mediación universal de María es verdad revelada; no obstante, favorecen y promueven esta doctrina con creciente frecuencia y claridad.

6. Además, debemos tener en cuenta la asistencia perpetua y permanente del Espíritu Santo, que cubre con su sombra a los papas en su labor de pastores y maestros de los fieles en el ejercicio de su magisterio ordinario [38].

A estas ponderadas conclusiones del renombrado mariólogo belga añadiríamos una de nuestra cosecha: es nuestra opinión decidida, *salvo meliori iudicio*, que, aun cuando no tengamos al presente definición solemne sobre esta materia, la doctrina de la mediación universal de Nuestra Señora en la dispensación de las gracias debiera clasificarse de *fide divina ex ordinario magisterio*. Esta conclusión se basa especialmente en nuestras observaciones anteriores referentes a la encíclica del papa León XIII *Octobri mense*.

B) La sagrada liturgia

Después de examinadas las declaraciones del magisterio ordinario, dirigiremos ahora nuestra atención a la liturgia, que es rectamente considerada como el reflejo auténtico de la *Ecclesia docens*. La liturgia es la doctrina católica traducida a la acción, y por esto resulta un excelente medio educativo en las verdades de nuestra santa fe [39]. Los ritos sagrados de la Iglesia evidencian la fe no sólo en el sentido de que la originan, sino más bien en el sentido de que presuponen su existencia. De aquí la práctica de la Iglesia de investigar la liturgia previamente a la definición dogmática de ciertas doctrinas [40]. Durante la discusión de ciertos temas sujetos a controversia, la Iglesia y los Padres «nunca dejaron de buscar inspiración en los antiguos y venerables ritos sagrados» [41], siendo conscientes de que «la ley de la oración determina la ley de la fe». Teniendo esto en cuenta, recogemos ahora brevemente unos pocos, entre los diferentes testimonios litúrgicos relativos a nuestra doctrina, tanto orientales como occidentales [42].

[38] J. Bittremieux, *De mediatione universali B. M. Virginis quoad gratias* (Brugis 1926) p.154-156.

[39] Cf. Pío XI, *Quas primas*, 11 diciembre 1925: AAS 17 (1925) 603.

[40] Por ejemplo, los dogmas de la Inmaculada Concepción y de la Asunción.

[41] Pío XII, *Mediator Dei*, 20 noviembre 1947: AAS 39 (1947) 541.

[42] Cf. Serapio de Iragui, a.c.: Alma Socia Christi 2 p.222ss; G. Gumbinger, O. F. M. Cap., *Mary in the Eastern Liturgies*, en *Mariology*, ed. J. B. Carol, O. F. M., vol.1 (Milwaukee 1954) p.185-244; S. Daly, O. S. B., *Mary in the Western Liturgy*, en *Mariology* vol.1 p.245-280, esp. p.267-271; I. van Houtryve, O. S. B., *Le médiation de Marie dans la liturgie*: La Vie Diocésaine 11 (1922) 349-360.

1. La liturgia latina

Particularmente significativo, en cuanto revela la mente de la Iglesia, es la fiesta de María *Mediadora de todas las gracias*, aprobada y recomendada por el papa Benedicto XV, el año 1921, y celebrada en numerosas diócesis el 31 de mayo. El tema central de la fiesta es la misión de Nuestra Señora en la dispensación actual de las gracias [43]. Por consiguiente, en el oficio y la misa abundan las alusiones a esta doctrina. Bástennos unos pocos ejemplos:

> He aquí que mi Señor me ha confiado todas las cosas y no hay nada que no esté en mi poder o que no me haya El entregado (antífona del *Magnificat*, primeras vísperas).
>
> ¡Oh Señor Jesucristo, mediador nuestro ante el Padre, que te has dignado designar a tu santísima Madre la Virgen para ser nuestra Madre también y nuestra mediadora ante ti!, concédenos misericordiosamente que todos cuantos nos acerquemos a ti solicitando favores seamos regocijados, obteniendo todas las cosas por ella (oración para el oficio y la misa).
>
> Vayamos y adoremos a Cristo Redentor que ha querido que tengamos todo lo bueno por María (invitatorio).
>
> ¿Quién distribuirá este sagrado torrente (de gracia) a los redimidos? Este cuidado está confiado a María, que, como árbitro, dirige el curso de la salvación. Todo lo que el Redentor nos mereció se dispensa por María, su Madre, a cuyas súplicas el Hijo gustosamente difunde sus bendiciones (himno de maitines).

Las lecciones del segundo nocturno están tomadas de las obras de San Efrén, San Germán y San Bernardo, y contienen espléndidas descripciones del oficio mediador de Nuestra Señora.

Quizá fuera interesante observar a este respecto que mucho antes de que fuera establecida la fiesta actual de María Mediadora, la Santa Sede había concedido a varias ramas de la Orden franciscana una misa y oficio especiales para la fiesta de Nuestra Señora de los Angeles (2 de agosto), cuya oración empieza con estas significativas palabras: «¡Oh Dios, que quisiste dispensar *todos* los favores a los hombres por medio de tu Santísima Madre!...» [44]

2. La liturgia oriental

Los orientales no tienen fiesta especial en honor de Nuestra Señora dispensadora de todas las gracias; sin embargo, sus libros litúrgicos contienen muchas más alusiones que los de la Iglesia occidental a esta prerrogativa mariana. Naturalmente,

[43] Cf. J. Lebon, *A propos des textes liturgiques de la fête de Marie Médiatrice*: Marianum 14 (1952) 122-128.

[44] D. Baier, O. F. M., *The Franciscan Office of St. Mary of the Angels and the Mediation of Grace*: Orate Fratres 10 (1936) 399-402.

no descubrimos ningún intento de transmitir la doctrina en fórmulas dogmáticas, mas la riqueza de imágenes y la variedad de medios por los que la intercesión universal de María constantemente se pone de relieve, señala de manera inequívoca su convicción de que es ella el canal de todas las gracias celestiales. Una compilación de los numerosos textos que reflejan esta convicción constituiría material suficiente para una disertación. Por motivos ineludibles y en gracia a la brevedad, seleccionaremos unos pocos de los pasajes que hacen al caso.

Para los *bizantinos*, por ejemplo, es Nuestra Señora «el puente que lleva a los mortales de la tierra al cielo»[45]. En el oficio divino es invocada como aquella «por quien el género humano encontró la salvación» y por la cual «encontraremos el paraíso»[46]. Durante la misa, ante el icono de María, el celebrante invoca su protección como «fuente de misericordia»[47].

La liturgia *copta* es aún más explícita. En uno de sus «tropars» leemos que nuestra salvación está asegurada «porque *todo* auxilio viene a los fieles por María, la Madre de Jesús»[48]. Y en una *theotokia*: «No tenemos otra esperanza ante el Señor Jesucristo que tus plegarias y tu intercesión, ¡oh Reina de todos nosotros!»[49]. Incluso en la administración de los diferentes sacramentos, la oración del sacerdote sobrentiende que los efectos de los ritos sagrados se obtienen por la intercesión de María[50].

Los *sirios* no son menos categóricos, al exponer la misma doctrina a través de su liturgia. Y así en una de sus muchas hermosas oraciones se dirigen a Nuestra Señora de esta manera; «¿Cómo podré alabarte debidamente, ¡oh castísima Virgen!, porque tú sola entre los hombres eres toda santa; y das a todos el auxilio y la gracia que necesitan»[51].

De la liturgia *armenia*, tan rica en alusiones al lugar de María en la economía de la salvación, citaremos dos pasajes: «Alégrate, ¡oh Madre de Dios, trono de salvación y de esperanza para el género humano, mediadora de la ley y de la gracia!»[52]. Y «en ti nos refugiamos, ¡oh santísima... dispensadora

[45] *Officio del Inno Akatistos in onore della SS. Madre di Dio* (Grottaferrata 1949) p.15; ibid., p.32.

[46] GUMBINGER, a.c., p.203.

[47] S. SALAVILLE, *Marie dans la liturgie byzantine ou grec-slav*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, S. I., vol.1 (París 1949) p.303

[48] *Kitab al ebsallyati wa al Turwhat* (El Cairo 1913) p.131. Cf. G. GIAMBERARDINI, O. F. M., *La mediazione di Maria nella chiesa egiziana* (El Cairo 1952) p.75.

[49] *Al Khwlagy...* p.206-207; GIAMBERARDINI, p.56.

[50] E. DENZINGER, *Ritus Orientalium* vol.1 (Wirceburgi 1863) p.205.238. 259.437; GIAMBERARDINI, p.73-74.

[51] D. ATTWATER, *Prayers from the Eastern Liturgies* (Londres 1931) p.20.

[52] V. TEKEYAN, *La Mère de Dieu dans la liturgie arménienne*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. DU MANOIR, S. I., vol.1 (París 1949) p.359.

de las gracias!; tú eres fuente para los sedientos, descanso para los afligidos, tú que diste a luz al Verbo divino» [53].

En parecida tesitura se colocan los siguientes pasajes de la liturgia *caldea* de la fiesta de la Inmaculada Concepción, y son en verdad muy significativos: «¡Oh Reina de las reinas, toda rica!, enriquece a tus siervos con beneficios, ¡oh Madre del Altísimo!, porque te ha hecho dispensadora de sus tesoros y reina universal... En tu seno ha colocado sus tesoros y en ti ha reunido las gracias como en un mar y te ha hecho la fuente de vida para todos los mortales...» [54].

De estos testimonios, que podrían fácilmente multiplicarse, se desprende con suficiente claridad que la sagrada liturgia, tanto en Oriente como en Occidente, refleja con fidelidad la mente de la Iglesia relativa a la doctrina de la universal mediación de María en la dispensación de todas las gracias.

C) Sagrada Escritura

Puede afirmarse con toda seguridad que la mayoría de las verdades marianas tienen su más sólido fundamento en la palabra de Dios escrita. La doctrina de la mediación universal de las gracias no es excepción de esta regla. Está contenida en las páginas sagradas, no formal y explícitamente, desde luego, sino más bien por implicación. Y a esta implicación se llega especialmente con el auxilio del magisterio eclesiástico y de las enseñanzas constantes de la Tradición.

De los textos bíblicos que generalmente se traen a colación, algunos permiten formular un argumento defendible en favor de la doctrina que nos ocupa, mientras que otros constituyen meras indicaciones de un posible designio de Dios de conferir sus favores por medio de Nuestra Señora. Examinemos brevemente algunos de los textos más frecuentemente aducidos por los mariólogos.

1. El Protoevangelio (Gen 3,15)

> Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y su descendencia; ella aplastará tu cabeza y tú acecharás a su calcañar.

Estas palabras, dirigidas por el mismo Dios a la serpiente tentadora después de la caída de nuestros primeros padres en el paraíso, constituyen una profecía mesiánica que anuncia la futura redención por medio de Jesucristo [55]. Junto al Salvador

[53] Tekeyan, a.c., p.360.

[54] A. M. Massonat, O. P., *Marie dans la liturgie chaldéenne*, en *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, ed. H. du Manoir, S. I., vol.1 (Paris 1949) p.348-350.

[55] Cf. *Enchir. Bibl.* 331.

victorioso aparece una mujer, compartiendo con El su enemistad contra la serpiente (Satanás) y su triunfo sobre los poderes infernales.

El magisterio de la Iglesia favorece sin reservas la opinión que identifica a la «mujer» con Nuestra Señora [56]. La tradición católica presta apoyo a esta misma interpretación [57], compartida ahora por la mayoría de los teólogos y por un crecido número de exegetas profesionales [58]. Presuponiendo, como es razón, el sentido mariano de este pasaje, podemos argumentar de esta manera: Nuestra Señora está indisolublemente asociada con Cristo tanto en el ejercicio de la perpetua batalla contra el demonio como en la completa victoria sobre el mismo [59]. Esta misión de Cristo como restaurador del orden sobrenatural no terminó con el saldo de nuestra deuda en el Calvario y con la adquisición de gracias por sus méritos infinitos, sino que continúa por la comunicación de tales gracias a cada alma. Sólo mediante la aplicación actual de los frutos de la redención de Cristo pueden las almas alcanzar su destino sobrenatural en el cielo y celebrar así su completo y perfecto triunfo sobre el enemigo infernal. De donde concluimos: Es muy conveniente que, pues María estuvo tan íntimamente asociada al Salvador en la fase inicial de la victoria, tenga también participación activa en su fase ulterior y decisiva. En este sentido el *Protoevangelio* puede considerarse a todas luces la base bíblica de la dispensación de todas las gracias por María [60].

2. El testamento de Nuestro Señor (Io 19,26-27)

> Y cuando Jesús vio a su Madre y al discípulo que amaba, dijo a su Madre: «He ahí a tu hijo». Después dijo al discípulo: «He ahí a tu Madre».

El valor que el texto citado puede prestar a nuestra tesis depende de si contiene o no una verdadera referencia bíblica a la maternidad espiritual de Nuestra Señora. Los estudiosos

[56] *Ineffabilis Deus*, en *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum. Collectio Lacensis* vol.6 (Friburgi Brisgoviae 1882) col.839; *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 768-769; *Fulgens corona:* AAS 45 (1953) 579. Cf. J. B. Carol, O. F. M., *De Corredemptione B. V. Mariae disquisitio positiva* (Ciudad del Vaticano 1950) p.100-121.

[57] Cf. T. Gallus, S. I., *Interpretatio mariologica Protoevangelii (Gen 3,15) tempore postpatristico usque ad Conc. Tridentinum* (Romae 1949); Id., *Interpretatio mariologica Protoevangelii post-tridentina*... Pars prior: *A Conc. Tridentino usque ad annum 1660* (Romae 1953); Pars posterior: *Ab anno 1661 usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis* (Romae 1954); D. J. Unger, O. F. M. Cap., *The First-Gospel: Genesis 3,15* (St. Bonaventure, N. Y., 1954) p.90-235.

[58] Cf. Carol, o.c., p.84-87, y Unger, o.c., p.258-291, donde hay numerosas referencias.

[59] *Ineffabilis Deus*, en *Collectio Lacensis* vol.6 col.389; *Munificentissimus Deus:* en AAS 42 (1950) 769.

[60] Cf. J. Bover, S. I., *Universalis B. Virginis mediatio ex Protoevangelio (Gen 3,15) demonstrata:* Gregorianum 5 (1924) 569-583.

católicos no están de acuerdo en este punto. Por ejemplo, gran número de exegetas sostienen que las palabras de Nuestro Señor solamente pueden emplearse a este respecto con un sentido puramente acomodaticio [61]. Por otra parte, la inmensa mayoría de los teólogos y no pocos intérpretes bíblicos reconocen en dichas palabras una proclamación de la maternidad mística de Nuestra Señora sobre la humanidad, ya sea en sentido literal o al menos en sentido espiritual [62].

La indudable ventaja de esta última posición es que goza de considerable apoyo en la Tradición [63], y, más importante aún, que está de acuerdo con repetidas declaraciones del magisterio ordinario. La más notable de ellas es la del papa León XIII, cuando declaró que «la Iglesia siempre ha pensado» que, en el discípulo amado, Cristo designaba a todo el género humano [64].

En vista de esto, está perfectamente justificado razonar en el sentido que sigue: Nuestro Señor, a punto de consumar su sacrificio redentor, proclama abiertamente a María Madre de los redimidos. Sin género de duda, esta maternidad de María pertenece al orden sobrenatural, al orden de la gracia divina por la cual nos hacemos hijos de Dios. Mas esta función maternal es inconcebible si no hay transmisión de la vida sobrenatural; presupone o implica comunicación de gracia. Ni tampoco está el concepto integral de la maternidad espiritual suficientemente comprobado por nuestra regeneración a la vida de la gracia sólo *in actu primo*. A diferencia de la maternidad humana, que no requiere necesariamente una continua influencia vital de la madre hacia la prole, la maternidad espiritual verdadera no puede ejercerse adecuadamente sin una comunicación de vida personal, verdadera y duradera, por la sencilla razón de que no es posible adelantar en el orden sobrenatural sin el auxilio actual de la gracia divina. Como dice el P. Plessis acertadamente, este oficio maternal implica «la cooperación de la Virgen en la difusión, conservación y aumento de vida sobrenatural en las almas. Estas cosas no se obtienen sino por la gracia, bien sea por la gracia habitual, procurando y desarro-

[61] F. CEUPPENS, O. P., *De Mariologia Biblica* ed.2.ª (Taurini 1951) p.199-202; M. GRUENTHANER, S. I., *Mary in the New Testament*, en *Mariology*, ed. J. B. CAROL, O. F. M., vol.1 (Milwaukee 1954) p.104-105.

[62] Véanse muchas referencias en E. MAY, *The Scriptural basis for Mary's spiritual maternity:* Marian Studies 3 (1952) 125-130.

[63] Cf. numerosas referencias dadas por T. M. BARTOLOMEY, O. S. M., *La maternità spirituale di Maria...:* Divus Thomas (Pl.) 55 (1952) 304-309, y H. DE SANTA AGUEDA, O. C. D., *B. Virginis Mariae maternitas universalis gratiae in verbis Iesu morientis: «Ecce filius tuus... Ecce mater tua»:* Teresianum (dic. 1933) 134-151.

[64] Enc. *Adiutricem populi*, sept. 1895, en *Actes de Léon XIII* vol.4 (París n.d.) p.238. Cf. G. W. SHEA, *The teaching of the Magisterium on Mary's spiritual maternity:* Marian Studies 3 (1952) 68-69 y 92-93.

llando la vida sobrenatural, bien por la gracia actual, preservando y protegiendo esta vida, o también, despertando y preparando al pecador para recibirla»[65]. Por tanto, concluimos que la misión de María como dispensadora de todas las gracias se puede deducir del testamento del Salvador en la cruz.

A veces se citan también en favor de nuestra doctrina otros dos pasajes bíblicos, concretamente la perícopa de la visitación (Lc 1,39-45) y las bodas de Caná (Jn 2,1-11). En el primero se dice que, al oír el saludo de Nuestra Señora, San Juan Bautista dio saltos de gozo y fue santificado en el seno de su madre Isabel. En el último, contemplamos al Salvador realizando su primer milagro a instancias de su Madre[66].

Quede bien claro en este punto que ninguno de estos textos es suficiente para demostrar la tesis católica de que *todas* las gracias son de hecho dispensadas por la intercesión de Nuestra Señora. Sin embargo, mientras que demuestran que Dios usó a María como instrumento para conceder favores específicos en determinadas circunstancias, estos pasajes podrían contener una indicación velada de los designios de Dios para todos los demás casos. Más allá no nos atrevemos a llegar.

D) Argumento de Tradición

En esta sección de nuestro estudio entendemos por Tradición la doctrina divina revelada transmitida oralmente bajo la vigilancia del magisterio vivo de la Iglesia. Los órganos de esta Tradición comprenden predicadores, maestros, doctores, escritores, artistas y los fieles en general, en cuanto que tratan de la religión revelada o la profesan. Sus monumentos son las obras existentes de los Padres, teólogos y escritores eclesiásticos que se ocupan de las cosas pertenecientes a la religión revelada, y las obras de arte cristiano que reflejan la fe de la Iglesia.

Al igual que en otros aspectos de la mariología, sucede aquí que la enseñanza de la Tradición referente a la doctrina que ahora nos ocupa, no ha sido siempre universal y uniforme. Los datos positivos que poseemos señalan un desarrollo gradual que progresa lentamente hacia un período de madurez[67]. Esta

[65] A. Plessis, S. M. M., *Manuel de Mariologie dogmatique* (Montfort-sur-Men 1947) p.293.

[66] Cf. León XIII, *Augustissimae Virginis*, 12 sept. 1897, en *Actes de Léon XIII* vol.5 p.168; Doheny-Kelly, p.123.

[67] Bittremieux, *De mediatione*... p.191-226; Dublanchy, art. *Marie*: DTC 9,2398-2403; Druwé, a.c., p.539-552; Bover, *Maria Mediatrix*... (Brugis 1929); W. J. Burghardt, S. I., *Mary in Western Patristic thought*, en *Mariology*, ed. J. B. Carol, O. F. M., vol.1 (Milwaukee 1954) p.110-117; G. Bardy, *La doctrine de l'intercession de Marie chez les Pères grecs:* La Vie Spirituelle 56

evolución, partiendo de las «ideas germen» primitivas, pasa por las tres fases siguientes: 1) desde los principios hasta el siglo VIII; 2) desde el siglo VIII hasta el XVI, y 3) desde el siglo XVI hasta nuestros días. Por la escasez de espacio de que disponemos intentaremos dar aquí solamente un sumario de los numerosos testimonios disponibles.

1. Desde los principios hasta el siglo VIII

Este período primitivo se caracteriza, en su mayor parte, por las alusiones generales a la participación de Nuestra Señora con Cristo en la economía de la salvación del hombre. María es presentada como segunda Eva, cooperando con su Hijo, segundo Adán, al proceso de nuestra restauración sobrenatural. Esto corresponde a la participación que tuvo la primera Eva con el primer Adán en nuestra caída. Eva y María son las primeras madres de toda la raza: Eva, madre de los hombres según la carne; María, su madre espiritual en el orden sobrenatural de la gracia. Estos testimonios que, según el cardenal Newman, constituyen la «enseñanza rudimentaria de la antigüedad»[68], apuntan implícitamente a la cooperación de María en la distribución de todas las gracias.

San Ireneo de Lyón († c.200) proclama probablemente la opinión de sus contemporáneos, cuando, después de establecer la antítesis Eva-María, termina diciendo que Nuestra Señora «vino a ser la causa de salvación para sí y para toda la raza humana»[69]. Y en otro lugar escribe el santo obispo:

> Aunque la una (Eva) desobedeció a Dios, mas la otra (María) se inclinó a obedecerle, y así la Virgen María vino a ser la abogada de la virgen Eva. Y tal como el género humano fue ligado a la muerte por una virgen, así fue desligado por una Virgen y se mantuvo el equilibrio: la desobediencia de una virgen por la obediencia de una Virgen[70].

Las mismas ideas sustancialmente se encuentran en tan tempranos e importantes escritores como San Justino († c.165), San Epifanio († 403). San Ambrosio († 397), San Jerónimo

(1938) 1-37; P. HOFFER, *L'intercession de la Très Sainte Vierge chez les maîtres de l'École Française:* La Vie Spirituelle 56 (1938) 65-101.

68 NEWMAN, *The New Eve* (Oxford 1952) p.13.

69 IRENEO, *Adversus haereses* l.3 c.22: MG 7,958.

70 *Adversus haereses* l.5 c.19: MG 7,1175. En otro lugar (l.4 c.33: MG 7,1880), refiriéndose al nacimiento virginal de Nuestro Señor, Ireneo comenta casualmente: «El todo puro abrió puramente el puro vientre de la que engendró al Dios-Hombre». Sobre el significado de este discutido texto, cf. P. GALTIER, S. I., *La Vierge qui nous regénère:* Recherches de Science Religieuse 5 (1914) 136.145; N. MOHOLY, O. F. M., *St. Irenaeus: Father of Mariology*, en *First Franciscan National Marian Congress Washington D. C. 1950* (Burlington, Wis., 1952) p.159-163.

(† 420), San Agustín († 430), San Pedro Crisólogo († c. 450) y otros muchos [71].

El título de «mediadora» tan frecuentemente aplicado a Nuestra Señora en los siglos posteriores, aparece, por vez primera, hacia aquel tiempo. Parece que fue San Efrén († 373) el primero que lo empleó, dirigiéndose así a Nuestra Señora: «A ti acudo, mediadora del mundo; invoco tu pronta protección en mis necesidades» [72]. Y también emplean el mismo título o el de *sequestra*, San Epifanio, Teodoto de Ancira († 440), uno de los más famosos Padres del concilio de Efeso; Antípatro de Bostra († después de 451) y Basilio de Seleucia († 499) [73].

San Cirilo de Alejandría († 444), «el defensor más noble de la Virgen Madre de Dios» [74], nos ha dejado un significativo testimonio de su fe en la intercesión de María en una homilía que pronunció, en presencia de los obispos reunidos en Efeso, el año 431. En ella saluda a Nuestra Señora como

> aquella por quien los demonios se ponen en fuga..., por quien la criatura caída es levantada al cielo; por quien toda la creación, aprisionada en la locura de la idolatría, ha venido al conocimiento de la verdad; por quien el santo bautismo ha venido a los creyentes..., por quien las naciones son traídas a penitencia..., por quien el unigénito Hijo de Dios ha brillado esplendoroso..., por quien los muertos son levantados y los reyes reinan [75].

Podríamos terminar el estudio de esta época con las hermosas palabras de un *Encomium*, atribuido a San Modesto de Jerusalén († 634), pero más probablemente escrito a finales del siglo VII: «El género humano ha sido salvado en ti, y por ti (María) ha obtenido favores y bendiciones perdurables de El (Dios)» [76].

2. Del siglo VIII al XVI

Es durante este período, y particularmente en el siglo XII, cuando la evolución de esta doctrina alcanza la fase de lo ex-

[71] JUSTINO, *Dialogus cum Tryphone* c.100: MG 6,709; EPIFANIO, *Panarion* haer.78 n.18: MG 42,728; AMBROSIO, *Epist.* 63 n.33: ML 16,1249-1250 (ed. 1866); JERÓNIMO, *Epist.* 22,408; AGUSTÍN, *De agone christiano* n.22 (24): ML 40,303; PEDRO CRISÓLOGO, *Serm.* 99: ML 52,479.

[72] *Sancti Ephreen Syri opera graece et latine*, ed. ASSEMANI, vol.3 (Roma 1746) p.525. En este cuarto sermón sobre la Madre de Dios (ed.cit., vol.3 p.528-529), el Santo llama a María «dispensadora de todas las gracias..., mediadora del mundo entero».

[73] EPIFANIO, *Hom. 5 de laudibus S. Mariae Deiparae:* MG 43,491; R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale* (Paris 1953) p.161, mantiene que esta homilía fue escrita hacia el siglo VIII; TEODOTO DE ANCIRA, *Hom.* 5 *in die Nativ. Domini:* MG 77,1416 (autenticidad dudosa según Laurentin, p.167); ANTIPATER, *Hom. in S. Ioan Bapt.:* MG 85,1771; BASILIO DE SELEUCIA, *Orat.* 39 *in SS. Deiparae annuntiationem:* MG 85,443. Cf. J. B. CAROL, O. F. M., *The Theological Concept of Mediation and Coredemption:* Ephemerides Theologicae Lov. 14 (1937) 649-50.

[74] PÍO XII, *Orientalis Ecclesiae decus*, 9 abril 1944: AAS 36 (1944) 129.

[75] SAN CIRILO, *Homiliae diversae* 3: MG 77,992.

[76] PSEUDO MODESTO, MG 86,3306.

plícito. Así oímos a San Germán de Constantinopla († 733) dirigir esta exclamación a la Madre de Dios: «Nadie obtiene la salvación sino por ti, ¡oh santísima!... A nadie se concede misericordia si no es por ti» [77]. Y lo que enseñaba San Germán en Oriente, San Pedro Damiano († 1072) repite en Occidente, apostrofando así a Nuestra Señora: «En tus manos están los tesoros de la misericordia de Dios» [78].

Sin embargo, fue San Bernardo de Claraval († 1153) quien expresó esta doctrina en lenguaje categórico e inconfundible y quien por esto ha sido apellidado el «Doctor de la mediación de María». Según el Santo, «Dios ha querido que nada tuviéramos que no hubiera pasado antes por las manos de María» [79]. Y también: «Esta es la voluntad de Aquel que quiso que todo lo tuviéramos por María» [80]. Estas dos afirmaciones genéricas, que se han hecho clásicas en literatura mariana, se precisan aún más cuando el santo Doctor nos dice que «Dios ha puesto en María la plenitud de todo bien, a fin de que entendamos nosotros que, si algo hay de esperanza en nosotros, alguna huella de gracia, alguna señal de salvación, viene de ella» [81]. Por supuesto, nos asegura en otro lugar, que «Dios podía haber dispensado sus gracias, según su beneplácito, sin servirse de este acueducto (María), pero fue su deseo proporcionar este medio por el cual la gracia te llegara» [82]. La tremenda influencia de la enseñanza de San Bernardo a este respecto se deducirá del hecho de que numerosos escritores marianos de siglos posteriores la utilizan sin titubeos, aceptándola como cosa ya establecida.

Así, por ejemplo, el autor del *Mariale*, hasta aquí atribuido a San Alberto Magno, declara de manera contundente que «todas las graeias, una por una, pasan por las manos de María» [83]. Ricardo de San Lorenzo († 1245), San Buenaventura († 1274), Jacobo de Vorágine († 1298) y Juan Gersón († 1429) no hacen sino repetir las mismas ideas de las más variadas maneras [84].

[77] *Hom. in S. Mariae zonam:* MG 98,377.

[78] SAN PEDRO DAMIANO, *Serm.* 44, *in nativitatem B. V. M.:* ML 144,740.

[79] SAN BERNARDO, *Hom.* 3 *in vig. Nativ.* n.10: ML 183,100. Para bibliografía sobre los santos mariólogos, cf. J. KEUPPENS, *Mariologiae compendium* (Antwerpiae 1938) p.202; Marie 7 (marzo-abril 1954), y vol.14 de Estudios Marianos (Madrid 1954) p.249-270.

[80] *Hom. in Nativ. B. V. M.* n.7: ML 183,441.

[81] Ibid. n.6.

[82] Ibid. n.3 4: ML 183,440. Para otros autores de este período, cf. I. RUIDOR, S. I., *La mediación de María en la distribución de las gracias según los escritores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII:* Estudios Marianos 12 (1952) 301-318.

[83] *Mariale* q.164, en *Opera omnia* ed. BORGNET, vol.37 (Parisiis 1898) p.241.

[84] RICARDO DE SAN LORENZO, *De laudibus V. M. Virginis* l.2 c.3 n.4, en *Opera omnia* de SAN ALBERTO MAGNO, vol.36 p.91; SAN BUENAVENTURA, *Serm.* 6 *de maternitate B. Virginis* vol.9 (Quaracchi 1901) p.720-721; cf. L. DI FONZO, *Doctrina S. Bonaventurae de universali mediatione B. V. Mariae* (Roma 1938) p.289-296; JAIME DE VARAZZE (VARAGINE), *Sermones aurei de Maria*

San Bernardino de Siena († 1444), que comparte con el abad de Claraval el título de «Doctor de la mediación universal de María», resume de modo tajante este asunto en el siguiente memorable texto: «Este es el proceso (en la distribución) de las gracias divinas: de Dios fluyen a Cristo, de Cristo a su Madre y de ella a toda la Iglesia... No vacilo en decir que ha recibido alguna jurisdicción sobre todas las gracias... Se administran por sus manos a aquellos que a ella agrada, cuando le agrada, como le agrada, y en la proporción que le agrada» [85].

3. Desde el siglo XVI hasta nuestros días

Es característico de este tercer período los progresos teológicos realizados [86]. En los siglos precedentes, la doctrina referente a la misión de María como dispensadora de todas las gracias se había desarrollado desde la etapa implícita hasta la explícita. Esta prerrogativa de María era aceptada en general; se consideraba como parte del pensamiento y del culto cristiano. Los escritores de la tercera época dirigirán sus esfuerzos a demostrar, explicar y detallar los diferentes aspectos de esta doctrina. Basarán sus demostraciones en los testimonios de los escritores eclesiásticos que anteriormente defendieron esta verdad, especialmente desde el tiempo de San Bernardo. Comenzarán ahora a discurrir *ex professo* sobre la naturaleza de este oficio de mediadora en María. Se emprenderá también un más profundo estudio de las fuentes de la revelación para poder determinar su importancia teológica, e incluso la posibilidad de que sea definida por la Iglesia. El resultado de todos estos esfuerzos será una mayor precisión en la formulación de la doctrina, y, junto con esto, una comprensión más profunda del lugar que ocupa María en la economía de la salvación.

Tres acontecimientos históricos fueron la principal ocasión de toda esta vitalidad manifestada en el estudio de este aspecto de la mariología: la seudorreforma, el apogeo del jansenismo y la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. Los dos primeros pueden agruparse, en este caso, puesto

Varagine... (Venetiis 1590) f.8v-10; cf. P. Lorenzin, O. F. M., *Mariologia Jacobi a Varagine, O. P.* (Roma 1951) p.74-78; Gerson, *Sermo de annuntiatione* 4, en *Opera omnia* vol.4 (Parisiis 1635) col.1366; cf. Bover, *Universalis Virginis mediatio in scriptis Ioannis Gerson:* Gregorianum 9 (1928) 264-267.

85 San Bernardino, *Serm. 5 de Nativitate B. M. V.* c.8, en *Opera omnia* vol.4 (Lugduni 1650) p.96; cf. Ceslaus de Haczow, O. F. M. Cap., *Mediatio B. V. Mariae iuxta doctrinam S. Bernardini Senensis:* Collectanea Franciscana Slavica 2 (Sibenici 1940) 103-124.

86 Cf. Godts, o.c., p.370-420; Roschini, *Mariologia* ed.2.ª vol.1 (Roma 1947) p.276-305; G. W. Shea, *Outline History of Mariology in the Middle Ages and Modern Times*, en *Mariology*, ed. J. B. Carol, O. F. M., vol.1 (Milwaukee 1954) p.309; J. B. Terrien, S. I., *La Mère des hommes* 6.ª ed. vol.1 (Paris 1933) 380.

que los dos atacaron las posiciones católicas, ya establecidas, concernientes a la Madre de Dios y a su lugar en el plan divino, singularmente en su papel de mediadora y la consiguiente devoción filial manifestada por los católicos. Sus censuras obligaron, naturalmente, a no pocos apologistas católicos de la época a empuñar las armas de su profesión en defensa de su Torre de marfil.

Los seudorreformadores, atacando desde fuera, bajo el falso pretexto de reinstaurar a Cristo a su legítima posición de centro del cristianismo, asaltaron la legitimidad misma de la devoción a su Madre. Para ellos era aquello simplemente «mariolatría» [87]. Los jansenistas, que atacaban desde dentro, pensaron que la devoción católica a María, si bien en sí misma es digna de alabanza, daba lugar a excesos y a peligrosas exageraciones. Aceptaban los jansenistas los dogmas definidos por la Iglesia, pero reaccionaban en contra de la evolución de algunas doctrinas marianas y de algunas manifestaciones de su culto. Sus opiniones hipercríticas fueron codificadas en el tristemente célebre *Monita salutaria*, de Adam Widenfeld [88].

El tercer acontecimiento fue la promulgación de la bula *Ineffabilis Deus*, el 8 de diciembre de 1854. Bien sabido es que la definición dogmática de la absoluta impecabilidad de María en su concepción atrajo la atención teológica hacia su íntima asociación con su Hijo en la lucha sin cuartel contra las fuerzas del mal. Esto abrió nuevos horizontes a los mariólogos y los condujo a un estudio más profundo y asiduo del lugar de María en la dispensación de las gracias [89].

En el siglo XVI, cuando estalló la seudorreforma protestante, María tuvo sus campeones. Principal entre ellos fue San Pedro Canisio († 1597) [90]. Uno de sus títulos de gloria es su apología mariana *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta*. Entre otras cosas recalca el santo Doctor que San Bernardo no colocó a María en el mismo plano que Jesucristo, como pretendían los protestantes. Jesucristo, explica, es la única fuente de vida; María es el «acueducto» que nos transmite las aguas de la gracia. «Por su compasión mereció que el poder y los méritos de la pasión de Cristo se comunica-

[87] Cf. C. DILLENSCHNEIDER, C. SS. R., *La Mariologie de S. Alphonse...* (Fribourg, Suiza, 1931) p.4-32.

[88] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., p.33-67; P. HOFFER, *La dévotion à Marie au déclin du XVII autour du Jansenisme et des «Avis salutaires de la Vierge a ses dévots indiscrets»* (Paris 1938). El juicio de Hoffer sobre *Monita* y su autor es mucho más suave que el de Dillenschneider. Cf. CAROL, *De Corredemptione...* p.303ss.

[89] Cf. J. BELLAMY, *La Théologie catholique au 19 siècle* 3.ª ed. (Paris 1904) p.XVI.274-275.

[90] Cf. DILLENSCHNEIDER, o.c., p.109-113.

ran a los hombres por ella» [91]. La misma doctrina propusieron sus contemporáneos, Santo Tomás de Villanueva († 1555), Juan Maldonado († 1583) y el famoso teólogo del concilio de Trento, Alfonso Salmerón († 1585) [92].

A lo largo del siglo XVII, la doctrina de la universal mediación de María en las gracias se enseñó y aceptó tan universalmente que no sería difícil multiplicar los testimonios explícitos a este efecto. La imponente lista comprendería a grandes doctores de la Iglesia, como San Roberto Belarmino († 1621) y San Francisco de Sales († 1622); eminentes teólogos del calibre de Suárez († 1617), Petavio († 1652) y Contenson († 1674); predicadores de la estatura de Bossuet († 1704) y Bourdalou († 1704); escrituristas, como Cornelio a Lápide († 1637) y de Salazar († 1646) [93].

También sobresalieron por sus aportaciones a la mariología los miembros de la llamada *Escuela francesa*, que floreció por aquel tiempo. El P. Olier († 1657), San Juan Eudes († 1680) y San Luis Grignion de Montfort († 1716) son unos pocos ejemplos de las reconocidas autoridades con que contaba esta escuela, en cuyos escritos contemplamos a Nuestra Señora como tesorera y dispensadora de todas las gracias [94]. Desde su punto de vista, el derecho de María a distribuir los frutos de la redención de Cristo es lo que diferencia su intercesión de la de los demás santos. Es un corolario de su maternidad divina y de su realeza. Veamos el siguiente pasaje, de San Luis de Montfort, notable por su transparencia, que recoge los ecos de San Bernardino de Siena:

> Dios Hijo comunicó a su Madre todo lo que El había adquirido por su vida y muerte, sus infinitos méritos y sus virtudes admirables, y

[91] SAN PEDRO CANISIO, *De Maria Virgine*... l.5 c.27 (Ingolstadii 1577) p.743.

[92] SANTO TOMÁS DE VILLANUEVA, *Hom. in Annuntiationem* c.5, en *Opera omnia* vol.4 (Manilae 1883) p.464; cf. V. CAPÁNAGA, O. R. S. A., *La mediación de la Virgen María según Santo Tomás de Villanueva:* Estudios Marianos 1 (1942) 271-283; MALDONADO, *Commentarii in quatuor evang.* vol.2 (Maguncia 1863) p.34; SALMERÓN, *Commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostolorum* tr.5 vol.3 (Coloniae Agrippinae 1604) p.39-40.

[93] BELARMINO, *Concio 42 de Nativitate B. M. Virginis*, en *Opera omnia* vol.7 (Neapoli 1872) p.287; FRANCISCO DE SALES, *Serm.* 61 *pour la fête de l'Assomption*, en *Oeuvres* vol.9 (Annecy 1898) p.459-462; SUÁREZ, *In 3* q.38 a.4 disp.24 sect.1 n.5, en *Opera omnia* vol.19 (Parisiis 1867) p.336-337; PETAVIUS, *Dogmata Theologica* vol.7 *De Incarnatione* (Parisiis 1867) p.87-96; CONTENSON, *Theologia mentis et cordis* l.10 d.6 c.2 refl.1; cf. GODTS, o.c., p.387; BOSSUET, *Troisième sermon pour la conception de la B. V. Marie*, en *Oeuvres* vol.5 (París 1926) p.603-604; BOURDALOUE, *Premier sermon sur l'Assomption de la Vierge*, en *Oeuvres complètes* vol.3 (Paris 1880) p.234-246; CORNELIO A LÁPIDE, *Comment. in Prov. 31,25*, en *Opera omnia* vol.6 (Parisiis 1860) p.517; SALAZAR, *Pro Immaculata Deiparae Virginis Conceptione defensio (1625)* p.269. Cf. GODTS, o.c., p.383.

[94] J. J. OLIER, *La vie intérieure de la Très Sainte Vierge* (Paris 1875) p.189-321; EUDES, *Le Coeur admirable de la Très Sacrée Mère de Dieu* p.6 or.3, en *Oeuvres choisies* vol.7 (Paris 1935) p.318; DE MONTFORT, *True Devotio to the Blessed Virgin Mary* n.140-142, trans. F. W. FABER, rev.ed. (Bay Shore, N. Y. 1946) p.102-104. Cf. L. [illegible], *The acquisition and the distribution of grace*

> la hizo tesorera de todo cuanto el Padre le había dado en herencia. Por ella aplica sus méritos a sus miembros y por ella comunica sus virtudes y distribuye sus gracias. Ella es su canal misterioso; ella, su acueducto por el cual hace fluir sus mercedes suave y abundantemente.
>
> A María, su fiel Esposa, Dios Espíritu Santo comunicó sus inefables dones y la escogió para ser dispensadora de todo lo que El posee, de tal manera que ella distribuye a quien quiere, tanto como quiere, de la manera que quiere y cuando quiere todos sus dones y gracias. El Espíritu Santo no comunica ningún don celestial a los hombres que no pase por sus virginales manos [95].

En el siglo XVIII continuó nuestra doctrina haciendo rápidos progresos. Ya para entonces era ciertamente más que una «piadosa opinión». Los autores que la pusieran en duda o la pasaran por alto eran cada vez más raros. Entre sus numerosos defensores podríamos incluir a San Leonardo de Puerto Mauricio († 1751), Natal Alejandro, O. P. († 1724); Benedicto Plazza, S. I. († 1761), y Juan B. Scaramelli, S. I. († 1752). Mas sobresale por encima de todos ellos la gran figura de San Alfonso María de Ligorio († 1787), cuyas populares *Glorias de María* se consideran justamente el golpe de gracia a los pocos enemigos de esta prerrogativa mariana [96]. Sus vigorosas y magistrales respuestas a las objeciones del por otros conceptos bien informado Muratori, son ya clásicas en literatura mariana. Sintetizada en sus propias palabras, la tesis del santo doctor consiste en esto:

> Dios, que nos dio a Jesucristo, quiere que todas las gracias que han sido, son y serán dispensadas a los hombres hasta el fin del mundo por los méritos de Jesucristo, sean dispensadas por las manos y por la intercesión de María [97].

A fin de establecer su tesis, recluta un imponente ejército de testimonios tomados de los Padres y doctores de la Iglesia, de la sagrada liturgia, de la Sagradas Escrituras y del sentir unánime de los fieles cristianos. La doctrina, pues, no es una

in the Works of St. Louis-Mary de Montfort: Alma Socia Christi 8 (Roma 1953) 59-65; H. M. GUINDON, S. M. M., *La coopération de la Très Sainte Vierge à l'acquisition et à la distribution de la grâce selon Saint Louis-Marie de Montfort:* Alma Socia Christi 8 p.66-96.

[95] DE MONTFORT, o.c., n.24-25 p.15-16. Otros propagadores de nuestra doctrina que merecen al menos una ligera mención son J. B. Novati († 1648), F. Poiré, S. I. († 1637); C. de Vega, S. I. († 1672); J. Crasset, S. I. († 1692); G. de Rhodes, S. I. († 1661); J. Miechow, O. P. († 1698); J. Serrano, O. F. M. († 1637); F. Guerra, O. F. M. († 1658); J. de Cartagena, O. F. M. († 1617); L. d'Argentan, O. F. M. Cap. († 1680). Cf. GODTS, o.c., p.377-391. W. SEBASTIAN, O. F. M., *De B. Virgine Maria universali gratiarum Mediatrice doctrina Franciscanorum ab an.1600 ad an.1730* (Roma 1952) p.161-206, donde se encontrarán numerosos textos y referencias.

[96] Cf. C. DILLENSCHNEIDER, *La Mariologie de S. Alphonse de Liguori* (Fribourg, Suiza, 1934) p.166-195; GODTS, o.c., p.16-21.

[97] SAN ALFONSO, *Las glorias de María* c.5, ed. E. GRIMM (Brooklyn, N. Y. 1931) p.106.

«piadosa exageración», como pretendía Muratori. «Considero —seguimos oyendo a San Alfonso—como indudablemente cierto que todas las gracias se dispensan por medio de María» [98].

Deudores de San Alfonso son los innumerables autores de la época siguiente que han tratado sobre el particular que nos ocupa. Bástenos mencionar al Ven. Guillermo Chaminade, fundador de los Marianistas; a los cardenales Pie y Dechamps, a M. J. Scheeben, al P. Jeanjacquot, S. I., y a H. Depoix, S. M. [99]. Tras la publicación de las encíclicas de León XIII, no pocos teólogos consideraron que era llegado el momento de crear un clima favorable, con vistas a obtener la definición dogmática de esta doctrina. Entre los que más han contribuido a este laudable movimiento, especialmente durante los últimos cincuenta o sesenta años, merecen especial mención los siguientes: R. de la Broise, S. I.; J. V. Bainvel, S. I.; el cardenal Mercier, F. X. Godts, C. SS. R.; el canónigo Bittremieux, Mgr. J. Lebon y el infatigable J. M. Bover, S. I. [100]. No conocemos al presente ningún teólogo católico que dude seriamente de la verdad de la mediación universal de María, en el sentido que la venimos explicando, y puede decirse con verdad que la inmensa mayoría considera esta doctrina suficientemente fundada en las fuentes como para que pudiera ser definida por la Iglesia.

E) Argumento de razón teológica

En las páginas precedentes nos hemos esforzado en demostrar que las pruebas que nos proporciona la teología positiva, particularmente vistas a la luz del magisterio viviente, establecen sólidamente la doctrina expuesta en este capítulo. Esta sección de nuestro estudio está destinada a corroborar nuestra posición por medio del recurso a la teología especulativa. Concretamente, quisiéramos poner de relieve el nexo interno que existe entre nuestra tesis y otras doctrinas aceptadas por la teología católica. Aparecerá claro que la dispensación de las gracias por María no es sino un corolario natural exigido por otras varias verdades. Son éstas, principalmente, la mater-

[98] O.c., introd. p.32.

[99] Cf. *Esprit de notre fondation d'après les écrits de M. Chaminade et les documents primitifs de la Société* vol.1 (Nivelles 1910) p.150; Card. E. Pie, *Discours* 24, en *Oeuvres*, 3.ª ed. vol.3 p.466. Cf. Godts, o.c., p.414; Card. Dechamps, *La Nouvelle Ève* c.13, en *Oeuvres complètes* vol.5 p.134 y 152; Scheeben, *Mariology* vol.2 (St. Louis 1947) p.239-272; Jeanjacquot, *Simples explications sur la coopération de la Très Sainte Vierge à l'oeuvre de la rédemption* 3.ª ed. (Paris 1880) p.151-158 y 207-221; Depoix, *Tractatus theologicus de Beata Maria Virgine* ed.2.ª (Parisiis 1866) p.215-228.

[100] Hemos mencionado ya en este capítulo su contribución.

nidad espiritual de Nuestra Señora, su corredención y su realeza universal.

1. La materia espiritual

María es real y verdaderamente la Madre de la humanidad en el orden sobrenatural de la gracia. Nos concibió en el momento de la anunciación y nos dio a luz mediante su amarga compasión en el Calvario; ahora bien, el concepto integral y la plena exigencia de esta maternidad requieren no sólo la transmisión de la vida sobrenatural *in actu primo*, que tuvo lugar al pie de la cruz, sino también un continuo cultivo, conservación y aumento de esta vida y, si necesario fuera, de su restauración. Toda esta incesante actividad maternal se lleva a cabo por la comunicación actual de gracia a sus hijos. Así, el oficio de María de Madre espiritual universal no se puede ejercer adecuadamente sino mediante su perdurable cooperación a la dispensación de las gracias a todos los hombres.

2. La corredención

Como corredentora es Nuestra Señora la asociada a Cristo en toda su obra redentora. Pero esta obra redentora del Salvador comprende dos fases: la adquisición de todas las gracias por medio de sus méritos, mientras vivía en la tierra, y la aplicación actual de dichas gracias a cada uno en particular. Por consiguiente, es razonable suponer que la participación de Nuestra Señora se extiende no solamente a la primera, sino también a la segunda fase del proceso redentor.

Ha recogido este argumento y con notable agudeza el cardenal Pacelli (más tarde Pío XII) cuando, después de distinguir entre la redención objetiva y subjetiva, declaró: «Después de todo, la aplicación de los méritos de Cristo, junto con su adquisición, constituye una sola obra completa: la de la salvación. Era conveniente que María cooperase por igual en las dos fases de la misma obra. La unidad del plan divino lo exigía» [101]. Los papas León XIII, Pío X y Benedicto XV habían previamente llamado nuestra atención sobre este nexo existente entre las dos prerrogativas marianas [102].

3. Realeza universal de María

Es función de Nuestra Señora, en cuanto reina, guiar a los hombres con Cristo y sometida a El, a su fin sobrenatural último, que es la visión beatífica en la gloria. El único medio

[101] Card. PACELLI, en L'Osservatore Romano, 6 dic. 1937, p.3.

[102] LEÓN XIII, *Adiutricem populi*, 5 sept. 1895: AAS 28 (1895-1896) p.130-131; PÍO X, *Ad diem illum*, 2 febr. 1904: ASS 36 (1903-1904) 453-454; BENEDICTO XV, *Inter Sodalicia*, 22 marzo 1918: AAS 10 (1918) 181-182.

proporcionado para alcanzar este fin es la gracia sobrenatural; por lo tanto, a fin de cumplir adecuadamente su misión regia en favor nuestro, María debe tener una participación perenne en la distribución de las gracias a todos sus súbditos.

Bajo otro aspecto (que coincide en parte con el de la corredención) también Pío XII enunció el mismo argumento como sigue:

> Sólo Jesucristo, Dios y hombre, es Rey en el pleno, propio y absoluto sentido de la palabra. Mas también María, aunque de modo limitado y sólo por analogía, participa de la dignidad real, como Madre de Cristo, que es Dios, y consorte suya en los trabajos de la divina redención, y en la lucha contra sus enemigos, y en la victoria celestial sobre todos ellos. De este consorcio con Cristo le viene el oficio real, por el cual puede ella dispensar los tesoros del reino del divino Redentor. Finalmente, de esta asociación con Cristo le viene la infalible eficacia de su intercesión maternal ante el Hijo y ante el Padre [103].

Será bueno observar a este respecto que los teólogos modernos no conceden a los tres argumentos teológicos que acabamos de esquematizar el mismo peso. Por ejemplo, el argumento fundamental, es decir, el que se basa en la corredención, es considerado por algunos *apodíctico* [104], y por otros, como una razón de *congruencia* [105], o como razón que establece la doctrina *con certeza* [106]. Más recientemente, el P. Roschini ha escrito que considera tal argumento muy fecundo, pues que rinde una *verdadera conclusión teológica* de elevadísimo valor [107]. Sea como fuere, debemos tener en cuenta que el razonamiento teológico no necesita ser siempre apodíctico; es suficiente que demuestre la armonía interna de una doctrina dada con otras que pertenecen al depósito de la fe, y que así corroboren una tesis que se había establecido previamente, con pruebas de la teología positiva.

II. *NATURALEZA DEL OFICIO DE MARIA COMO DISPENSADORA DE TODAS LAS GRACIAS*

La existencia de esta prerrogativa de María como canal de todas las gracias no es ya objeto de discusión y controversia entre los teólogos católicos; la primera parte de nuestro estu-

[103] Pío XII, *Ad caeli Reginam:* AAS 46 (1954) 635.

[104] Por ejemplo, S. Müller, S. I., en Zeitschrift für katholische Theologie 51 (1927) 420.

[105] Cf. L. Lercher, S. I., *Institutiones Theologiae dogmaticae* ad 2 vol.3 (Oeniponte 1934) p.362 n.384.

[106] Por ejemplo, Bittremieux, *De mediatione*... p.164.

[107] Roschini, *Mariologia*, ed.2.ª vol.2 p.1.ª (Roma 1947) p.407. Cf. Friethoff, *De Alma Socia Christi Mediatoris* (Roma 1936) p.183-185.

dio ha revelado el porqué de lo que afirmamos, mas los teólogos, no satisfechos con esta adquisición, importante y todo como es, tras haber hallado la respuesta al *an sit*, desean vivamente descubrir el *quomodo sit*. De aquí sus esfuerzos por sondear la naturaleza de esta incomparable prerrogativa de María. Y aquí, en este terreno, es donde se interrumpe la concordia. En pocas palabras: todos admiten que Nuestra Señora ejerce cierta causalidad en la dispensación de todas las gracias, pero difieren las opiniones en cuanto al tipo de causalidad y la manera precisa en que el oficio se desempeña. A fin de evitar malentendidos en esta materia, será aconsejable recordar sumariamente los diferentes tipos de causas que interesan en la presente discusión.

Causa física es la que produce directamente un efecto; se llama causa principal si produce el efecto por sí y por su propio poder; instrumental, si lo produce en virtud de la potestad recibida de la causa principal: por ejemplo, una sierra es causa instrumental usada por el carpintero (causa principal) para cortar madera.

Causa moral es la que mediante consejo, ruego, o mandato induce a otro agente a producir un efecto. Se llama principal si mueve a la causa física en virtud de su dignidad, mérito, o alguna cualidad inherente; instrumental, si su dignidad o cualidad meritoria se deriva de alguna causa moral principal. Así, si el rey pone en libertad a un prisionero en atención a una instancia escrita de la reina, la reina sería la causa moral principal de la amnistía real, mientras que su instancia escrita sería la causa moral instrumental del indulto del prisionero.

Teniendo en cuenta estas nociones preliminares, repasemos brevemente la posición de los teólogos en esta materia, incluyendo los puntos en que difieren.

Todos los teólogos están de acuerdo en que María no es la causa principal de la gracia, sea física o moral. Sólo Dios puede ser la causa principal física de la gracia, ya sea habitual o actual. Sólo El puede elevar a la criatura al orden sobrenatural mediante la participación en la vida divina; sólo El puede actuar directamente en una inteligencia y voluntad creadas.

Del mismo modo, María no es la causa moral principal última de la gracia, porque ninguna criatura puede ser el motivo final de un acto divino. Dios es la causa incausada y, por consiguiente, no puede ser movido a acto por ninguna criatura. La razón última de sus actos es El mismo.

Las expresiones empleadas para transmitir nuestra doctrina mariana, para ponerla al alcance de nuestra inteligencia, son

figuras y metáforas y, por lo tanto, no deben ser tomadas literalmente. La naturaleza misma de la gracia nos previene en contra de ello. La gracia habitual y la actual son accidentes que no se pueden transferir de un sujeto a otro. Pero, además de todo esto, son accidentes de orden espiritual que no pueden concebirse materialmente. Es verdad que la totalidad de estas gracias a veces se representa como un «tesoro», pero no debemos imaginarlo como un arca de objetos preciosos de la cual María saca a manos llenas para distribuirlos entre los hombres. Antes bien, debemos concebirlas como existentes en el cielo *virtualmente*, es decir, que existen en su causa primaria o en su origen, concretamente en Cristo; también en su causa de dispensación, es decir, en el poder de María como abogada. Por lo tanto, las expresiones tradicionales, como «tesorera», «limosnera» y otras, indican una verdadera función o misión en María. Dios le ha encomendado verdaderamente la administración del tesoro de sus gracias; la ha constituido en dispensadora de todos sus bienes.

Mas ¿de qué modo exactamente cumple Nuestra Señora esta misión? Todos los teólogos admiten que goza del poder de intercesión. Por disposición divina posee el derecho de actuar como causa moral próxima en la concesión de cada gracia. Esto lo hace ella en subordinación a Cristo, «que vive siempre intercediendo por nosotros»[108]. En esta función mediadora hay que observar tres cosas: primero, ella sabe todas nuestras necesidades espirituales, pues como Madre de todos los hombres debe estar enterada de todo lo que directa o indirectamente influye en la vida sobrenatural, que es misión suya darnos y cultivar en nosotros. Segundo, su ilimitada caridad materna la impele a orar por nuestras necesidades. Que ruega por nosotros es materia de fe y está incluido en el dogma general de la intercesión de los santos[109]. Tercero, su intercesión es poderosísima y eficacísima. Sus plegarias son siempre escuchadas, porque Dios no dejará de oír a la que El ama y honra sobre todas las criaturas. Justamente, pues, la honra la tradición católica con el título de *omnipotentia supplex*.

La intercesión de María es presentada a Dios expresamente o interpretativamente, según el principio establecido por Aquino relativo a la manera de intercesión de los santos[110]. Unas veces intercede por nosotros explícitamente, rogando de hecho; otras veces lo hace implícitamente, presentando humilde, pero confiadamente, sus derechos de Madre o de corre-

[108] Hebr 7,25.
[109] Concilio de Trento, ses.25: DB 984.
[110] SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 3 Suppl. q.72 a.3.

dentora, recordando al Señor sus méritos anteriores, que, por congruencia, obtuvieron la salvación del mundo.

Y aquí termina la armonía y la unanimidad entre los teólogos. La mayoría de los teólogos explican la causalidad de María en la distribución de las gracias por vía de intercesión sólo (causalidad *moral)*, como va explicada en los párrafos que preceden [111].

Un segundo grupo, una minoría muy pequeña, no satisfecha con esta explicación, ha traspuesto la teoría de Billot de la «causalidad intencional» de los sacramentos y la ha aplicado a nuestra doctrina. Según los defensores de esta opinión [112], el término de la intercesión de María no es la gracia misma, sino más bien una especie de *derecho* a recibirla. Es decir, Nuestra Señora, en virtud del poder de que Dios la ha investido, designa eficazmente gracias determinadas a personas determinadas, y esta expresión de su voluntad capacita a aquellas personas a recibir dichas gracias. En último término, esta opinión parece reducible a la causalidad moral.

Por fin, un último grupo sostiene que ninguna de las dos opiniones citadas expresa exactamente la doctrina contenida en las enseñanzas de la Tradición respecto al modo de la mediación de María en la dispensación de las gracias. Su intercesión, dicen, puede ser una explicación suficiente del modo como María obtiene las gracias de Dios, pero no parece tomar en cuenta el singular poder de distribución que se le atribuye en frases tradicionales, tales como «canal» o «acueducto» de las gracias. Sin duda que se trata aquí de metáforas, pero como dice el P. Jennet, la metáfora exige una relación que se funde en la analogía entre el sentido literal y el figurado [113]. Distribuir algo presupone posesión, dominio, lo cual, ciertamente, no va incluido en el concepto de intercesión. Por tanto, estos autores proponen la teoría de la causalidad física instrumental, según la cual María sirve de *instrumento físico* independiente, a través del cual las gracias fluyen literalmente hasta nosotros.

[111] Parecería que, hasta hace poco, todos los autores habían sostenido esta opinión. Entre sus seguidores podemos mencionar: GODTS, o.c., p.89-90; DE LA BROISE-BAINVEL, o.c., p.90-91; BITTREMIEUX, o.c., p.192-301; BRIETHOFF, o.c., p.203-204; TERRIEN, o.c., vol.1 p.563; J. DE ALDAMA, *Mariologia*, en *Sacrae Theologiae Summa*, ed. a Patribus S. I., vol.3 (Madrid 1950) p.395-396; J. VAN DE MEERSCH, *Tractatus de divina gratia* ed.2.ª (Brugis 1924) p.372; J. B. CAROL, O. F. M., a.c.: Our Lady's Digest 6 (marzo 1952) 420; ID., *Fundamentals of Mariology* (New York 1956) p.66-67.

[112] B.-H. MERKELBACH, O. P., *Mater divinae gratiae*: Revue Ecclésiastique de Liège 10 (1914-1915) 34. Más recientemente, en su *Mariologia* (Parisiis 1939) p.377ss, el autor se ha asociado a la teoría de la causalidad moral. Para una descripción de la causalidad intencional cf. KEUPPENS, o.c., p.148-149.

[113] L. JENNET, *Extension et mode de la coopération de Marie à la distribution des grâces*, en *Le I Congrès Marial de Québec, 12-16 juin 1929* (Québec 1931) p.292.

Sin embargo, la teoría anteriormente descrita ha hecho algunos adeptos de importancia durante los últimos decenios [114]. Es verdad que parece dar un significado más satisfactorio al papel de María. Precisamente con esta opinión concuerdan las simpatías del autor de este capítulo. Sin embargo, mientras defiende este punto de vista, hace suyas las palabras del P. Hugon: «Tenemos aquí una cuestión delicada a la que nos acercamos con reserva y timidez... No nos atrevemos a hacer ninguna afirmación categórica; sólo discutimos una hipótesis que pueden los demás rechazar a su placer» [115]. Indudablemente estamos aún en el terreno de la teoría, de la opinión que carece de certidumbre. El P. Garrigou-Lagrange, paladín de esta tesis, declara con su venerable sabiduría:

> Debe admitirse que no parece posible probar con certeza que María ejerció causalidad física. La teología difícilmente avanzará más allá de una seria probabilidad en este asunto, por la sencilla razón de que es muy difícil distinguir en los textos tradicionales citados en dónde acaba el sentido literal y empieza el metafórico... La tradición... emplea metáforas que son, cuando menos, expresivas, pero no podemos afirmar con certeza que sean más que metáforas... La influencia de María en nuestras almas permanece... misteriosamente velada [116].

En este asunto en que los teólogos pueden dar rienda suelta a sus especulaciones y somos libres de favorecer cualquiera de las opiniones arriba expuestas, es particularmente oportuna la siguiente advertencia del Sumo Pontífice Pío XII:

> En estas y otras cuestiones acerca de la Santísima Virgen cuiden los teólogos y predicadores de la palabra de Dios de evitar ciertas desviaciones, no sea que caigan en un doble error. Guárdense de enseñanzas que carezcan de fundamento y que por un mal uso de las palabras exceden los límites de la verdad. Y guárdense también de la demasiada estrechez mental al considerar lo que a esta incomparable, eminentemente exaltada, verdaderamente casi divina dignidad de la Madre de Dios que el Doctor Angélico nos enseña, debemos atribuirle por razón del bien infinito que es Dios [117].

Antes de concluir este capítulo de nuestro estudio, deberemos rozar, siquiera brevemente, una objeción que a veces se plantea. Si María es la dispensadora de todas las gracias, ¿no usurpará esto eficacia a los sacramentos? Los sacramentos, si se

[114] Por ejemplo, Cad. A. H. LÉPICIER, O. S. M., *Tratactus de B. M. V.* ed.5.ª (Romae 1926) p.480-482; E. HUGON, O. P., *La causalité instrumentale* ed.2.ª (Paris 1924) p.194-204; ROSCHINI, o.c., vol.2 p.1.ª p.408-420; PLESSIS, o.c., p.302-306; E. SAURAS, O. P., *Causalidad de la cooperación de María en la obra redentora:* Estudios Marianos 2 (1943) 319-357; E. MURA, *Le Corps mystique du Christ* ed.2.ª vol.2 (Paris 1937) p.150-176; R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *The Mother of the Saviour and Our Interior Life*, trans. de B. J. KELLY (Dublin 1948) 236-242.

[115] HUGON, o.c., p.195.

[116] GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p.237 y 239.

[117] Pío XII, *Ad caeli Reginam:* AAS 46 (1954) 636.

administran válidamente, producirán infalible y automáticamente la gracia en las almas de los que los reciben, con tal que tengan las disposiciones adecuadas. Siendo así, parecería que la intervención de María no se extiende a la gracia sacramental.

No olvidemos, con todo, que la gracia conferida por un sacramento rectamente administrado fue merecida *de condigno* por el Redentor y *de congruo* por la Corredentora; de aquí que, en cierto modo, la debemos a María. Pero esto no basta: ella tiene una relación aún más próxima al rito sagrado: las disposiciones mínimas que se requieren para recibir con fruto un sacramento rectamente administrado, incluso el deseo de recibirlo, son gracias actuales obtenidas por la mediación de María. El que un hombre en su lecho de muerte sea confortado con los últimos auxilios, que un pagano se someta a la ablución regeneradora, que un infante recién nacido, con preferencia a otros, sea hecho hijo de Dios, todo esto se debe sin ninguna duda a la intervención actual de María. Algo parecido ocurre en el caso de los demás sacramentos.

La explicación del modo como se confieren esas gracias actuales dependerá de la opinión teológica a que cada cual se adhiera. En cuanto a la gracia sacramental, algunos partidarios de la causalidad física instrumental se atreverían a proponer el siguiente proceso: «La gracia se origina en la naturaleza divina, pasa a través de la sagrada humanidad de Cristo (instrumento físico), pasa a través de María (también instrumento físico) y, finalmente, pasa a través del sacramento (instrumento físico también)» [118].

CONCLUSION

Al terminar este estudio de la dispensadora de todas las gracias conviene valorar nuestros descubrimientos por medio de una revisión sumaria de la evidencia presentada. Esta valoración pondrá de relieve la relación que existe entre esta verdad mariana y la divina revelación. Esto nos servirá de base para apreciar el valor dogmático y la definibilidad de la doctrina.

Sin género de duda, esta verdad ha sido y continúa siendo frecuentemente inculcada por la *Ecclesia docens*. La autoridad docente oficial, particularmente durante los últimos cien años, ha transmitido esta verdad no sólo en un gran número de documentos papales, sino también por medio de la liturgia. ¿Es concebible que los papas inculcaran en los corazones y las mentes del pueblo cristiano, con tanta insistencia y continui-

[118] W. G. Most, *Mary in Our Life* (New York 1954) p.38.

dad, una doctrina que no fuera la expresión auténtica de la fe viviente de la Iglesia? [119].

En cuanto a la Sagrada Escritura, creemos haber demostrado que algunos de sus pasajes, interpretados a la luz del magisterio y de la tradición, tienen ciertamente alusiones implícitas a esta prerrogativa de María; esto es particularmente cierto en lo que se refiere al *Protoevangelio* y al testamento de Nuestro Señor desde la cruz.

Las enseñanzas de la tradición son también testimonio de cuanto llevamos dicho. Bástenos recordar a este respecto las palabras de León XIII en su encíclica *Octobri mense:* «Es creencia y enseñanza de los venerables Padres de la Iglesia», y también las palabras del decreto de la Sagrada Congregación de Ritos, aprobado por Pío XII: «Recogiendo la tradición de los Padres, el *Doctor Mellifluus* enseña que Dios quiere que todo nos venga por María. Esta piadosa y saludable doctrina es al presente favorecida por todos los teólogos de común acuerdo». Salvo raras excepciones, los Padres de la Iglesia no transmitieron estas ideas explícitamente; sin embargo, puede decirse que estaban implícitas (tal vez sin que ellos se percataran del hecho), en sus enseñanzas más generales referentes a la misión única de María como socia de Cristo en la economía de la salvación del hombre. Los teólogos de siglos posteriores, particularmente influidos por San Bernardo y San Alfonso, llegaron gradualmente a la conclusión (hoy casi unánimemente aceptada) de que la doctrina tiene todas las trazas de pertenecer al *depositum fidei* original.

A la vista de lo expuesto, ¿qué importancia teológica puede concederse a nuestra tesis? En esta materia, como en otras aún no definidas por la Iglesia, podemos esperar que haya diferencia de pareceres entre los teólogos. Observamos también que, objetivamente, el valor de una proposición doctrinal permanece el mismo, pero, en el proceso de la evolución dogmática, nuestro conocimiento y apreciación de él variará. Lo que se considera «probable» hoy, tal vez sea «dogma definido» mañana.

Respecto a la tesis que afirma que María es dispensadora

[119] P. AUBRON, *La médiation universelle de la Sainte Vierge:* Nouvelle Revue Théologique 65 (1938) 34. Aunque el magisterio episcopal no ha sido discutido en este capítulo, podríamos mencionar aquí un incidente significativo que nos transmite Bittremieux (o.c., p.153 n.6) en relación a esto. Se refiere a una carta dirigida a todos sus compañeros obispos por el cardenal Mercier invitándoles a manifestar si estaban a favor de una definición dogmática de nuestra doctrina. Unos 450 obispos respondieron afirmativamente, y sólo tres negativamente. Estos últimos no negaban la prerrogativa de María, pero pensaban que una solemne declaración de la Iglesia no sería oportuna en aquel momento.

de cada una de las gracias, algunos teólogos la consideran *doctrina católica*, es decir, doctrina enseñada por toda la Iglesia, en encíclicas pontificias, pero no siempre propuesta infaliblemente [120]. El mayor número de teólogos, sin embargo, la clásifica como *fidei proxima*, es decir, una verdad que en el sentir casi unánime de los teólogos, se contiene en la palabra transmitida por Dios escrita u oral.

Mientras que admitimos la validez de las observaciones anteriores, desearíamos adelantar una opinión personal, sin prejuicio de mejorarla y siempre sujeto al juicio definitivo de la Iglesia. A vista de las pruebas aducidas en este capítulo, nos sentimos justificados a calificar nuestra tesis como *de fide divina*, es decir, una verdad que está contenida formalmente en la divina revelación. La razón que avala esta calificación no es el sentir unánime de los teólogos (como en el caso de *fidei proxima* arriba citado), sino más bien la autoridad de los papas. Como se ha indicado previamente, el tono en que habla León XIII a este respecto, especialmente en su encíclica *Octobri mense*, nos lleva a creer que se trata de una verdad *formal e implícitamente* contenida en el primitivo depósito de la fe.

A la luz de todo cuanto antecede, nuestra doctrina ciertamente es definible por la Iglesia. Parécenos que solamente queda un posible paso adelante en su evolución: la definición dogmática. Como dice el P. Garrigou-Lagrange, es *próximamente definible* [121]. Con toda probabilidad, un futuro pronunciamiento dogmático de la Iglesia se limitaría al hecho de que las gracias nos vienen por María y se abstendría de la ulterior cuestión de la naturaleza y de la modalidad de su función mediadora, a la manera como el concilio de Trento definió que los sacramentos producen gracia, sin determinar el tipo particular de su causalidad.

Al pasar revista a la historia del dogma de la Inmaculada Concepción y contemplar la oposición prolongada que atrajo por parte de tantos y tan eminentes teólogos (San Bernardo, Santo Tomás, etc.) y luego lo comparamos con la unanimidad moral en favor de la misión de María como dispensadora de las gracias, no podemos sino maravillarnos de que esta última no haya sido aún elevada a la dignidad de dogma. Afortunadamente tenemos razón suficiente para creer que la tan esperada definición ya se acerca. ¡Ojalá nos cupiera en suerte ver el día e incluso asistir a un acontecimiento tan glorioso para nuestra soberana Señora y tan consolador para sus hijos!

[120] Definiciones de notas teológicas citadas aquí se dan en *Sacrae Theologiae Summa*, editada por iesuitas españoles, vol.3 (Madrid 1950) p.3-4.

[121] GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore* (Taurini 1945) p.521.

LA MUERTE Y ASUNCION CORPORAL DE MARIA

Por Lawrence P. Everett, C. SS. R., S. T. D.

El 1 de noviembre de 1950 Su Santidad el papa Pío XII definió la asunción de la Bienaventurada Madre de Dios a los cielos con las siguientes palabras: «Por tanto, después de elevar a Dios muchas y reiteradas preces e invocar la luz del Espíritu de Verdad, para gloria de Dios omnipotente, que otorgó a la Virgen María su peculiar benevolencia; para honor de su Hijo, Rey inmortal de los siglos y vencedor del pecado y de la muerte; para acreditar la gloria de esta misma augusta Madre y para gozo y alegría de toda la Iglesia, por la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los bienaventurados apóstoles Pedro y Pablo y por la nuestra, pronunciamos, declaramos y definimos ser dogma de revelación divina que la inmaculada Madre de Dios, siempre Virgen María, cumplido el curso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste» [1].

SIGNIFICADO Y ALCANCE DE LA DEFINICION

1. Definimos ser dogma de revelación divina

El papa Pío IX, al definir la inmaculada concepción de nuestra Santísima Madre, había empleado una fórmula un tanto diferente [2]; Pío XII, sin embargo, reiteró, al definir la asunción, la fórmula que redactaron los Padres del concilio Vaticano I al definir la infalibilidad pontificia [3]. Lo que significa por la expresión «dogma de revelación divina» es que la asunción de María en cuerpo y alma a los cielos es un hecho contenido en el depósito de la revelación, entregado por Dios a los hombres, y que el hecho en cuestión lo propone el papa a los fieles para que sea universalmente creído como tal.

2. Cumplido el curso de su vida terrena

A consecuencia de la controversia existente sobre la muerte de Nuestra Señora, los teólogos de la época anterior al 1 de noviembre de 1950 discutían el alcance de la doctrina sobre la

[1] Bula *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 770.
[2] Cf. *Ineffabilis Deus; Acta Pii IX* p.1.ª vol.I p.616.
[3] Cf. DB 1839.

asunción. Opinaban algunos que el objeto del privilegio que nos ocupa es *la gloriosa resurrección* de la Santísima Virgen, presuponiendo, por lo tanto, el hecho de su muerte [4], y argüían que en la investigación teológica no se pueden separar aquellas verdades que son inseparables de la Tradición, en la liturgia y en el piadoso sentir de los fieles. Se daba, pues, por seguro que la muerte, la resurrección gloriosa y la asunción corporal de la Santísima Virgen eran verdades inseparables en la Tradición y creídas como tales por los fieles de todos los tiempos. Otros teólogos, por su parte, sostenían que el alcance de la doctrina en cuestión es solamente la *gloriosa asunción* de María en cuerpo y alma a los cielos, existiera o no el hecho de su muerte [5].

La muerte de María y su consiguiente resurrección son hechos inciertos. Por lo tanto, no podemos, en rigor, decir que estén incluidos dentro de los límites de la definición de Pío XII [6], ya que el papa define solamente aquello que es indudable; es más, si andando el tiempo se estableciera sin sombra de duda que María murió y, consiguientemente, resucitó antes de que su sagrado cuerpo conociera la corrupción, este nuevo descubrimiento para nada afectaría el alcance de la definición de la *Munificentissimus Deus*, porque solamente cae bajo el alcance de la definición dogmática aquello que el Santo Padre o bien el concilio ecuménico, tienen intención de definir en el momento de darla. Más aún: por la misma razón, aquellos que sostienen que María no murió, no podrían decir que el papa Pío XII definió que María subió gloriosamente a los cielos sin que precedieran su muerte y resurrección. En resumen, el estado actual de la cuestión es que, en virtud de la citada constitución apostólica, solamente el hecho concreto de la asun-

[4] AL. JANSSENS, *De glorificatione corporali B. Mariae Virginis:* Ephemerides Theologicae Lovanienses 8 (1931) 437ss.

[5] Cf. F. S. MUELLER, S. I., *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis Beatissimae Virginis ad gloriam caelestem quoad corpus* (Oeniponte 1930). Cf. la crítica al trabajo del P. Mueller por J. Bittremieux en Ephemerides Theologicae Lovanienses 8 (1931) p.465ss, en donde intenta armonizar las dos opiniones distinguiendo entre la asunción en abstracto y en concreto: considerada en abstracto, el objeto esencial de la asunción es la glorificación corporal de la Santísima Virgen; considerada en concreto, y como en realidad se efectuó, el objeto de la asunción abarcaría la muerte y la consiguiente resurrección de María. Pero como observa el P. Roschini, esta opinión presupone el hecho de la muerte y resurrección, como también lo da por sentado el P. Janssens. Cf. *Summula Mariologiae* (Roma 1952) p.174. El P. Balic, O. F. M., distingue entre la asunción *in recto* y *ex obliquo*. La asunción considerada *in recto* tiene por objeto la glorificación del cuerpo; considerada *ex obliquo*, incluye la muerte y resurrección. El autor designa a esto último el *terminus a quo* de la asunción, y a lo primero, como *terminus ad quem*. Cf. *De definibilitate Assumptionis B. V. Mariae* (Romae 1945) p.12ss.

[6] Existen, sin embargo, comentarios de la bula en los que se afirma que la muerte y la resurrección corporal de María entran en los límites de la definición dogmática. Véase, por ejemplo, B. GARCÍA RODRÍGUEZ, C. M. F., en *La razón teológica en la constitución «Munificentissimus Deus»:* Ephemerides Mariologicae 1 (1951) 46ss.

ción de María—y no el de su muerte, su resurrección o su inmortalidad—es dogma de fe.

Una breve ojeada a la historia de la doctrina de la muerte y resurrección de María, y también a los argumentos teológicos que las apoyan, serviría para justificar la opinión precedente.

Durante los tres primeros siglos no hay absolutamente ninguna referencia, ya a la muerte, ya a la inmortalidad corporal de Nuestra Señora, en las obras de los Santos Padres y escritores eclesiásticos. Tampoco se alude a la tumba de María en los primeros siglos del cristianismo. Hasta mediados del siglo v no se empezó a venerar la tumba de la Santísima Virgen en Jerusalén, y aún entonces se discutía cuál fuera su situación exacta—si el huerto de los Olivos o el valle de Josafat—. Las actas del concilio de Efeso (431) no dan ningún motivo para afirmar que aquel concilio, reunido para defender la divina maternidad de la Madre de Dios, se estuviera celebrando en la ciudad misma elegida por Dios para ser el lugar de su descanso final, y sólo después del concilio surgió la tradición que coloca su tumba en Efeso.

La mención más antigua que se conoce, no apócrifa—relativa al fin de la vida de María—, se halla en los escritos de San Epifanio, obispo de Constancia, antigua Salamina, en la isla de Chipre; siendo este Padre originario de Palestina, bien podemos presumir que sería buen conocedor de las tradiciones de su país. Sin embargo, encontramos las palabras: «Si ella murió o fue enterrada no lo sabemos»[7] escritas en el capítulo 377 de su *Panarion* o *Arca de medicinas* (de remedios contra todas las herejías), cuyo lenguaje y su palpable cautela comenta el P. Roschini, diciendo: «Para entender el pleno sentido de estas palabras, debemos recordar que, al escribirlas, no podía perder de vista el peligro de dos herejías entonces en todo vigor: la de los antidicomarianistas y la de los coliridianos; los primeros negaban la virginidad perpetua de María; los segundos, yéndose al extremo opuesto, sostenían que debía tributársele culto de latría. Así, pues, el afirmar la muerte de Nuestra Señora era alentar una de las herejías, pues equivalía a indicar que el cuerpo de María estaba sujeto a la corrupción de la tumba, empequeñeciendo así sus prerrogativas; por otra parte, asegurar que no había muerto significaba dar alas a la segunda herejía[8]. Finalmente, a excepción de un supuesto contemporáneo de Epifanio, Timoteo de Jerusalén, que dijo: «Por lo tanto, la Virgen es inmortal hasta la fecha, porque Aquel que

[7] *Haereses* 78,11: MG 42,716.
[8] G. M. Roschini, *Did Our Lady die?*: The Irish Ecclesiastical Record 80 (1953) 75-76.

habitó en ella la llevó a las regiones de la ascensión» [9], ningún escritor primitivo dudó jamás de la realidad de su muerte, aun cuando no examinaran explícitamente la cuestión, sino que dieran tal realidad por cosa sabida.

Influenciados, al parecer, por el apócrifo *Transitus*, los escritores de los siglos v al VII, Padres de la Iglesia y escritores eclesiásticos, convienen en dar por supuesto el hecho de la muerte de María, fundándose en que todos los hombres, Cristo entre ellos, mueren. Luego también María. Mas, a semejanza de sus predecesores, se abstuvieron de examinar *ex professo* los argumentos teológicos en pro y en contra.

San Isidoro de Sevilla († 636) es posiblemente el primero que siembra duda sobre el hecho de la muerte de María. Haciendo caso omiso de los apócrifos, dice, hablando de este asunto: «... nada se ha escrito sobre su muerte, aunque, dicen algunos que su sepulcro se halla tal vez en el valle de Josafat» [10]. Un obispo de la provincia de Asturias (España), Tuscaredo, escribía en el siglo VIII: «Ninguna historia nos enseña que la gloriosa María sufriera martirio u otra clase alguna de muerte» [11]; y San Andrés de Creta († 720), que tal riqueza de argumentación teológica emplea generalmente en sus escritos, prescinde de ella cuando trata de afirmar sencillamente que María murió porque también murió su Hijo [12]. Lo mismo podríamos decir de San Juan Damasceno, en ocasión semejante († 749) [13]; y unos cien años más tarde encontramos en Teodoro Abou-Kurra (d. c. 820) una comparación entre la muerte de María y el sueño de Adán en el paraíso, cuando Dios formó a Eva de una de sus costillas [14], el cual, sin duda, no fue verdadera muerte.

En el siglo XIII, todos los grandes escolásticos enseñaron que María murió, y no hay duda de que su principal motivo para sostenerlo era que negaban la Inmaculada Concepción en el sentido en que más tarde la definió Pío IX [15]. Así, pues, leemos en San Buenaventura: «Si la Santísima Virgen estuvo exenta de pecado original, tuvo que estar exenta de la necesi-

[9] Para crítica de las enseñanzas de Timoteo de Jerusalén, así como de diferentes manuscritos en que se encuentra su doctrina, cf. M. JUGIE, *La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Ciudad del Vaticano 1944) p.70ss. Cf. B. CAPELLE, *Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem*: Ephemerides Liturgicae **63** (1949) 5-26. Tras detenida y erudita investigación, el autor deduce que Timoteo es un autor desconocido que vivió por los siglos VI y VII (p.23).

[10] *De ortu et obitu Patrum* 67: ML 83,150.

[11] *Epistola ad Ascaricum* 11: ML 99,1239-1240.

[12] *Orat. 12 in dormit. SS. Deiparae*: MG 97,1051-1054.

[13] *Hom. 2 in dormit.* n.2: MG 96,726.

[14] *Opuscula* p.37: MG 97,1591.

[15] Cf. C. PIANA, *La morte e l'Assunzione della B. Vergine nella letteratura medioevale*, en *Atti del Congreso Nazionale Mariano dei Frati Minori d'Italia* (Roma 1948) p.283-308.

dad de morir; por lo tanto, o su muerte fue una injusticia, o murió por la salvación del género humano. Mas la primera suposición es blasfema, porque va contra la justicia de Dios, y la segunda lo es también; es una blasfemia contra Cristo, porque implica que su redención era insuficiente; las dos suposiciones son, pues, erróneas e imposibles. Por tanto, Nuestra Señora estuvo sujeta al pecado original» [16].

La cuestión de la posible muerte de Nuestra Señora ha ido gradualmente ocupando un campo más amplio en las discusiones teológicas después que la Inmaculada Concepción fue definida por el papa Pío IX, en 1854, y es hoy una de las cuestiones mariológicas más discutidas, debiéndose este impulso nuevo a los escritos del dominico Arnaldo de Génova, muerto en 1895; de aquel nuevo interés surgido nació el actual estado de discusión en que el problema se encuentra. Arnaldo defendió la tesis de que la absoluta exención de pecado en Nuestra Señora exigía su absoluta exención del castigo de la muerte [17].

En el momento actual nos encontramos con opiniones diametralmente opuestas, sostenidas por mariólogos notables. Roschini y Galo [18] son los más atrevidos partidarios de la tesis que niega la muerte de María; el P. Freithoff, O. P., ha opinado que «la muerte de María no se sabe con certeza ni por la historia ni por la revelación» [19]. Por otra parte, el P. C. Balic, O. F. M., asegura que el «*terminus a quo* de la asunción es la muerte de Nuestra Señora, mientras que el *terminus ad quem* es la glorificación de su cuerpo en el cielo. El objeto de la asunción *in recto* es la glorificación de su cuerpo mortal, mientras que el objeto *ex obliquo* es su muerte y resurrección» [20]. El P. J. F. Bonnefoy, O. F. M., se atreve a afirmar que «la muerte de la Santísima Virgen se puede considerar confirmada

[16] *In III Sent.* d.3 q.2 ad 4, en *Opera omnia* vol.3 (Ad Claras Aquas 1888) p.66; T. GALLUS, *Ad «immortalitatem» B. M. Virginis:* Marianum 12 (1950) 44-45, defiende que las enseñanzas de la Edad Media referentes a la muerte de María se basaban en la falsa premisa de que María había contraído pecado original. Quizá sea esto verdad respecto al siglo XIII; pero el P. Piana ha demostrado que muchos de los teólogos subsiguientes que creyeron en la Inmaculada Concepción, creyeron a la vez en la muerte de María. Cf. *L'Assomption de la Vierge et l'école franciscaine du XV^e siècle*, en *Congrès Marial du Puy-en-Velay*, 1949 (Paris 1950) esp. p.64 y 72.

[17] Cf. *Super definibilitate dogmatica Assumptionis corporeae B. V. M. Deiparae Immaculatae* (Augustae Taurinorum 1884) p.32.

[18] ROSCHINI, *Il problema della morte di Maria SS. dopo la Costituzione Dogmatica «Munificentissimus Deus»:* Marianum 13 (1951) 148-163; ID., *Il problema della morte di Maria SS. Risposta alle contestazioni del P. Sauras:* Ephemerides Mariologicae 3 (1953) 25-53; T. GALLUS, a.c., y también *La Vergine Immortale* (Roma 1949).

[19] *De doctrina Assumptionis corporalis B. M. V. rationibus theologicis demonstrata:* Angelicum 16 (1938) 12. En este mismo sentido véase M. JUGIE, o.c., *passim*, esp. p.539.

[20] Cf. nota n.5.

históricamente y explícitamente revelada y que, como tal, puede ser objeto de definición dogmática, sin que haya razón en contra» [21]. La *semana mariológica* celebrada en Salamanca (España) en 1949, dedicada exclusivamente al problema de la muerte de María, envió una petición a la Santa Sede en favor de que fuera definida «... la asunción corporal de la bienaventurada Virgen María al cielo después de su muerte...» [22]. No es, pues, de extrañar que el cardenal Pizzardo, secretario de la Congregación del Santo Oficio, con ocasión del Primer Congreso Internacional de Mariología, celebrado en Roma en 1950, calificara la cuestión del fin de la vida de la Santisima Virgen de muy oscuro problema que está pidiendo más profundo estudio y aclaración por parte de los teólogos [23].

Por supuesto que ningún teólogo pone en tela de juicio el que María no estuviera sujeta a la muerte en cuanto castigo del pecado. Sin embargo, quiso Dios «que muriera ella por razones más altas, pertenecientes a sus relaciones con Cristo y con el papel que había de jugar en la obra de la redención» [24]. Podrían reducirse a las siguientes las razones que ofrecen los partidarios de la muerte de la Santísima Virgen:

a) *Conformidad con Cristo.*—La condición de la Madre no debe ser mejor que la de su Hijo. El Verbo tomó voluntariamente carne mortal y vino al mundo «en semejanza de carne pecadora» [25], a fin de que por este medio pudiera redimirnos de nuestros pecados. Como Madre del Redentor, pasible y mortal, que de ella tomó carne mortal, María debía a su vez ser mortal y pasible. Ella, no obstante, no asumió carne mortal voluntariamente, a la manera de su Hijo, como algo de lo que hubiera de estar exenta. Esta era la voluntad de Dios respecto a ella, si bien murió no como castigo del pecado, sino *pro conditione carnis*.

Ahora bien, éste podría considerarse argumento *post factum*, traído para explicar el hecho de que María muriera, después que su muerte se había dado ya por supuesta. Sin embargo, el axioma teológico *Lex orandi statuit legem credendi* puede aducirse en su favor, y, en efecto, hasta hace poco aparecían

[21] *Définibilité de l'Assomption*, en *Congrès Marial du Puy-en-Velay* (Paris 1950) p.241. Cf. el artículo más reciente del mismo autor *La bulle dogmatique «Munificentissimus Deus» (1 noviembre 1950)*: Ephemerides Mariologicae 1 (1951) 89-130, esp. 104-14.

[22] *Votum SS. Dno. Pio XII prolatum de corporea Assumptione B. M. Virginis in caelum, post mortem, definienda*: Estudios Marianos 9 (1950) 11s.

[23] Cf. *Alma Socia Christi. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno sancto 1950 celebrati* vol.1, *Congressus ordo et summarium* (Roma 1951) p.104.

[24] E. A. Wuenschel, C. SS. R., *The Definability of the Assumption*, en *Proceedings of the Second Annual Meeting of The Catholic Theological Society of America* (1947) p.99.

[25] Rom 8,3.

estas palabras en la secreta de la misa de la Asunción. Es verdad que podría argumentarse que, en este caso, la liturgia no hacía sino declarar una creencia popular, universalmente aceptada, como consecuencia del hecho mismo de la muerte de Cristo, ya que el segundo concilio de Orange enseña explícitamente que aquellos que sostienen que el castigo de la muerte *(reatus penae)* se transmite al cuerpo sin transmitirse el pecado o muerte del alma *(reatus culpae)*, pecan de injustos contra Dios [26]. De aquí que, donde no haya pecado, no puede haber *de necesidad* muerte del cuerpo en un hijo de Adán; de donde se deduce que, si hemos de defender el hecho de la muerte de María, hemos de darle otra razón—que nos muestre que María aceptó la muerte por un acto voluntario—. Así lo ven los teólogos como parte del oficio de corredentora del género humano.

b) *El oficio de corredentora de María.*—Como consecuencia de las declaraciones del concilio segundo de Orange, algunos teólogos que defienden la muerte de María sostienen que tenía derecho a la inmortalidad, mas aceptó libremente la muerte a semejanza de su Hijo, a fin de que, juntamente con El, pudiera corredimir al género humano. A este argumento se opone la objeción de que, en tal caso, María debió morir con Cristo en el Calvario, pues con la muerte y resurrección de Cristo quedó completa *in actu primo* la redención, y, por consiguiente, también la corredención. Esta afirmación contradice la creencia tradicionalmente aceptada de que María nos corredimió con una corredención espiritual, sufriendo en su alma la agonía que Cristo sufrió por nosotros en su cuerpo.

Mas esta cuestión queda pendiente en la constitución *Munificentissimus Deus:* la muerte no se menciona en las palabras de la definición, que solamente declaran que «cumplido el curso de su vida terrena»; no se alude a la muerte de María como a asunto que afecte a su asunción. Ciertamente que el Santo Padre hace repetidas alusiones a lo largo del documento a la muerte de la Santísima Virgen, pero lo hace siempre trayendo a colación citas ajenas, y sin revelarnos su propia opinión sobre el particular; por lo que bien podemos decir con el P. Roschini que «la cuestión de la muerte de María es asunto de libre debate» [27].

Para concluir, dejemos bien sentado que, muriera o no María, no estaba sujeta a la ley de la muerte y de la corrupción del sepulcro. Si murió, fue asumida al cielo antes que su sa-

[26] DB 175.
[27] A.c., p.87ss.

grado cuerpo experimentara la corrupción, pues, mientras los cuerpos de los justos permanecen en el polvo de la tierra, están bajo el dominio de la muerte y suspiran por la redención final de sus cuerpos [28].

3. Fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celeste

El privilegio de la asunción fue concedido a nuestra Santísima Madre, en su *persona*, María; no solamente a su cuerpo o solamente a su alma; y así, el que hablemos de su asunción *corporal* se debe a que el hecho de que su alma gozara de la visión beatífica, una vez terminada su carrera mortal, no se ha puesto jamás en duda. En efecto, dice el Santo Padre en el documento citado: «la siempre Virgen *María...* fue llevada».

La Iglesia no ha llegado a definir el grado de gloria concreto a que fue elevada Nuestra Señora; sin embargo, tiene certeza teológica la doctrina que afirma que el grado de gracia que poseía en el primer momento de su inmaculada concepción era ya mayor que el poseído por cualquier otro individuo, ángel u hombre, en el primer momento de su santificación. Esta doctrina se basa en la piedad filial del Verbo, que amaba a su Madre más que a ninguna otra criatura. Que su primer grado de gracia fue mayor que la gracia consumada de cualquier otro individuo, es doctrina común a los teólogos y se enseña por la misma razón que la ya expuesta para la opinión anterior. Y que el primer grado de gracia de María era superior, en grado, a la gracia final de todos los hombres y ángeles juntos, es opinión probabilísima [29]. Añadamos a esto el hecho de que el grado de gracia que María recibió en el momento de su inmaculada concepción aumentó *ex opere operato* merced a su divina maternidad y a la recepción de algunos de los sacramentos, a la vez que crecía *ex opere operantis* en cada momento de su vida mortal, y encontraremos que el grado de gloria al que debió de ser elevada sobrepasa los límites de la inteligencia humana y es inferior sólo al de Cristo en cuanto hombre—no olvidemos que el grado de gloria que al-

[28] Cf. Rom 8,10.23. Para la cuestión de la muerte de María cf. el reciente estudio de J. B. Carol, O. F. M., *The Immaculate Conception and Mary's Death*: Our Lady's Digest (9 febrero 1955) 302-310, y también su obra *Fundamentals of Mariology* (New York 1956) 167-181.

[29] San Alfonso apoya su opinión (respecto a todos los *hombres*, no a los ángeles) sobre el oficio de Corredentora de María. Así dice: «Si María, al ser destinada para Madre de nuestro Redentor, recibió ya desde el principio el oficio de mediadora de todos los hombres, y, por lo tanto, incluso de los santos, esto exigía que ya desde el principio recibiera un grado de gracia superior al de todos los santos por los cuales habría de interceder... Si por intercesión de María todos los hombres habían de congraciarse con Dios, María debía ser más santa y más amada de Dios que todos los hombres juntos, pues de otro modo, ¿cómo podría haber intercedido por todos los demás? *The Glories of Mary* [Brooklyn 1931] p.158».

cance en el cielo el alma está determinado por el grado de gracia santificante con que esté adornada en el momento de la muerte.

Señalaremos ahora y comentaremos las razones que se dan en la bula *Munificentissimus Deus* y que han conducido a Su Santidad hasta la cumbre de la definición dogmática de la asunción de María al cielo. Puede dividirse la bula en los siguientes apartados [30]:

I. El movimiento asuncionista (p.754-756) [31].

II. La doctrina del magisterio universal y ordinario (p.756-757).

III. Indicios de esta creencia que pueden encontrarse en testimonios antiguos (p.757-767):

a) Los fieles han profesado esta doctrina bajo la dirección de sus pastores (p.757-758).
b) Esta fe se pone de manifiesto en los templos, imágenes y diversas devociones dedicadas a la Virgen María Asunta (p.758).
c) Se muestra esta fe en las solemnes liturgias (p.758-760).
d) Muestran esta fe los testimonios de los Padres y doctores de la Iglesia (p.760-762).
e) Muestran esta fe los escritos de los teólogos de la Iglesia (p.762-767).

I. EL MOVIMIENTO ASUNCIONISTA

Muy en los principios de la *Munificentissimus Deus,* habla el Santo Padre del movimiento asuncionista dentro de la Iglesia, y dice:

> Este privilegio resplandeció con nuevo fulgor desde que nuestro predecesor Pío IX, de inmortal memoria, definió solemnemente el dogma de la Inmaculada Concepción de la augusta Madre de Dios. Estos dos privilegios están, en efecto, estrechamente unidos entre sí [32].

[30] Esta división se funda en la del P. I. FILOGRASSI, S. I., *Constitutio Apostolica «Munificentissimus Deus» de Assumptione Beatae Mariae Virginis:* Gregorianum 31 (1950) 483-484.

[31] Los números entre paréntesis se refieren al texto oficial de la *Munificentissimus Deus* en AAS 42 (1950) 754-771.

[32] Aunque el Santo Padre emplea la expresión «estos dos privilegios están estrechamente unidos entre sí», no zanja la cuestión disputada sobre el modo de esta unión. Algunos teólogos sostienen que la asunción no es una consecuencia necesaria de la inmaculada concepción, sino sólo una consecuencia de conveniencia (véase, por ejemplo, P. RENAUDIN, O. S. B., *Assumptio Beatae Mariae Virginis Matris Dei* [Taurini-Romae 1933] c.10,170). Otros opinan que estas dos verdades están de tal manera unidas, que la asunción está formal e implícitamente revelada en la inmaculada concepción. Así opina el P. Gabriel Roschini (véase *Compendium Mariologiae* [Roma 1946] p.469, y *The Assumption and the Immaculate Conception:* The Thomist 14 [1951] 59ss). En contra de esta opinión objeta el P. Juniper Carol, O. F. M., y dice: Las Sagradas Escrituras (por ejemplo, Gen 2,17; Rom 5,12) establecen de hecho un nexo positivo entre el pecado y la muerte. Sin embargo, para probar que nuestra doctrina (la asunción) está implícitamente contenida en la revelación de la absoluta exención de pecado en María, habría que probar que la muerte, ya permanente, ya transitoria, es

Cristo, en su muerte, venció la muerte y el pecado; y sobre el uno y sobre la otra reporta también la victoria en virtud de Cristo todo aquel que ha sido regenerado sobrenaturalmente por el bautismo. Pero, por ley general, Dios no quiere conceder a los justos el pleno efecto de esta victoria sobre la muerte sino cuando haya llegado el fin de los tiempos. Por eso también los cuerpos de los justos se disuelven después de la muerte, y sólo en el último día volverán a unirse cada uno con su propia alma gloriosa.

Pero de esta ley general quiso Dios que fuera exenta la bienaventurada Virgen María. Ella, por privilegio del todo singular, venció al pecado con su concepción inmaculada; por esto no estuvo sujeta a la ley de la corrupción del sepulcro ni tuvo que esperar la redención de su cuerpo hasta el final del mundo.

Por eso, cuando fue solemnemente definido que la Virgen Madre de Dios, María, estaba inmune de la mancha hereditaria desde su concepción, los fieles se llenaron de una más viva esperanza de que cuanto antes fuera definido por el supremo magisterio de la Iglesia el dogma de la Asunción corporal al cielo de María Virgen.

Efectivamente, se vio que no sólo los fieles particulares, sino los representantes de naciones o de provincias eclesiásticas, y aun no pocos Padres del concilio Vaticano I, pidieron con vivas instancias a la Sede Apostólica esta definición [33].

Esas vivas instancias de que habla el Santo Padre se recogieron y ordenaron, por mandato de Su Santidad [34], en dos tomos editados por W. Hentrich y R. de Moos que se titularon *Petitiones de assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delata* [35]: entre ellas se hallan comprendidas las 1.789 súplicas dirigidas a la Santa Sede en los años de 1869 a 1941 por obispos residentes de 820 sedes, es decir, un 73 por 100 de todas las sedes católicas del mundo [36]. A estas súplicas se añadieron otras 656 de obispos titulares,

siempre y necesariamente castigo del pecado, aun después que Cristo hubo pagado nuestra deuda en la cruz. Hay graves teólogos que no admiten esta opinión, y, además, existe una decisión del concilio de Trento según la cual el sacramento del bautismo borra completamente no sólo la culpa del pecado original, sino *toda* la pena debida por él (DB 807); y, sin embargo, muchos cristianos, aun poseyendo la gracia bautismal, no sólo mueren, sino que están además sujetos a la corrupción hasta el día de la resurrección universal. El Doctor Angélico... nos sugiere una posible solución de esta dificultad al distinguir entre los castigos debidos a la *persona* y los castigos debidos a la *naturaleza* (*Summa Theol.* 3 q.69 a.3 ad 3). Según esto, la decisión del concilio se refería posiblemente a los primeros, no a los segundos. Decimos que es ésta una *posible* solución, porque el concilio dice *toda*, sin hacer diferencia ninguna. De ahí que la dificultad permanezca sin resolver. Sea lo que fuere, creemos que la doctrina de la asunción de María puede inferirse de su inmaculada concepción siguiendo un proceso un tanto diferente que nos daría una «conclusión teológica» (*The definability of Mary's Assumptio:* The American Ecclesiastical Review 118 [marzo 1948] 168-169). Cuando el P. Carol entregó el original de este artículo a The American Ecclesiastical Review, había escrito: «Y, sin embargo, *muchos* cristianos, aun poseyendo la gracia bautismal, no sólo mueren, sino...»; y él mismo nos informa que, por alguna razón desconocida, la persona encargada de preparar el manuscrito para la imprenta se tomó la libertad de sustituir la palabra «muchos» por «los más», con lo cual la afirmación resultaba totalmente falsa.

33 O.c., p.751-755.

34 Cf. o.c., p.755.

35 Typis Polyglottis Vaticanis, 1942.

36 Cf. *Petitiones* vol.2 p.832-842.

261 de vicarios apostólicos, 26 de abades y prelados *nullius*, 61 de superiores generales de órdenes clericales, 336 de prelados menores, 32.291 de sacerdotes seculares y regulares, 50.975 de religiosas y 8.086.396 del laicado [37].

La petición más significativa es la dirigida por los casi doscientos obispos asistentes al concilio ecuménico Vaticano I; decían así:

> Dado que, según la doctrina apostólica (Rom 5,8; 1 Cor 15,24.26. 54.57; Heb 2,14-15; y otros lugares) el triunfo de Cristo sobre Satán, la antigua serpiente, se compendia en la triple victoria y sus frutos, que son la concupiscencia y la muerte, y dado que en el Génesis (3,15) se muestra la especialísima asociación de la Madre de Dios con su Hijo en este triunfo, de acuerdo con el voto unánime de los Santos Padres, no dudamos de que, en el mencionado oráculo, la misma Bienaventurada Virgen se presenta como participante en aquella triple victoria y que, por lo tanto, en el mismo lugar se profetiza que sería hecha vencedora del pecado por su inmaculada concepción, de la concupiscencia por su maternidad virginal y también de la muerte por su pronta resurrección a semejanza de su Hijo [38].

II. LA DOCTRINA DEL MAGISTERIO UNIVERSAL Y ORDINARIO

«Pero como se trataba de cosa de tanta importancia y gravedad, creímos oportuno pedir directamente y en forma oficial a todos los venerables hermanos en el episcopado que nos expusiesen abiertamente su pensamiento» [39].

Movido Pío XII por las plegarias elevadas a la Santa Sede, suplicando la definición de la Asunción, el 1 de mayo de 1946 dirigió una carta a los obispos del mundo entero titulada *Deiparae Virginis Mariae*. En ella, y siguiendo el mismo método que Pío IX antes de la definición de la Concepción Inmaculada [40], el Santo Padre rogaba a los obispos le respondieran a las siguientes preguntas: «Si vosotros, venerables hermanos, en vuestra eximia sabiduría y prudencia, creéis que la asunción corporal de la Beatísima Virgen se puede proponer y definir como dogma de fe y si, con vuestro clero y vuestro pueblo, lo deseáis» [41]. De las respuestas de los obispos dice el Santo Padre [42]:

> ... aquellos que el Espíritu Santo ha puesto como obispos para regir la Iglesia de Dios [43], han dado a una y otra pregunta una respuesta

[37] O.c., p.842-854.
[38] *Acta et decreta sacrorum conciliorum recentiorum*, en *Collectio Lacensis* vol.7 (Friburgi Brisgoviae 1882) p.869ss.
[39] O.c., p.756.
[40] Cf. *Ubi primum*, en *Acta Pii IX* p.1.ª vol.1 p.162ss.
[41] O.c., p.756. [42] O.c., p.756-757. [43] Act 20,28.

casi unánimemente afirmativa. Este «singular consentimiento del episcopado católico y de los fieles»[44], al creer definible como dogma de fe la asunción corporal al cielo de la Madre de Dios, presentándonos la enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y la fe concorde del pueblo cristiano, por él sostenida y dirigida, manifestó por sí mismo, de modo cierto e infalible, que tal privilegio es verdad revelada por Dios y contenida en aquel divino depósito que Cristo confió a su Esposa para que lo custodiase fielmente e infaliblemente lo declarase[45]. El magisterio de la Iglesia, no ciertamente por industria puramente humana, sino por la asistencia del Espíritu de Verdad[46] y, por eso, infaliblemente, cumple su mandato de conservar perennemente puras e íntegras las verdades reveladas y las transmite sin contaminaciones, sin añadiduras, sin disminuciones. «En efecto, como enseña el concilio Vaticano I, a los sucesores de Pedro no fue prometido el Espíritu Santo para que, por su revelación, manifestasen una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, custodiasen inviolablemente y expresasen con fidelidad la revelación transmitida por los apóstoles, o sea, el depósito de la fe»[47]. Por eso, del consentimiento universal del magisterio ordinario de la Iglesia se deduce un argumento cierto y seguro para afirmar que la asunción corporal de la Bienaventurada Virgen María al cielo —la cual, en cuanto a la celestial glorificación del cuerpo virgíneo de la augusta Madre de Dios, no podía ser conocida por ninguna facultad humana con sus solas fuerzas naturales—es verdad revelada por Dios, y por eso todos los fieles de la Iglesia deben creerla con firmeza y fidelidad. Porque, como enseña el mismo concilio Vaticano I, deben ser creídas por fe divina y católica todas aquellas cosas que están contenidas en la palabra de Dios, escrita o transmitida oralmente, y que la Iglesia, o con solemne juicio, o con su ordinario y universal magisterio, propone a la creencia como reveladas por Dios[48].

Son de la mayor importancia las siguientes palabras de la citada declaración de Su Santidad: «Este singular consentimiento del episcopado católico y de los fieles... presentándonos la enseñanza concorde del magisterio ordinario de la Iglesia y la fe concorde del pueblo cristiano, por él sostenida y dirigida, manifestó por sí mismo de modo cierto e infalible que tal privilegio es verdad revelada por Dios...»

Hay dos normas de fe: una próxima y otra remota. La norma próxima de la fe es el magisterio de la Iglesia, mientras que la remota la componen la Sagrada Escritura y los documentos de la Tradición. Según observa el Santo Padre, sin necesidad de ulterior investigación de la Sagrada Escritura ni de los documentos de la Tradición, la casi unánime respuesta afirmativa de los obispos católicos del mundo entero es ya *en sí misma* una prueba cierta de que la asunción de la Beatísima

[44] Pío IX, *Ineffabilis Deus*, en *Acta Pii IX* p.1.ª p.615
[45] Cf. Concilio Vaticano, *De fide catholica* c.4.
[46] Cf. Io 14,26.
[47] *De Ecclesia Christi* c.4: DB 1836.
[48] *De fide catholica* c.3: DB 1792.

Virgen María es una verdad revelada. El magisterio viviente, es decir, los obispos del mundo con el papa, son la autoridad auténtica, encargada por Dios de interpretar las Sagradas Escrituras, y sólo en cuanto dependen de ese magisterio tienen los Padres de la Iglesia valor de testigos del depósito de la fe [49].

El Santo Padre, en el pasaje arriba citado, observa el hecho significativo de que los obispos del mundo en comunión con la Santa Sede llegaron a la conclusión de la definibilidad de la asunción, no a la manera de los teólogos y escrituristas, simplemente por industria humana, sino «por la asistencia del Espíritu de Verdad», ya que la causa eficiente de su infalibilidad cuando enseñan colectivamente doctrinas de fe o costumbre en unión con el Papa, es el Santo Espíritu de Verdad que mora en la Iglesia. Por tanto, la asunción, aun antes de ser definida como dogma de fe por Su Santidad Pío XII, era ya, estrictamente hablando, una verdad de fe divina y católica y como tal debía ser creída por los fieles.

Notemos, finalmente, en las citadas frases del Santo Padre, refiriéndose a la respuesta de los obispos, el significativo paréntesis «la asunción corporal de la Bienaventurada Virgen María al cielo—la cual, en cuanto a la celestial glorificación del cuerpo virgíneo de la augusta Madre de Dios, no podía ser conocida por ninguna facultad humana con sus solas fuerzas naturales—es verdad revelada por Dios...» Indudablemente la *elevación* del cuerpo de la Santísima Virgen es *per se* objeto de conocimiento sensorial y podría, por tanto, ser conocido con capacidad natural; mas la glorificación celestial de la Virgen María, contenida en el concepto de la asunción, comprende la glorificación sobrenatural de su alma, cuyos efectos secundarios se transmiten a su cuerpo, el cual es, a su vez, transformado de manera preternatural; y estas gracias sobrenaturales y preternaturales no pueden ser objeto del conocimiento de nuestros sentidos naturales..

III. INDICIOS DE ESTA CREENCIA QUE PUEDEN ENCONTRARSE EN TESTIMONIOS ANTIGUOS

A) LOS FIELES HAN PROFESADO ESTA DOCTRINA BAJO LA DIRECCIÓN DE SUS PASTORES

Los fieles, guiados e instruidos por sus pastores, aprendieron también de la Sagrada Escritura que la Virgen María, durante su peregrinación terrena, llevó una vida llena de preocupaciones, angustias y do-

[49] Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theol.* 2-2 q.10 a.12c.

lores; y que se verificó lo que el santo viejo Simeón había predicho, que una agudísima espada le traspasaría el corazón a los pies de la cruz de su divino Hijo, nuestro Redentor. Igualmente no encontraron dificultad en admitir que María haya muerto del mismo modo que su Unigénito. Pero esto no les impidió creer y profesar abiertamente que no estuvo sujeto a la corrupción del sepulcro su sagrado cuerpo y que no fue reducido a putrefacción y cenizas el augusto tabernáculo del Verbo divino. Así, iluminados por la divina gracia e impulsados por el amor hacia aquella que es Madre de Dios y madre nuestra dulcísima, han contemplado con luz cada vez más clara la armonía maravillosa de los privilegios que el providentísimo Dios concedió al alma socia de nuestro Redentor y que llegaron a una tal altísima cúspide, a la que jamás ningún ser creado, exceptuando la naturaleza humana de Jesucristo, había llegado [50].

La Iglesia—los fieles bajo la dirección de sus obispos—, guiada por el Espíritu de Verdad, que mora en ella, ha visto siempre en la asunción al cielo de nuestra Santísima Madre el privilegio cumbre, contenido implícitamente en el concepto total de su divina maternidad. «La Iglesia lo ve así contenido, no como resultado de deducción lógica y menos aún de pura *convenientia*, sino como elemento de aquel milagro de los milagros que quiso Dios fuera su Madre». La Iglesia lo ve con visión sobrenatural impartida por el Espíritu Santo, que mora en ella; los obispos del imperio austríaco llamaron a esto simple intuición [51]. Precisamente esta intuición es la que dio origen a axiomas mariológicos tales como el «potuit, decuit, fecit» de Escoto [52] y el de San Alfonso: «... si una opinión en alguna manera honra a la Santísima Virgen, si tiene algún fundamento y no repugna a la fe, ni a los decretos de la Iglesia, ni a la verdad, el rechazarla o combatirla a pretexto de que su contraria podría ser verdadera, demuestra poca devoción a la Madre de Dios» [53].

El concepto total de la maternidad divina comprende mucho más que el hecho de que María diera a luz al Hijo de Dios. El Hijo de Dios es nuestro Redentor; luego ella es, y así se la ha considerado siempre, la Madre de Dios Redentor, como Redentor, el cual la asoció a la obra de la redención, haciéndola corredentora del linaje humano. De estos dos oficios—la divina maternidad y la corredención—fluyen todas las inefables

[50] *Munificentissimus Deus* p.757-758.

[51] E. A. WUENSCHEL, a.c., p.91.

[52] En *Principio fundamental o primario. ¿Cómo enunciarlo si se da ese único principio?*, publicado en Estudios Marianos 3 (1944) 190, dice Angel Luis, C. SS. R., que no fue Escoto, sino uno de sus discípulos, el que formuló el famoso axioma; se debió éste a F. Mayron (*In III Sent.* d.3 q.2). Las palabras que originaron esta interpretación de su pensamiento son: *Deus potuit facere quod ipsa numquam fuisset in peccato originali... Si auctoritati Ecclesiae, vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile quod est excelentius attribuere Mariae* (*Op. Oxon.*, III *Sent.* d.3 q.1 n.4).

[53] *Glories of Mary* (ed. Brooklyn 1931) p.158.

prerrogativas de alma y cuerpo con las que Dios adornó a su Madre, que lo es nuestra. Ella es la predestinada por Dios en el *Protoevangelio* para aplastar, en unión con su Hijo, la cabeza de la serpiente bajo su pie inmaculado [54]. Pura e inmaculada desde el primer momento de su concepción, no conoció el aguijón de la concupiscencia ni la más leve mancha de imperfección; virgen de vírgenes, no fue sujeta a varón ni al dolor y corrupción de la carne al concebir y dar a luz a Cristo. Embellecida con un grado tal de gracia que sobrepasaba la santidad de todos los ángeles y santos juntos, fue siempre saludada como «lirio entre espinas, tierra absolutamente virgen, inmaculada, siempre bendita, libre de todo contagio del pecado, árbol inmarcesible, fuente siempre pura, la única que es hija, no de la muerte, sino de la vida; germen, no de ira, sino de gracia, para siempre y sin mancilla, santa y extraña a toda mancha de pecado, más hermosa que la hermosura, más santa que la santidad, la sola santa que, si exceptuamos a sólo Dios, fue superior a todos los demás, por naturaleza más bella, más hermosa y más santa que los mismos querubines y serafines, más que todos los ejércitos de los ángeles» [55].

¿Cómo extrañarnos, pues, de que los fieles, bajo la dirección de sus pastores, hayan creído siempre que «este augusto tabernáculo del Verbo divino no fue jamás reducido a polvo y ceniza»? Pues, asociada a su divino Hijo en su completa victoria sobre Satán, compartió con El su triunfo sobre el imperio de éste y, por tanto, sobre la muerte [56]. A semejanza de su Hijo y a diferencia de nosotros [57], no tuvo ella que aguardar al fin de los tiempos para ver su sagrado cuerpo redimido de la muerte, sino que, por medio de su resurrección anticipada, como la de su Hijo, «recibió ella, la primera, las gracias de la redención en toda su plenitud» [58].

B) Esta fe se pone de manifiesto en los templos, imágenes y diversas devociones dedicadas a la Virgen María asunta

Esta misma fe la atestiguan claramente aquellos innumerables templos dedicados a Dios en honor de María Virgen asunta al cielo y las sagradas imágenes en ellos expuestas a la veneración de los fieles, las cuales ponen ante los ojos de todos este singular triunfo de la Bienaventurada Virgen. Además, ciu-

[54] Gen 3,15.
[55] Pío XII, *Fulgens corona:* AAS 45 (1953) 579 y 580.
Rom 5,12; Heb 2,14; Rom 8,10.
[57] Rom 8,23; 1 Cor 15,52-56.
[58] E. A. Wuenschel, l.c.

dades, diócesis y regiones fueron puestas bajo el especial patrocinio de la Virgen asunta al cielo; del mismo modo, con la aprobación de la Iglesia, surgieron institutos religiosos que toman nombre de tal privilegio. No debe olvidarse que en el rosario mariano, cuya recitación está tan recomendada por esta Sede Apostólica, se propone a la meditación piadosa un misterio que, como todos saben, trata de la asunción de la Beatísima Virgen al cielo [59].

C) Se muestra esta fe en las solemnes liturgias

Pero, de modo más espléndido y universal, esta fe de los sagrados pastores y de los fieles cristianos se manifiesta por el hecho de que, desde la antigüedad, se celebra en Oriente y en Occidente una solemne fiesta litúrgica, de la cual los Santos Padres y doctores no dejaron nunca de sacar luz, porque, como es bien sabido, la sagrada liturgia, «siendo también una profesión de las celestiales verdades, sometidas al supremo magisterio de la Iglesia, puede oír argumentos y testimonios de no pequeño valor para determinar algún punto particular de la doctrina cristiana» [60].

El primer testimonio antiguo que invoca el papa Pío XII para demostrar que nuestra actual creencia en la asunción de María fue creencia común a la Iglesia desde los tiempos más antiguos, es la *sagrada liturgia,* siguiendo con ello, de nuevo, el ejemplo de sus predecesores, y especialmente de Pío IX, en el procedimiento adoptado por éste al definir la inmaculada concepción [61]. Es un hecho que la Iglesia ora según cree, y por medio de la sagrada liturgia profesamos de modo público y solemne las grandes verdades de la fe contenidas en el depósito de la revelación; con las palabras *lex credendi legem statuat supplicandi,* «dejemos que la norma de la fe determine la norma de la oración» [62], expresó sucintamente Pío XII la relación entre la fe y la sagrada liturgia.

Es, por tanto, innegable el valor de la existencia de una fiesta en los tiempos primitivos como argumento de tradición. El órgano de la divina Tradición es el magisterio vivo de la Iglesia, el papa con los obispos católicos del mundo, siendo los medios principales que guardan y transmiten esta tradición de unas generaciones a otras, los escritos de los Santos Padres, los símbolos de la fe, las costumbres de la Iglesia, los

[59] *Munificentissimus* p.758.
[60] Ibid.
[61] *Ineffabilis Deus*, en *Acta Pii IX* p.1.ª vol.1 p.600.
[62] *Mediator Dei:* AAS 39 (1947) 541.

monumentos de la antigüedad cristiana y la sagrada liturgia. Conviene tener en cuenta, con relación a la liturgia, que la creencia de la Iglesia en una determinada prerrogativa de la Madre de Dios no comienza precisamente con la institución de una fiesta en honor de esa misma prerrogativa, no; la institución de la fiesta significa que aquella creencia de la Iglesia ha alcanzado ya la madurez, y que tal institución no es más que la expresión litúrgica solemne de una creencia *explícita* de muchos años, *implícitamente* contenida en alguna otra verdad creída explícitamente durante muchos siglos anteriores.

La fiesta de la Asunción, como muchas de las fiestas marianas más antiguas, tuvo su origen en Oriente. Según el P. Martín Jugie, A. A., Nuestra Señora era honrada implícitamente *en su asunción* en la fiesta llamada *El Recuerdo de María,* cuya celebración en Oriente se remonta al siglo IV; la razón es, según explica el mismo autor, que la Iglesia celebraba en esta fiesta el «natalicio» de María, o sea, su entrada en el cielo, del mismo modo que se acostumbraba a celebrar el natalicio de los mártires en el día de su muerte o entrada en la gloria. Sin embargo, ni la Sagrada Escritura ni la Tradición primitiva mencionan explícitamente los últimos días de nuestra Madre en la tierra ni su asunción a los cielos; de ahí que tampoco la liturgia de la fiesta hiciera mención de ello; sólo más tarde, cuando el apócrifo que describe detalladamente la muerte y asunción de María vino a ser muy conocido de los fieles, se insertaron los hechos de la muerte y asunción en la liturgia, y la fiesta del *Recuerdo de María* se transformó en la fiesta de la *Dormitio* o «Dormición» de la Santísima Virgen [63]. El P. Faller, S. I., sostiene que la fiesta de la Asunción—o sea, la fiesta del 15 de agosto—coincidió siempre con la fiesta del *Recuerdo de la Bienaventurada Virgen,* y que se celebraba en Oriente desde principios del siglo V [64].

Sea cual fuere el mérito de las opiniones expuestas, la controversia tiene relativamente poca importancia desde un punto de vista teológico. La fiesta de la *Dormitio* o *Koimesis,* cuyo objeto era la muerte, resurrección y asunción de Nuestra Señora, estaba ya muy extendida en Oriente antes de fines del siglo IV. El emperador Mauricio (582-602) decretó que se celebrara dicha fiesta el 15 de agosto [65] en todo el imperio bizantino [illegible] se ha de notar que el emperador no estableció la

[illegible] *Assomption de la Sainte Vierge* (Ciudad del Vaticano 1944) p.1[illegible]

[illegible] *[illegible]orum saeculorum silentio circa Assumptionem B. Mariae Virginis* (Roma [illegible]) p.18-26.

[65] N[illegible]FORO CALIXTO, *Historia Eccl.* 18,18: MG 147,292.

fiesta; lo que hizo fue simplemente fijar la fecha de su celebración, ya que aquélla estaba firmemente establecida antes que ésta se determinara.

En la biografía del abad palestinense San Teodosio († 529), escrita poco después de su muerte por Teodoro Petrensis, se lee que el santo multiplicó en una ocasión milagrosamente el pan para satisfacer el hambre de una multitud venida desde lejos a celebrar la fiesta en honor de María, en *el día del Recuerdo de la Madre de Dios;* Teodoro presenció el milagro, y su contribución más importante a la historia de la fiesta de la Asunción es el referirse al *Recuerdo de la Madre de Dios* como a fiesta anualmente celebrada en el calendario litúrgico de Palestina [66]. A este testimonio podemos añadir el de San Gregorio de Tours, que afirma se celebraba esta fiesta en Jerusalén en la última parte del siglo VI [67].

En Siria se celebraba esta fiesta ya en época anterior, según lo prueba el testimonio de Santiago de Sarug (c.490?), que, con ocasión de ella, el 15 de agosto, escribió un poema en honor de la asunción de María al cielo y de la entrada de su sagrado cuerpo en la gloria del paraíso [68].

De fecha posterior es el testimonio más antiguo sobre la existencia de esta fiesta en Occidente, cuya explicación podríamos tal vez encontrar en las siguientes palabras del padre Wuenschel, C. SS. R.: «Varios factores retrasaron la evolución doctrinal de la asunción en Occidente: las relaciones difíciles y espaciadas con Oriente y la común ignorancia del griego fue causa de que los escritos de los Padres orientales permanecieran cerrados a los latinos hasta que, bien entrada la era escolástica, Jacobo de Vorágine (c.1230-1298) pudo estudiar los testimonios griegos, en especial las homilías de San Germán y de San Juan Damasceno [69]. Añadamos a este aislamiento del Oriente y desconocimiento de su literatura la fuerte oposición hacia los apócrifos que existía en los círculos estudiados, con la agravante de que aquéllos eran casi los únicos escritos primitivos que se conocían en Occidente y, por otra parte, su carácter legendario daba lugar a que el lector no quedara muy convencido de la verdad de la asunción. De todo ello resultó que la evolución de esta doctrina en Occidente se efectuó más

[66] Cf. H. USENER, *Der heilige Theodosius* (Leipzig 1890) p.38 y 144; *Acta Sanctorum*, 11 enero, p.690 n.31; E. A. WUENSCHEL, a.c., p.77.

[67] *De gloria martyrum* l.1 c.4,9: ML 71,708.713.

[68] *De transitu Dei Genitricis Mariae*, ed. A. BAUMSTARK, en Oriens Christianus 5 (1905) -99. Sobre este testimonio cf. FALLER, o.c., p.20.

[69] *In dormitionem B. V. Mariae:* MG 96,700-761; *Canon in dormitionem Dei Genetricis:* MG 96,1364-1368; VALENTINE A. MITCHEL, *The Mariology of Saint John Damascene* (Kirwood, Mo., 1931) p.138-169.

o menos independientemente del desarrollo oriental, de manera que ambas tendencias se confirman mutuamente» [70]. Y, puesto que la norma de la fe determina la norma de la oración, nada de extraño tiene que no existiera la fiesta en una época en que la creencia en la asunción no estaba *explícita*.

Hasta mediados del siglo VII no encontramos referencias seguras sobre la celebración de esta fiesta en Occidente, siendo el más antiguo testimonio el *Leccionario evangélico* de Würzburg (c.650), en el cual se encuentra la fiesta del 15 de agosto con el nombre de *Natale Sanctae Mariae* [71]. En este mismo siglo, el papa Sergio I (687-701) decretó que se celebrara una procesión desde la iglesia de San Adrián hasta Santa María la Mayor en la fiesta de la Dormición, en la de la Anunciación y en la de la Natividad de Nuestra Señora [72]. Probabilísimamente fue este mismo papa quien introdujo la fiesta de la Dormición en el calendario romano, ya que no hay señales de ella anteriores a 690; siendo, como era, sirio de nacimiento, sería bien conocida de Sergio esta fiesta que en su patria se celebraba. A principios del siglo VIII, el nombre de la fiesta pasó a ser el de la «Asunción de Santa María», en lugar de «Dormición» [73], y el papa León IV (847-855) estableció la vigilia solemne y la octava de la misma [74], las cuales, junto con la fiesta, pronto se extendieron a Inglaterra, Francia y España.

En la *Munificentissimus Deus* cita el Santo Padre el *Sacramentario Gregoriano*, que Adriano I envió al emperador Carlomagno por los años de 784 a 790: «Digna de veneración es para Nos, ¡oh Señor!, la festividad de este día en que la Santa Madre de Dios sufrió la muerte temporal, pero no pudo ser humillada por los vínculos de la muerte aquella que engendró a tu Hijo, Nuestro Señor, encarnado en ella» [75]. Si bien las palabras «no pudo ser humillada por los vínculos de la muerte» expresan sólo implícitamente la idea de la asunción, se entienden en el sentido de resurrección y asunción de María y no sólo de incorrupción corporal.

Pasa después el Santo Padre al *Sacramentario Galicano*, que designa este privilegio de María como «inexplicable misterio,

[70] A.c., p.87.

[71] CRISTOPHER LEE, *The feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary*: The Irish Ecclesiastical Record 54 (1939) 177.

[72] Cf. *Liber Pontificalis* vol.1 p.376.

[73] Sabemos esto por el sacramentario enviado por el papa Adriano I a Carlomagno entre los años 784 y 791. Cf. ROSCHINI, *Mariologia* ed.2.ª vol.2 (Roma 1948) p.154.

[74] Cf. *Liber Pontificalis* vol.2 p.112.

[75] *Munificentissimus* p.759.

tanto más admirable cuanto más singular es entre los hombres»; y de la liturgia bizantina, comenta:

> ... en la liturgia bizantina se asocia repetidamente la asunción corporal de María no sólo con su dignidad de Madre de Dios, sino también con sus otros privilegios, especialmente con su maternidad virginal, preestablecida por un designio singular de la Providencia divina: «A ti el Dios Rey del universo te concedió cosas que son sobre la naturaleza; porque así como en el parto te conservó virgen, así en el sepulcro conservó incorrupto tu cuerpo, y con la divina traslación lo glorificó» [76].

D) Muestran esta fe los testimonios de los Padres de la Iglesia

> Pero, como la liturgia de la Iglesia no crea la fe, sino que la supone, y de ésta derivan, como frutos del árbol, las prácticas del culto, los Santos Padres y los grandes doctores, en las homilías y en los discursos dirigidos al pueblo con ocasión de esta fiesta, no recibieron de ella, como de primera fuente, la doctrina, sino que hablaron de ésta como de cosa conocida y admitida por los fieles de Cristo [77].

En la *Munificentissimus Deus* cita Pío XII solamente tres Padres de la Iglesia, los tres orientales: San Juan Damasceno († 749) comparó en una de sus homilías la asunción corporal de Nuestra Señora con sus otros privilegios y prerrogativas.

> Era necesario—escribe—que aquella que en el parto había conservado ilesa su virginidad, conservase también sin ninguna corrupción su cuerpo después de la muerte. Era necesario que aquella que había llevado en su seno al Creador hecho niño, habitase en los tabernáculos divinos. Era necesario que la Esposa del Padre habitase en los tálamos celestes. Era necesario que aquella que había visto a su Hijo en la cruz, recibiendo en el corazón aquella espada de dolor de la que había sido inmune al darlo a luz, lo contemplase sentado a la diestra del Padre. Era necesario que la Madre de Dios poseyese lo que corresponde al Hijo y que por todas las criaturas fuese honrada como Madre y sierva de Dios [78].

San Germán de Constantinopla († 733) deduce el hecho de la asunción de María de la dignidad de la divina maternidad y de la santidad de su cuerpo virginal:

> Tú, como fue escrito—exclama—, apareces bellísima, y tu cuerpo virginal es todo santo, todo casto, todo domicilio de Dios; también por esto es preciso que sea inmune de resolverse en polvo, sino que

[76] Ibid. Véase para más detalles el documentado artículo de B. Capelle, *L'Assunzione e la liturgia:* Marianum 15 (1953) 241-276, y la selecta bibliografía que en él se da. Véase también J. B. Carol, O. F. M., *Fundamentals of Mariology* (New York 1956) p.170-172 y 190-193.

[77] *Munificentissimus* p.760.

[78] *Encomium in dormitionem Dei Genitricis semperque Virginis Mariae* hom.2 n.14: MG 96,741.

debe ser transformado, en cuanto humano, hasta convertirse en incorruptible; y debe ser vivo, gloriosísimo, incólume y dotado de la plenitud de la vida [79].

Finalmente, en la homilía atribuida a San Modesto de Jerusalén († 634) encontramos estas palabras:

Como gloriosísima Madre de Cristo, nuestro Salvador y Dios, donador de la vida y de la inmortalidad, y vivificada por El, revestida de cuerpo en una eterna incorruptibilidad con El, que la resucitó del sepulcro y la llevó consigo de modo que sólo El conoce [80].

Estos tres testimonios pertenecen a escritos patrísticos de los siglos VII y VIII—San Juan Damasceno, San Germán de Constantinopla y San Modesto de Jerusalén—; pero la fe explícita en la asunción de Nuestra Señora se descubre en los fieles ya en época muy anterior, como lo demuestra el testimonio de la sagrada liturgia; sin embargo, aparte de los apócrifos, no hay testimonio auténtico de la asunción entre los Santos Padres ya orientales ya occidentales, anteriores a finales del siglo V.

Sin duda que el Santo Padre no alude a los apócrifos en atención a la postura de muchos críticos no católicos, que afirman haber sido aquéllos el origen de la ulterior tradición eclesiástica sobre la asunción [81]; sin embargo, nada hay opuesto a la realidad: la creencia explícita de la Iglesia en la asunción no está basada en los apócrifos, si bien tienen éstos verdadero valor como testimonio de la creencia popular en la asunción de la Bienaventurada Madre de Dios profesada por los fieles.

En los siglos II y III hubo algunos fieles que, al no encontrar en la Biblia detalles suficientes sobre la vida de Cristo y

[79] *In Sanctae Dei Genitricis dormitione serm.*1: MG 98,346.

[80] *Encomium in dormitione Sanctissimae Dominae Nostrae Deiparae semperque Virginis Mariae* n.14: MG 86-11,3306. Sobre la paternidad de este testimonio dice el P. Faller: «Los entendidos dudan, y con razón, de si pueden con certeza atribuirse a San Modesto de Jerusalén († 17 diciembre 634) las homilías de la Asunción (MG 86,3277-3312) que se tienen por suyas, especialmente teniendo en cuenta que la fórmula cristológica de las dos voluntades de Cristo (apart.10 col.3304B-C) no fue objeto de controversia hasta el año de la muerte de Modesto, con ocasión de una carta del patriarca Sergio al papa Honorio, siendo, pues, muy probable que Modesto de Jerusalén no viniera en conocimiento de esta disputa antes de su muerte. De aquí que este testimonio debería ser trasladado a finales del siglo VII o principios del VIII. Pero aun así probablemente es anterior a los testimonios de San Andrés Cretense, San Germán y San Juan Crisóstomo» (o.c., p.9).

[81] Como, por ejemplo, E. RENÁN lo afirma en *L'Église Chrétienne*, en su *Histoire des origines du Christianisme* vol.6 (París 1879) p.513; C. TISCHENDORF, en *Apocalypses Apocryphae* (Leipzig 1866) p.34; H. ZOECKLER, «*María*», en *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* vol.13 p.300; el artículo titulado *Assumption* en la *Encyclopaedia Britannica* 14.ª ed. vol.2 (1939) p.567. El P. T. LIVIUS, C. SS. R., cita en su obra *The Blessed Virgin in the Fathers of the First Six Centuries* (Londres 1839) p.365, la opinión que da imparcialmente el anglicano Mozley sobre este asunto. Dice el citado Mozley: «Nunca tuvo esta doctrina como base tal historia (los apócrifos), sino que ésta se fundó en aquélla. La creencia, que era universal, necesitaba tomar una forma concreta, y al fin la halló» (*Reminiscences of Oriel College and the Oxford Movement* vol.2 p.368).

de María, que satisficieran su curiosidad, los tomaron de otras fuentes, con frecuencia espúreas, de su propia imaginación y de las creencias populares de la época, y atribuyeron sus propios escritos a los apóstoles o evangelistas, en la dulce esperanza de que fueran aceptados como libros canónicos; esta literatura apócrifa se divide en evangelios, epístolas y apocalipsis [82].

Estos apócrifos, cuyos originales se escribieron en latín, griego, sirio y copto, sufrieron muchas versiones que han resultado en una exuberante variedad de temas y detalles. No obstante, todos coinciden en afirmar, al describirla, que la muerte de María fue una excepción del resto de la humanidad, y la casi totalidad coinciden también en afirmar que su sagrado cuerpo fue preservado de la corrupción del sepulcro y elevado a los cielos.

Algunos teólogos católicos, anteriormente a la definición dogmática de Pío XII, y también algunos críticos no católicos, tomaron la falta de continuidad de testimonios que enlazaran nuestra creencia en este misterio con la de los tiempos apostólicos como argumento en contra de la doctrina de la asunción y de su definibilidad. Contra ellos citaremos las palabras de tan eminente mariólogo, como el P. Juniper Carol, O. F. M., que antes de la definición dogmática escribía:

> Para establecer la continuidad de una doctrina determinada a través de los siglos, no es necesario que poseamos una cadena ininterrumpida de testimonios explícitos que unan nuestros tiempos a los apostólicos, y la prueba de ello es clarísima: habiendo Dios confiado la custodia y la interpretación infalible del depósito de la fe a un organismo *vivo*, que es la Iglesia, y siendo la Iglesia de hoy la misma persona moral que la Iglesia de los siglos I y II, se sigue lógicamente que todo cuanto la Iglesia actual defiende y enseña como perteneciente al primitivo depósito de la revelación también lo defendió y enseñó (al menos implícitamente) la Iglesia de los primeros siglos del cristianismo. O aceptamos este principio incontrovertible o nos encontraremos con graves dificultades al tratar de reconciliar el hecho de haberse cerrado la revelación con la muerte del último apóstol con el no menos cierto de que la Iglesia ha definido como verdades de divina revelación algunas que no siempre fueron explícitamente consideradas como tales, como ocurre con el privilegio de la Inmaculada Concepción, por no citar más que un solo ejemplo [83].

Al describir el desarrollo de la doctrina de la asunción, conforme a los escritos de los doctores y teólogos eclesiásticos,

[82] Un estudio muy completo de la Asunción en los apócrifos ofrece A. C. Rush, C. SS. R., *The Assumption in the Apocrypha:* The American Ecclesiastical Review 116 (1947) 5-31. Véase también *Libri apocryphi de Assumptione*, de A. Vi[illegible] S. I., en Verbum Domini 6 (1926) 225-234; también en M. Jugie, o.c., p.103-171; y E. A. Wuenschel, a.c., p.73ss.

[83] *The definability of Mary's Assumption:* The American Ecclesiastical Review 118 (1948) 164-165.

que se fundan en la Sagrada Escritura, veremos cómo la asunción se creyó y enseñó implícitamente desde los tiempos apostólicos.

Hacia finales del siglo IV, San Epifanio, obispo de Constancia († 403), en su disputa contra los antidicomarianistas y coliridianos, insinuaba su fe en la asunción de Nuestra Señora, si bien vacilaba en cuanto a la manera de cómo terminó su vida, y proponía aun sin intentar solucionar el misterio, tres hipótesis referentes a aquella circunstancia, que no nos dejan lugar a duda de su creencia en el misterio. Así, en su *Adversus haereses* leemos:

> Si dices que murió de muerte natural, en ese caso se durmió en gloria, marchó en pureza y recibió la corona de su virginidad; si afirmas que fue muerta por la espada, según la profecía de Simeón, entonces su gloria es la del martirio y aquella por quien la luz brilló en el mundo habita en el lugar de la felicidad con su sagrado cuerpo; o si, al contrario, declaras que dejó este mundo sin morir, pues Dios puede hacer lo que quiera, entonces fue sencillamente transportada a la gloria eterna [84].

Otro testimonio encontramos a principios del siglo V en el Oriente, Timoteo de Jerusalén, que escribía: «La Virgen es inmortal hasta ahora, pues El que habitó en ella la llevó a las regiones de la ascensión» [85].

El primer escritor patrístico occidental que hace alusión a la asunción parece ser San Gregorio de Tours († 593), pero por el detalle con que describe la muerte de Nuestra Señora en presencia de los apóstoles y su asunción, por orden de Cristo, han creído algunos autores que escribió bajo la influencia de los apócrifos [86]. Dice el santo:

> Cuando húbose cumplido el curso de su vida terrena y debía ser ya llamada a dejar este mundo, se reunieron todos los apóstoles en su casa, viniendo de las diferentes regiones en donde vivían..., y he aquí que el Señor Jesús vino con sus ángeles y, recibiendo su alma, la encomendó al arcángel Miguel y partió. Al rayar el alba levantaron los apóstoles el cadáver con el lecho y lo colocaron en el sepulcro, guardándolo mientras esperaban la venida del Señor. Mas he aquí que el Señor de nuevo se presentó entre ellos y ordenó que el santo cuerpo fuera levantado y llevado sobre una nube al paraíso, donde, una vez reunido con su alma (de ella) y alegrándose con los elegidos, goza de la felicidad eterna que nunca tendrá fin [87].

En la misma obra leemos más adelante:

> María, la gloriosa Madre de Cristo, que creemos fue virgen antes y después del parto, como ya hemos dicho más arriba (c.4), fue tras-

[84] *Adversus haereses* 78,23: MG 42,737.

[85] Cf. nota 9.

[86] Véase como ejemplo *The Assumption of the Blessed Virgin Mary*, del P. MICHAEL QUINLAN, S. I., en The Irish Ecclesiastical Record 68 (1946) 82.

[87] *De gloria beatorum martyrum* 4: ML 71,708.

ladada al paraíso precedida por el Señor en medio de coros angélicos que cantaban [88].

Está fuera de duda que, desde fines del siglo VI o principios del VII, toda la Tradición cristiana, con poquísimas excepciones, está en favor de la doctrina de la asunción de la Santa Madre de Dios al cielo, y fue ésta unánimemente aceptada por los escolásticos del XIII y XIV, muchos de los cuales dudaban o incluso negaban explícitamente la concepción inmaculada [89].

E) Muestran esta fe los escritos de los teólogos de la Iglesia [90]

Tanto los argumentos ya mencionados de los Santos Padres, como las razones expuestas por los doctores y teólogos, «se fundan, en último término, en las Sagradas Escrituras» [91].

«Frecuentemente se encuentran teólogos y sagrados oradores que, siguiendo las huellas de los Santos Padres, para ilustrar su fe en la asunción, se sirven con una cierta libertad de hechos y dichos de la Sagrada Escritura» [92]. Su Santidad usa unos pocos de estos textos de los que suele abusarse; las palabras del salmista: «Levántate, ¡oh Señor!, a tu lugar de descanso, tú y el arca de tu santificación» [93]; también las palabras de la Esposa en el Cantar «que sube del desierto, como columna de humo de especies aromáticas, de mirra e incienso» [94] para ser coronada; y en la mujer vestida del sol, que contempló San Juan en la isla de Patmos vieron también la asunción de la Virgen María [95]. Por fin, en las palabras que el ángel Gabriel pronunció en el momento de la anunciación, «Ave, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita tú eres entre las mujeres» [96], vieron la asunción de Nuestra Señora a los cielos, como un complemento de la plenitud de gracia concedida a la Bienaventurada Virgen

[88] O.c., 9: ML 71,713.

[89] En el artículo *Marie* del *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique* vol.3 col.277-280, puede encontrarse una colección muy completa de referencias a exponentes escolásticos sobre la doctrina de la asunción. Véase también la obra monumental de C. Balic *Testimonia de Assumptione Beatae Virginis Mariae ex omnibus saeculis* vol.1 (Roma 1948), y vol.2 (Roma 1950).

[90] El excelente artículo del P. B. García Rodríguez, C. M. F., *La teología de la «Munificentissimus Deus»*, pub. en Ephemerides Mariologicae 1 (1951) 45ss, nos da un estudio completo de la argumentación teológica contenida en la *Munificentissimus Deus*.

[91] *Munificentissimus* p.768. Véase el erudito estudio de los argumentos de Sagrada Escritura de la *Munificentissimus Deus* que nos da el P. M. Peinador en su artículo *De argumento scripturistico in Bulla dogmatica*, pub. en Ephemerides Mariologicae 1 (1951) 27ss.

[92] *Munificentissimus* p.762.

[93] Ps 138,8.

[94] Cant 3,6. Cf. también 4,8; 6,9.

[95] Apoc 12,1.

[96] Lc 1,28.

y la bendición especial que se opuso a la maldición de Eva» [97].

A excepción de la salutación angélica, también traída por Pío IX como argumento escriturístico en favor de la concepción inmaculada [98], los otros textos citados se emplean solamente con un sentido acomodaticio. Triple es la prueba de sólida base escriturística sobre la cual se funda la asunción de María a los cielos, según los Padres, doctores y teólogos: 1) la estrechísima unión de la Santísima Virgen con su Hijo; 2) la maternidad divina; 3) el oficio corredentor de María que la hizo nueva Eva, asociada con Cristo, el nuevo Adán, en la victoria *completa* y *perfecta* sobre Satanás.

1. La estrechísima unión de la Santísima Virgen con su divino Hijo

Dice Pío XII, hablando de esta unión: «Estas (las Sagradas Escrituras) colocan, por decirlo así, a la amantísima Madre de Dios ante nuestros ojos, presentándonosla estrechísimamente unida a su divino Hijo y compartiendo siempre su misma suerte; por lo que repugna pensar que aquella que concibió a Cristo, lo dio a luz, lo amamantó con su leche, lo meció en sus brazos y lo estrechó contra su pecho, sea separada de Cristo, si no con el alma, al menos con el cuerpo, después de esta vida» [99]. Y es más, tan estrecha aparece en las Sagradas Escrituras esta unión entre Cristo y María, que el papa Pío IX nos dice que Cristo y María fueron, desde toda la eternidad, comprendidos en «un solo y mismo decreto» de predestinación [100].

2. La maternidad divina

> Desde el momento en que nuestro Redentor es Hijo de María, ciertamente, como observador perfectísimo de la divina ley, no podía menos de honrar, además de al Eterno Padre, también a su amadísima Madre. Pudiendo, pues, dar a su Madre tanto honor, al preservarla inmune de la corrupción del sepulcro, debe creerse que lo hizo realmente [101].

La Iglesia, con sobrenatural intuición, ha visto siempre (aunque a veces no lo haya afirmado explícitamente) comprendida en el concepto revelado de la maternidad divina de María, su gloriosa asunción a los cielos, como fruto de la inhabitación del Espíritu de Verdad en su seno [102]. A propósito de esta intuición escribe el P. Wuenschel:

> Las exposiciones de los Padres y teólogos y el lenguaje de la liturgia podrán variar en cuanto a sus puntos de vista y el tono que em-

[97] *Munificentissimus* p.763.
[98] *Ineffabilis Deus*, en *Acta Pii IX* p.1.ª vol.1 p.609.
[99] *Munificentissimus* p.768.
[100] *Acta Pii IX* p.599. Cf. también *Munificentissimus* p.769.
[101] *Munificentissimus* p.768.
[102] Discuten los teólogos si está o no contenida formal e implícitamente la

pleen, más todos tienen en común este principio fundamental: la asunción está contenida implícitamente en el concepto revelado de la maternidad divina tomado aquél concretamente en su realidad histórica. Esto abarca infinitamente más que la mera relación de maternidad con la persona del Verbo; éste es el concepto vivo desde los orígenes de la Iglesia y el mismo que ella ha contemplado, defendido, sondeado con más y más hondura, durante diecinueve siglos; es el concepto de María, Madre del divino Redentor, precisamente en cuanto Redentor, junto al cual fue predestinada desde toda la eternidad y por el cual recibiría ella, la primera y en toda su plenitud, las gracias de la redención; es el concepto de María Reina en toda la creación, Reina del reino rescatado con la sangre del Cordero sin mancha. Es, por tanto, el concepto de María dotada de una dignidad que la eleva por encima de los querubines y serafines, adornada de una santidad personal incomparable que la hace superior a todas las criaturas, inmune de la más leve sombra de pecado, exenta de toda pena por la culpa. Es el concepto de María Virgen en el más alto y perfecto sentido, pues su virginidad fue confirmada y consagrada por sus desposorios con el Espíritu Santo y su milagrosa maternidad del Hombre-Dios; hasta su mismo cuerpo fue maravillosamente sagrado, pues era *caro deifera*, tabernáculo viviente del Verbo, que tomó carne de su carne e hizo de su seno el paraíso del segundo Adán.

En este concepto divinamente revelado de la virginal e inmaculada maternidad de María, la Iglesia ve su asunción corporal como el más digno complemento y cumbre. La Iglesia ve este privilegio contenido en aquel concepto, no por deducción lógica, menos aún por mera *convenientia*, sino como uno de los elementos de aquel milagro de los milagros que quiso Dios fuera su Madre [103].

3. El oficio corredentor de María,

que la hizo nueva Eva, asociada a Cristo, el nuevo Adán, en la victoria completa y perfecta sobre Satanás [104].

Recordemos especialmente que, desde el siglo II, María Virgen es presentada por los Santos Padres como nueva Eva, estrechamente unida al nuevo Adán, si bien sujeta a él, en aquella lucha contra el enemigo infernal que, como fue preanunciado en el *Protoevangelio* [105], habría terminado con la plenísima victoria sobre el pecado y sobre la muerte, siempre unidos a los escritos del Apóstol de las Gentes. Por lo cual, como la gloriosa resurrección de Cristo fue parte esencial y signo final de esta victoria, así también, para María,

asunción en el concepto de la maternidad divina. El P. Juniper Carol, O. F. M., sostiene que no lo está, por existir solamente un nexo de conveniencia entre las dos prerrogativas. Estamos de acuerdo con su opinión. Cf. *The definability of Mary's Assumption:* The American Ecclesiastical Review 118 (1948) 167. El P. Crisóstomo de Pamplona defiende la posición afirmativa en un artículo titulado *La Asunción basada en los grandes privilegios marianos:* Estudios Marianos 6 (1947) 270ss.

[103] A.c., p.91.

[104] No es nuestro propósito subrayar aquí la teología de la corredención. Referimos al lector a la obra exhaustiva del P. JUNIPER B. CAROL *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae disquisitio positiva* (Ciudad del Vaticano 1950). Sobre el punto concreto que discutimos aquí véase también su comentario *The Apostolic Constitution «Munificentissimus Deus» and Our Lady's Corredemption,* publicado en The American Ecclesiastical Review 125 (octubre 1951) 255-273.

[105] Gen 3,15.

la común lucha debía concluir con la glorificación de su cuerpo virginal; porque, como dice el mismo Apóstol, cuando este cuerpo mortal sea revestido de inmortalidad, entonces sucederá lo que fue escrito: La muerte fue absorbida en la victoria» [106].

Este argumento de Sagrada Escritura es, sin duda, el más fuerte que a favor de la asunción de María nos presenta nuestro Santo Padre, y aun cuando la bula *Munificentissimus Deus* no emplee el término «corredentora» [107] en el texto citado, sin embargo, la doctrina de la corredención está en el mismo claramente expresada.

No entendemos por el título de «corredentora» que María cooperara a la redención del género humano solamente en el sentido en que podría aplicarse este título a todos los que, orando y sufriendo por los pecadores, participan así en la obra de aplicar a las almas de los hombres los frutos de la redención; la palabra «corredención» se entiende aquí en el estricto sentido de una cooperación directa y formal de María con Cristo en el acto mismo por el cual redimió a la humanidad. Dicho título le pertenece en rigor, pues, por su libre consentimiento en ser la Madre del Redentor, por su libre abdicación de sus derechos maternos sobre su divino Hijo, al ofrecerlo a la muerte en reparación del pecado de Adán, así como de los pecados de todo el género humano, y por la unión de sus sufrimientos a los de su Hijo, hizo posible que todo el plan de la redención se realizara. De esta manera cooperó María con Cristo en el acto mismo de librar al mundo del poder de Satanás, mereció el título de «nueva Eva» y se convirtió, de hecho, en la mujer anunciada en el *Protoevangelio* que, con su descendencia, aplastaría la cabeza de la serpiente bajo su pie inmaculado.

La obra de la redención del género humano efectuada por Cristo se llevó a cabo mediante la eterna enemistad con Satanás y culminó en la victoria *completa* y *perfecta* de Cristo sobre el demonio y su imperio. Pues bien, la doctrina de la Iglesia sobre la cooperación de María en esta completa y perfecta victoria sobre Satán es clara y explícita, como lo demuestra la siguiente cita de la bula *Ineffabilis Deus* del papa Pío IX:

Cuando los Padres y escritores de la Iglesia han citado las palabras por las cuales, al principio del mundo, anunció el Todopoderoso sus misericordiosos remedios dispuestos para la salvación de la humanidad, por los cuales El aplastaría la audacia de la engañosa serpiente, y alentó las esperanzas de nuestro linaje al decir: «Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu descendencia y la suya», cuando

[106] *Munificentissimus* p.768.

[107] Sin embargo, el Santo Padre llama a Nuestra Señora «la noble Socia del divino Redentor, que ha obtenido la victoria completa sobre el pecado y sus consecuencias» (ibid.).

citaron estas palabras, enseñaban que el misericordioso Redentor del género humano, el unigénito Hijo de Dios, Jesucristo, estaba clara y abiertamente preanunciado en el oráculo divino y que su Santísima Madre, la Virgen María, quedaba por él designada, a la vez que se expresaba taxativamente una *sola enemistad de ambos contra el demonio*. De aquí que, así como Cristo, Mediador entre Dios y los hombres, asumió la naturaleza humana y, borrando el decreto de nuestra perdición, lo clavó triunfante en la cruz [108], así la Santísima Virgen, unida con El por estrechísimo e indisoluble lazo, con El y por El profesó enemistades eternas a la venenosa serpiente y triunfó de ella plenamente, aplastándole la cabeza con su pie inmaculado [109].

En el texto citado el papa Pío IX identifica la obra redentora de Cristo con el aplastamiento de la cabeza de la serpiente [110] y, según él, esta derrota completa del imperio de Satán fue obra de Cristo y de María actuando *como un solo principio*, siendo, sin duda, subordinada la actividad de María a la de Cristo (con *El* y por *El*). La misma interpretación dieron al *Protoevangelio* los Padres del concilio Vaticano I en la súplica (firmada por 113 obispos y arzobispos) que, a favor de la definición dogmática de la asunción de María a los cielos, elevaron a la Santa Sede [111].

Ahora bien, San Pablo afirma sin ambages que la muerte entró en el mundo y domina a la humanidad a resultas del pecado, y dice: «Por consiguiente, así como por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, por eso la muerte ha sido transmitida a todos los hombres, porque todos han pecado...» [112]. Satanás reina sobre el imperio de la muerte, a la cual están sujetos todos cuantos pecaron, ya que por instigación diabólica entró el pecado en el mundo; por eso «gemimos en nuestro interior esperando la adopción de hijos, *la redención de nuestro cuerpo*» [113]. Esta redención tendrá lugar «cuando las trompetas resuenen y los muertos resuciten incorruptibles y todos seamos transformados; porque este cuerpo corruptible debe revestirse de incorrupción y este cuerpo mortal debe revestirse de inmortalidad. Mas cuando este cuerpo mortal se revista de inmortalidad entonces se cumplirá la palabra que está escrita: 'La muerte ha sido absorbida por la victoria. ¿Dón-

[108] Col 2,14.
[109] *Acta Pii IX* p.1.ª vol.1 p.607.
[110] También lo enseña así San Pablo en Col 2,14; Heb 2,4.
[111] Cf. *Acta et decreta Sacrorum Conciliorum recentiorum*, en *Collectio Lacensis* vol.7 (Friburgi Brisgoviae 1882) p.869ss. Otros escritos sobre la asunción en el *Protoevangelio*, cf. *La Sacra Scrittura «ultimo fondamento» del domma dell'Assunzione*, por A. Bea: La Civiltà Cattolica a.101 vol.4 (1950) 547-561. *Más sobre el argumento escriturístico en la bula «Munificentissimus Deus»*, de M. Peinador, en Ephemerides Mariologicae 1 (1951) 395-404. Cf. también el artículo excelente (escrito antes de la definición) *De Immaculatae Deiparae Assumptione post praecipua recentiora studia critica disquisitio*, publicado por L. di Fonzo en Miscellanea Francescana 46 (1946) 45-104, esp. p.72-74.
[112] Rom 5,12.
[113] Rom 8,23.

de está, ¡oh muerte!, tu victoria? ¿Dónde está, ¡oh muerte!, tu aguijón?'» [114]

Cristo se sometió libremente a la muerte porque ésta era la voluntad de su Padre celestial; mas Satanás no ganó ni la más ligera victoria sobre El, pues, lejos de ser conquistado por la muerte, El murió «... para que por su muerte pudiera destruir a aquel que reinaba sobre el imperio de la muerte, es decir, al diablo» [115]. En efecto, el imperio de la muerte no sólo comprende la separación del cuerpo y el alma, sino la muerte con su secuela, la corrupción del cuerpo, imponiendo a todos, incluso a los justos, la necesidad de esperar al día de la resurrección universal para ver el cuerpo redimido y gozar, en plenitud de alma y cuerpo, de la visión beatífica. Mas Cristo, por medio de su *anticipada* resurrección, destruyó el imperio de la muerte obteniendo la victoria *completa* y *perfecta* sobre el demonio.

Su asociación a Cristo, venciendo *junto con El*, como un solo principio, perfecta y completamente a Satanás, *exigía* la resurrección anticipada de María y la glorificación de su cuerpo (si es que murió), o bien su glorificación corporal anticipada, si no hubiera muerto; aquella anticipada resurrección o esta glorificación debieron efectuar la unión entre su sagrado cuerpo y su alma glorificada, y «puesto que el cuerpo glorificado tiene que estar en donde esté el alma, y el alma de María está, con toda certeza, en el cielo, luego María está en el cielo con su alma y su cuerpo glorificados» [116].

[114] 1 Cor 15,52-55.
[115] Heb 2,14.
[116] J. B. Carol, *The definability of Mary's Assumption:* The American Ecclesiastical Review 118 (1948) 176.

LA REALEZA UNIVERSAL DE MARIA

POR FERMÍN M. SCHMIDT, O. F. M. Cap., S. T. D.

La dignidad real de María fluye espontáneamente del lugar especial que ocupa dentro del plan de la redención de la humanidad. Tanto en la profecía como en la realidad, María está muy íntimamente asociada a la redención y santificación del hombre. Dice el papa Pío IX en la bula *Ineffabilis Deus:* «El origen de María fue preordenado en el mismo decreto que la encarnación de la divina Sabiduría» [1]. Y el papa Pío X, en su encíclica *Ad diem illum*, añade:

> ... casi todas las veces que la Sagrada Escritura profetiza acerca de la gracia que aparecería entre nosotros (cf. Tit 2,11), se asocia al Redentor de la humanidad con su Madre. El Cordero, el Gobernador de la tierra, será enviado, mas de la raíz de Jesé. Contempló Adán a María aplastando la cabeza de la serpiente, la contempló realmente; y así secó las lágrimas que le había arrancado la maldición... Después de Cristo es en María donde encontramos el cumplimiento de la ley y la realización de las figuras y de los oráculos [2].

De aquí que María cumple con Cristo, bien que subordinada a El, la misión decisiva en el plan salvífico de Dios. Cristo es verdaderamente el Redentor, pero, según la voluntad de Dios, María es, en un sentido propio y verdadero, la Corredentora [3]. Cristo, el Hombre-Dios, es el único Mediador principal y suficiente entre Dios y el hombre. Después de Cristo y en virtud de su poder, María es también una incomparable mediadora entre Dios y el hombre. Y de modo parecido, así como Cristo es Rey del universo, así María es verdaderamente Reina. Está sencillamente de acuerdo con el omnisciente plan de Dios que María esté estrechísimamente unida e íntimamente asociada con su Hijo: en la predestinación, en la redención, en la mediación, en la dignidad real, en la gloria [4]. Esto es lo que tenía en su mente el papa Pío XII, cuando escribió, en la constitución apostólica *Munificentissimus Deus*, al definir el dogma de la asunción corporal y de la glorificación de María:

> Así, pues, desde toda la eternidad, la predestinación de la augusta Madre de Dios está unida por misteriosa manera a Jesucristo en

[1] *Mary Immaculate*, trad. de la bula *Ineffabilis Deus*, por D. J. UNGER, O. F. M. Cap. (Paterson, N. J., 1946) p.3.

[2] *Mary Mediatrix*, carta encíclica *Ad Diem illum...*, trad. por D. J. UNGER, O. F. M. Cap. (Paterson, N. J., 1948) p.5.

[3] J. B. CAROL, O. F. M., *De Corredemptione Beatae Virginis Mariae disquisitio positiva* (Ciudad del Vaticano 1950) p.643.

[4] Cf. LORENZO DE BRINDISI, *Mariale* (Patavii 1928) p.454.

«un mismo y único decreto»; inmaculada en su concepción, virgen sin mancilla en su divina maternidad, noble compañera del Redentor divino, obtuvo completa victoria sobre el pecado y sus consecuencias, ganó, finalmente, el ser preservada de la corrupción del sepulcro como corona gloriosa de todos sus privilegios y, como antes su Hijo, venció a la muerte y se levantó gloriosa en cuerpo y alma hasta el cielo, donde brilla refulgente como Reina a la diestra de su Hijo, el Rey inmortal de los siglos [5].

A vista de esta asociación incomparablemente íntima de María con Cristo, es necesario que las prerrogativas del uno (María) se consideren y entiendan a la luz de las perfecciones del otro (Cristo). Y así como no podríamos entender a María en cuanto corredentora, a menos que hubiéramos entendido claramente primero a Cristo en cuanto Redentor, así, de la misma manera, no podemos apreciar plenamente a María en cuanto Reina del universo si primero no entendemos que Cristo es el Rey del universo.

A la luz de Cristo, nuestro Rey, podemos apreciar la grandeza de María, nuestra Reina. A la luz de María, nuestra Reina, podemos percibir algo de la grandeza de Cristo, nuestro Rey. Son inseparables [6].

EL CONCEPTO DE «REY» Y «REINA»

El término «rey» puede entenderse tanto en un sentido análogo o metafórico como en un sentido propio. En sentido análogo se refiere sencillamente a la excelencia suprema de alguien con relación a otros de la misma categoría o clase. Por ejemplo: cuando llamamos al león rey de los animales, o cuando se llama a Virgilio rey de los poetas, el término «rey» se usa de manera análoga. Rey, en el sentido propio, es el hombre que gobierna a los miembros de una sociedad perfecta y los dirige hacia un fin común por su propia autoridad. El rey, en sentido propio, ejerce su autoridad suprema sobre los súbditos por medio de la triple potestad: legislativa, judicial y ejecutiva.

De la misma manera que el término «rey» puede entenderse en sentido análogo y propio, así ocurre con el término «reina». Así, pues, tomado en sentido análogo, la palabra «reina» indica una cierta preeminencia o excelencia sobre otros. Así, cuando llamamos a la teología «reina» de las ciencias, o a la caridad «reina» de las virtudes, usamos el término «reina» en sentido análogo o metafórico. En sentido propio, el término «reina» se

[5] AAS 42 (1950) 771.

[6] PATRICK J. KELLY, O. P., *The Reing of Our Lady with Christ the King* (Roma 1940) p.15. Cf. también F. W. FABER, *The Foot of the Cross* (Londres 1932) p.388-389.

refiere a la realidad de regir o gobernar. Y este gobernar puede ser doble: absoluto o relativo. Una reina, en el sentido propio, absoluto, es una mujer que gobierna a los miembros de una sociedad perfecta y organizada y los dirige hacia un fin común por su propia autoridad. En su propio nombre ejerce la triple potestad: legislativa, judicial y ejecutiva; una mujer tal no es verdaderamente sino un «rey femenino». Una reina, en el sentido propio relativo, es la mujer que comparte la dignidad del rey en su capacidad o de consorte o de madre del rey.

CRISTO REY

Está fuera de toda duda que Cristo, en cuanto hombre, es rey en ambos sentidos, análogo y propio. Cristo, en cuanto hombre, es el primero en todas las cosas. Según San Pablo, «es... el primogénito de toda criatura.... Todas las cosas han sido creadas por El y para El y El es anterior a todas las criaturas..., a fin de que en todas las cosas tenga El el primer lugar» [7].

También en sentido análogo el papa Pío XI atribuye a Cristo la realeza cuando dice:

> Cristo ha sido desde antiguo proclamado Rey a causa de su preeminencia sobre todas las criaturas. Se dice que Cristo reina en las mentes de los hombres por la agudeza de su entendimiento y la amplitud de su sabiduría y porque El es la Verdad misma y la fuente de toda verdad para todos los hombres. Reina también en las voluntades de los hombres, porque su propia voluntad humana siempre fue perfecta y totalmente sometida a la voluntad del Padre... Reina también en nuestros corazones por su amor «que supera todo conocimiento» (Eph 3,19) [8].

Además de gozar de una preeminencia de perfección verdaderamente incomparable sobre todas las criaturas, Cristo es también Rey en sentido propio y estricto. Ejerce una jurisdicción verdadera y omnímoda. Este título de Cristo fue reivindicado auténticamente por el papa Pío XI, en su encíclica *Quas primas* [9]. Después de hablar de la excelencia suprema de Cristo, comparado con el resto de la creación, pasa el Pontífice a considerar el título de Rey en sentido propio, y dice: «Pertenece a Cristo en cuanto hombre el título y potestad de Rey estrictamente... y, en consecuencia, le pertenece el supremo y absoluto dominio sobre todas las cosas creadas» [10].

[7] Col 1,15-19.
[8] AAS 17 (1925) 595.
[9] Ibid. p.596.
[10] L.c.

MARIA REINA

También María, unida a Cristo y subordinada a El, disfruta el doble título real. Por razón de su excelencia y santidad merece indudablemente el título de Reina en sentido análogo. Como declaró el mensajero de Dios en la encarnación, todos los devotos de María la han considerado siempre como la más favorecida por Dios: «Ave, llena de gracia, el Señor es contigo, bendita eres entre las mujeres» (Lc 1,28). El papa Pío XI en su encíclica *Lux veritatis* comenta la excelsa dignidad de María en palabras de Cornelio a Lápide:

> La Santísima Virgen es Madre de Dios, y está, por el hecho mismo, en un plano muy superior a todos los ángeles y aun a los serafines y querubines. Es la Madre de Dios y, por tanto, purísima y santísima, tanto que no se puede imaginar mayor pureza después de Dios. Es Madre de Dios, y, por lo mismo todos los privilegios que se han concedido a todos los santos (por vía de gracia «que hace gratos», «gratum faciens»), los tiene ella de manera más excelente [11].

El hecho de que invoquemos a María como Reina, en sentido análogo, no oscurece de ningún modo sus demás prerrogativas regias. Sencillamente nos demuestra la excelencia incomparable de aquella que es Reina también en sentido propio.

Porque es principalmente en sentido propio y estricto en el que se aplica el título de Reina a María; sin embargo, esto no sustrae nada al título de Rey de Cristo, porque María no es Reina en sentido propio absoluto; no es ella ni gobernadora suprema ni una gobernadora sustituta; más bien es en sentido relativo, aunque propio, en el que es María Reina. Ella es Reina del reino cuyo Rey es Cristo. Sus prerrogativas regias se originan y dependen totalmente del Rey, porque Cristo es el único y supremo gobernador y fuente de toda soberanía en este reino.

Si analizamos la dignidad de una reina temporal llegaríamos a tener alguna idea de la dignidad regia de María, pero tal análisis no podría nunca darnos a entender de manera total la dignidad real de María. Y así como Cristo sobrepasa en dignidad, poder y autoridad a los reyes terrenos, así María sobrepasa en dignidad, poder y autoridad a las reinas terrenas. María es una Reina única; no existe modelo que sirva de medida a su dignidad, así como no existe modelo con el que pueda compararse la dignidad de Cristo Rey. De la misma manera que la gracia supera a la naturaleza, así como el orden sobrenatural supera al orden natural, así la dignidad real de María

[11] AAS 23 (1931) 513.

supera a las reinas temporales, que, a lo sumo, podrían darnos una idea parcial de las reales prerrogativas de María. La comparación que hace Cornelio a Lápide entre el orden sobrenatural y el orden natural nos serviría al comparar la dignidad regia de María con la dignidad de una reina temporal y terrena: «el orden de la naturaleza fue creado y establecido para el de la gracia... El orden de la gracia, cuyas alturas ocupan Cristo y la Santísima Virgen, es la idea y el ejemplar según el cual Dios creó y organizó el orden de la naturaleza y el de todo el universo» [12].

EL REINO DE CRISTO Y MARIA

Finalmente, la dignidad real exacta de María, en cuanto Reina, debe buscarse en su relación más íntima con Cristo Rey. Hubiera podido concebirse la redención sin una corredentora y el reino sin una reina; sin embargo, fue la voluntad de Dios que existiera en su reino una socia de Cristo. Según dice el Pseudo Alberto Magno, «la Santísima Virgen no fue llamada por el Señor para ser su ministro, sino su socia y compañera» [13].

El papa Pío XII dejó hermosamente esculpida esta relación mutua entre Cristo y María, en su memorable discurso radiado a los peregrinos de Fátima, en Portugal, el 13 de mayo de 1946. He aquí parte del mensaje del Santo Padre:

> El, el Hijo de Dios, dirige hacia su Madre celestial la gloria, la majestad y el gobierno de su realeza, pues, habiendo sido asociada con el Rey de los mártires en la obra inefable de la redención humana como Madre y cooperadora, permanece asociada con El para siempre por vía de un casi ilimitado poder en la distribución de las gracias que fluyen de la redención. Jesús es Rey desde toda la eternidad por naturaleza y por derecho de conquista; por El, con El y subordinada a El, es María Reina por gracia, por relación divina, por derecho de conquista y por singular elección, y su reino es tan vasto como el de su Hijo y Dios, ya que nada ha sido excluido de su soberanía [14].

En esta declaración tan significativa del Sumo Pontífice vemos confirmado el maravilloso paralelo entre Cristo Rey y María Reina. De la misma manera que Cristo es Rey por derecho natural y por derecho de conquista [15], asimismo, nos asegura el Santo Padre, es María Reina «por divina relación y por

[12] CORNELIO A LÁPIDE, S. I., *Commentarius in Ecclesiasticum* c.24: *Commentarii in scripturam Sacram* vol.9 (Parisiis 1859) p.618.

[13] *Mariale* q.42, en *Alberti Magni opera omnia* ed. BORGNET, vol.37 (Parisiis 1898) p.81.

[14] AAS 38 (1946) 266.

[15] Pío XI, AAS 17 (1925) 599.

derecho de conquista». Indudablemente, la «divina relación» se refiere a la encarnación, relación que fue contraída en el momento del *fiat* de la Santísima Virgen. Cristo, en cuanto hombre, fue Rey desde el primer momento de la encarnación; María, al consentir en la maternidad de este Rey, vino a ser Reina en el sentido propio de la palabra [16].

Segundo, así como Cristo es Rey por título de conquista, por manera semejante, nos dice Pío XII, es María verdaderamente Reina por derecho de conquista; Cristo conquistó su reino con la obra de la redención [17]. De semejante manera, la realeza de María, bajo el título de conquista, surge de su cooperación a la obra de la redención [18]. De aquí que sea legítimo el concluir que el derecho natural de Cristo a la realeza coincide con el derecho de María a ser Reina por razón de su relación divina, y es más, el título de Rey que ostenta Cristo en virtud de su conquista coincide con el derecho de María a la realeza en virtud de su cooperación a la conquista o redención de Cristo. María es Reina en el verdadero sentido de la palabra, subordinada a Cristo Rey y por El.

No es suficiente para entender la excelsa dignidad de María el considerarla solamente en su oficio de Reina, es decir, en su estrecho consorcio con el Rey. Más bien sería necesario considerar especialmente la naturaleza del reino del cual es Reina. Dicho reino es, ante todo, un reino espiritual. Como dijo el mismo Cristo, es «un reino que no es de este mundo» [19]. Es un reino «para entrar al cual se preparan los hombres por medio de la penitencia, y en el cual no pueden entrar si no es por la fe y el bautismo» [20]. De donde la realeza de María, así como la realeza de Cristo, es, ante todo, espiritual. Sin embargo, no es exclusivamente espiritual, porque así como Cristo, aun en cuanto hombre, tiene autoridad sobre asuntos temporales y civiles [21], así, siguiendo el paralelismo formulado por Su Santidad Pío XII, también María debe tener cierta autoridad real sobre los asuntos temporales y civiles.

Añadamos que el reino de Cristo es ilimitado en cuanto al tiempo y la extensión. Todos los hombres individual y colectivamente caen bajo el cetro de la potestad real de Cristo.

[16] Cf. P. STRÄTER, S. I., *Maria als Königin*, en *Katholische Marienkunde*, ed. P. STRÄTER vol.2 (Paderborn 1949) p.320.

[17] Pío XI, AAS 17 (1925) p.600.

[18] Cf. J. B. CAROL, en The American Ecclesiastical Review 121 (nov. 1949) 359. Cf. también su artículo *Mary's Universal Queenship:* Our Lady's Digest 8 (mayo 1953) 5-10.

Io 18,36.

Quas primas: AAS 17 (1925) 600.

[21] Pío XI, l.c.

En su encíclica *Quas primas* describe el papa Pío XI la extensión de esta autoridad al repetir las palabras del papa León XIII:

> El imperio (de Cristo) abarca no sólo a las naciones católicas, ni solamente a las personas bautizadas que, aun perteneciendo a la Iglesia, se han extraviado por el error o separado por el cisma, sino también a aquellos que están fuera de la fe cristiana, de manera que verdaderamente toda la humanidad entera está sujeta a la potestad de Cristo [22].

Los mismos ángeles están sujetos a Cristo, según nos dice más adelante el papa Pío XI [23]. Puesto que «el reino de María es tan extenso como el de su Hijo» [24], se sigue, lógicamente, que la autoridad regia de María se extiende a toda la raza humana y aun a los mismos ángeles, y, por tanto, «así las naciones como las familias y los individuos deben veneración y homenaje a la Reina del universo, del mismo modo que debemos adoración y homenaje al Rey del universo. De donde se sigue que María es rectamente invocada por las naciones como Reina de la paz» [25].

En la actualidad, ningún católico se atrevería a poner en duda que María es Reina en sentido propio y estricto. De hecho, podría asegurarse con certeza que la vida católica exige o supone el reconocimiento de la realeza de María. En muchas oraciones, aprobadas oficialmente por la Iglesia, nos dirigimos y veneramos a María como a verdadera Reina. Aun cuando el título de reina no esté expresamente mencionado, se reconoce su genuina autoridad sobre nosotros. La consagración al Inmaculado Corazón de María es un ejemplo típico de lo que venimos diciendo [26]. También se caracteriza la oración a María por la sumisión respetuosa y como de súbdito.

Desde los principios mismos del reino, María ha ejercido como Reina sus prerrogativas reales. Es más, la doctrina de la realeza universal de María forma parte del depósito de la fe; está entrelazada profundamente con otras verdades, antiguamente ocultas, que se contienen en los tesoros marianos. Una tras otra, como «perlas de gran precio», estas verdades marianas van siendo escogidas, clarificadas y esclarecidas, a fin de que puedan contemplarse en toda su radiante belleza. Para algunos de los privilegios especiales de María han sido necesarios siglos antes que pudieran surgir con toda su hermosura

[22] Pío XI, l.c.
[23] Ibid. p.598.
[24] AAS 38 (1946) 266.
[25] Cf. F. Schmidt, O. F. M. Cap., *Our Lady's Queenship in the Light «Quas primas»*: Marian Studies 4 (1953) 125-126.
[26] Cf. Kilian J. Healy, O. Carm., *The Theology of the Doctrine of the Inmaculate Heart*, en *Proceedings of the Fourt Annual Meeting of the Catholic Theological Society of America* (1949) p.120.

sobrenatural. La realeza de María ofrece un ejemplo característico de cómo una verdad, contenida en el depósito de la revelación, se va esclareciendo en la Iglesia bajo la dirección del Espíritu Santo; en este proceso maravilloso no existe creación de una verdad o hechos nuevos, sino más bien un progreso en entenderlos. Podría compararse con una piedra preciosa que, aun sin luz, es preciosa, pero cuya belleza, formación y estructura se aprecian más y más a medida que más luz se proyecta sobre ella y desde más diferentes ángulos. Algo parecido ocurre con la realeza, esta perla de la doctrina mariana que ha empezado a brillar: al correr de los siglos se han proyectado nuevas luces sobre ella, produciendo no algo nuevo, sino una nueva visión del hecho y la verdad que la Verdad infalible nos había entregado. Hoy día se puede afirmar con seguridad que la doctrina de la realeza se aproxima a la fase final y definitiva de su esclarecimiento.

Es de alguna importancia, a fin de entender más completamente y de apreciar con más plenitud el verdadero significado de esa doctrina, considerarla en su origen y estudiar su desarrollo histórico o más bien su progresivo esclarecimiento. Estudiaremos este privilegio mariano sucesivamente y por razones de orden y conveniencia, primero, en el magisterio o potestad docente auténtica de la Iglesia; segundo, en sus fundamentos escriturísticos, y tercero, en su presentación por los Padres y teólogos de la Iglesia. A esta triple visión de la realeza de María seguirá un análisis específico de cómo María ejerce sus prerrogativas reales.

I. EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA Y LA REALEZA DE MARIA

Debe reconocerse al magisterio de la Iglesia como «el criterio próximo y universal de verdad» cuando se trata de asegurarse de si una doctrina pertenece o no al depósito de la fe [27]. En la misma interpretación y entendimiento recto de la Sagrada Escritura debe el teólogo guiarse por esta autoridad docente auténtica [28]. Por esta razón principalmente, presentamos aquí los datos del «magisterio» como de máxima importancia, ya que poseen una prioridad teológica que supera, dentro de la Iglesia, cualquiera otra regla de fe.

Es verdad que nunca se ha producido por ningún papa ni concilio ecuménico ninguna declaración solemne ni definición

[27] *Humani Generis*: AAS 42 (1950) 567.
[28] Ibid. n.21.

sobre la realeza de María; sin embargo, la Iglesia en su enseñanza ordinaria o «magisterio» ha subrayado constantemente tal doctrina. El magisterio ordinario de la Iglesia se expresa de múltiples maneras. Comprende cartas encíclicas, documentos pontificios y declaraciones dirigidas a la Iglesia universal, y también mensajes particulares de los papas, que a menudo explican los documentos generales [29]. Además de estas declaraciones pontificias, la liturgia es también un camino satisfactorio por el cual nos llega el magisterio ordinario de la Iglesia. Finalmente, el magisterio de los obispos de todo el mundo es expresión auténtica de ese mismo magisterio.

Aun cuando las enseñanzas de los obispos sean eficacísimas y altamente efectivas en el proceso de descubrir o determinar la verdadera doctrina [30], no obstante, para nuestro actual empeño, será suficiente examinar las declaraciones pontificias más importantes a la Iglesia universal, ya que las enseñanzas de los obispos están necesariamente de acuerdo con las del Vicario de Cristo en la tierra. Nadie discute que la suprema autoridad docente de la Iglesia reside, en último término, en el Santo Padre.

Por consiguiente, tras un repaso a las enseñanzas pontificias, utilizaremos la liturgia como expresión de la realeza de María.

A) Declaraciones pontificias [31]

No parece existir referencia explícita a María como Reina en los primeros años de la Iglesia primitiva. No sorprende, sin embargo, puesto que en aquellos días la doctrina relativa a María y a sus prerrogativas quedaba en cierto modo nublada por la consideración de la persona y las naturalezas del Dios-Hombre. Parece haber sido resultado de una providencia divina especial que las verdades marianas no se consideraran expresamente sino después que la doctrina sobre el Dios-Hombre hubiera sido suficientemente defendida y clarificada. Así, por ejemplo, la declaración oficial de la maternidad divina de María surgió, lógicamente, después de la definición y auténtica defensa de la divinidad de Cristo. Lo mismo sucedió con otras doctrinas relativas a María.

[29] Cf. E. Carroll, O. Carm., *Our Lady's Queenship in the Magisterium of the Church:* Marian Studies 4 (1953) 36.

[30] Ver la excelente obra de J. B. Carol, que sigue líneas parecidas, *Episcoporum doctrina de Beata Virgine Corredemptrice:* Marianum 10 (1948) 210-258.

[31] Cf. E. Carroll, a.c., p.29-81. Agradecemos mucho a este autor su erudito trabajo sobre la realeza de María en el magisterio eclesiástico.

1. Desde los principios hasta el siglo XV

Pese al hecho de que la realeza de María no fue considerada directamente por los papas, sin embargo, en ocasiones se refieren a Nuestra Señora como Reina. Ya en el siglo VII, San Martín I († 655) y San Agatón († 681) aplican este título a María en declaraciones oficiales [32].

El papa San Gregorio II (715-731), en una carta escrita a San Germán, patriarca de Constantinopla, hacia el año 728, principalmente para defender el culto de las imágenes contra los iconoclastas, también habla de María como verdadera «gobernadora de todos los cristianos» que saldrá victoriosa en la batalla contra los adversarios [33].

En el mismo siglo, durante el pontificado de Adriano I, se reunió en Nicea el segundo concilio ecuménico para condenar la herejía iconoclasta y proclamar infaliblemente la legitimidad del culto a las imágenes. Este concilio segundo de Nicea no tenía como objeto directo la prerrogativa de la dignidad real de María, y, sin embargo, en las actas del concilio se reconoce a María por Reina.

> ... definimus in omni certitudine ac diligentia... sanctas imagines proponendas... tam videlicet imaginem Domini et Salvatoris nostri Iesu Christi, quam intermeratae *dominae* nostrae sanctae Dei Genitricis... [34].

Las circunstancias históricas que rodeaban al concilio y el hecho de que la carta de Gregorio II relativa a la realeza de María fue leída y halló aprobación ante el concilio, nos lleva a la conclusión de que ya, en aquel tiempo, era María aclamada como Reina en el verdadero sentido de la palabra.

También otros pontífices del siglo VIII reconocen implícitamente la realeza de María, al asumir actitud de siervos hacia Nuestra Señora [35].

Inocencio III (1198-1216) compuso un himno en honor a María, recomendándolo para uso público y concediéndole una indulgencia. Las palabras que abren el himno son: «Emperatriz de los ángeles, — consuelo de los pecadores» [36].

Nicolás IV (1288-1292) no solamente honró a María como Reina por un documento oficial, sino también consagrando una iglesia a María «Reina de los ángeles» [37].

[32] Cf. P. AUBRON, S. I., *De la Souveraineté de Marie*, en *Souveraineté de Marie. Congrès Marial de Boulogne-sur-M., 1938* (Paris 1939) p.121-125.
[33] Cf. L. J. L. M. DE GRUYTER, *De Beata Maria Regina* (Buscoduci 1934) p.64.
[34] DB 302.
[35] P. AUBRON, a.c., p.115; cf. G. M. ROSCHINI, O. S. M., *I Papi e Maria*: Marianum 4 (1942) 155-156.
[36] Cf. ANGEL LUIS, C. SS. R., *La realeza de María* (Madrid 1942) p.80.
[37] Ibid.

Por orden de Gregorio IX (1207-1241), en 1239, se decía la «Salve, Regina» (Dios te salve, Reina y Madre) en las iglesias de Roma, todos los viernes después de completas, como preparación para el sábado [38].

En 1390, Bonifacio IX (1389-1404), por medio de la bula *Superni benignitas Conditoris*, confirmó la fiesta de la Visitación, y en dicha bula se llama a María: «Reina perfecta», «Virgen real» y «Reina de los cielos» [39].

2. Desde el siglo XV al XIX

A lo largo de la controversia acerca de la inmaculada concepción de Nuestra Señora y especialmente desde el siglo XV en adelante, han surgido declaraciones importantes relativas a otras prerrogativas de María, incluida la realeza. Cosa que no sorprende, teniendo en cuenta que los privilegios de María están tan íntimamente ligados unos a otros. Hablando de la inmaculada concepción, en la conocida constitución *Cum praecelsa*, dirigida a la Iglesia universal, en febrero de 1477, el papa Sixto IV (1471-1474) pronunció estas significativas palabras:

> Cuando... investigamos y descubrimos las pruebas sublimes de estos méritos que permiten a la Reina del cielo la gloriosa Virgen María, Madre de Dios, elevada sobre su trono celestial, eclipsar como la estrella de la mañana a todas las otras constelaciones, y cuando en el secreto de nuestros corazones ponderamos el hecho de que, misericordiosamente inclinada hacia la compasión, la Madre de Dios, la consoladora del humano linaje, intercede con asidua e infatigable súplica ante el Rey que llevó en su seno, por la salvación de los fieles que gimen bajo el peso de sus pecados... [40].

También el mismo papa compuso e indulgenció una oración en alabanza a María..., «María..., Reina del mundo» [41].

La declaración pontificia más significativa del siglo XVI, referente a la doctrina que nos ocupa, fue la aprobación oficial de la letanía lauretana por Sixto V, en la bula *Reddituri*, en 1577. Hay en esta letanía muchos títulos reales de la Santísima Virgen [42].

En el siglo XVII Pablo V (1605-1621) reconoció públicamente la potestad real de Nuestra Señora, confiando su pontificado a la protección de María, «la Reina más poderosa» [43]. En el mismo siglo, el papa Gregorio XV llama a María «Reina celestial» [44] en su breve apostólico a la ciudad de Sevilla (1622).

[38] Cf. E. FLICOTEAU, O. S. B., *Le Salve Regina:* Marie 3 (nov.-dic. 1949) 105.
[39] *Bullarium Magnum*, ed. C. COQUELINES vol.3 (Roma 1741) p.378.
[40] DB 734.
[41] LUIS, o.c., p.79 nota 1.
[42] Cf. J. C. FENTON, *Our Lady's Queenly Prerogatives:* The American Ecclesiastical Review 120 (1949) 425.
[43] E. CARROLL, a.c., p.42.
[44] *Bullarium magnum*, ed.cit., vol.3 p.751.

Y Urbano VIII llamó a María «Emperatriz del cielo» y ponderó la eficacia de su poder soberano [45].

El gran acontecimiento del siglo XVIII fue la publicación de la «bula de oro» *Gloriosae Dominae*, del papa Benedicto XIV, del 27 de septiembre de 1748.

Es particularmente digno de notarse que, en esta bula, el papa Benedicto no solamente atribuye una dignidad real en sentido propio a María, sino que afirma que la Iglesia católica, bajo la dirección del Espíritu Santo, ha profesado *siempre* que María es «Reina de los cielos y la tierra» [46].

Se caracterizó la primera parte del siglo XIX por una continuada confesión de la dignidad real de María. Gregorio XVI (1831-1846), por ejemplo, expresó públicamente la gratitud de los ciudadanos de Roma a «María, Reina de los cielos», por haberlos protegido de la epidemia del cólera [47].

3. De Pío IX a Pío XII

Con la definición solemne de la inmaculada concepción de Nuestra Señora por el papa Pío IX amaneció una nueva era para la mariología. Marcó el comienzo de una conciencia siempre creciente de la verdadera dignidad de María y de su relación con Cristo y con el linaje humano, lo cual, inevitablemente, condujo a una mayor y más cuidadosa consideración de la dignidad regia de María. La bula definitoria de la inmaculada concepción de María, *Ineffabilis Deus*, marcó el camino a seguir para ulteriores análisis y para esclarecimiento de la doctrina de la realeza de María:

> Es la gloria más excelente, el adorno y la fortaleza inexpugnable de la santa Iglesia, porque ella ha destruido todas las herejías y arrancado a los pueblos y naciones fieles de toda suerte de grandes calamidades...; nada hemos de temer, y no hay por qué desesperar bajo su dirección, bajo su patrocinio, bajo su bondadosa protección. Pues, mientras nos profesa un verdadero y maternal afecto y se cuida de la obra de nuestra salvación, extiende su solicitud a toda la raza humana. Y pues ha sido destinada por Dios para ser Reina de cielos y tierra y es exaltada sobre los coros de los ángeles y sobre los rangos de los santos, asiste a la diestra de su unigénito Hijo Jesucristo, Nuestro Señor, y presenta nuestras peticiones de manera eficacísima. Obtiene lo que pide, y no puede ser defraudada [48].

La inequívoca declaración del papa Pío IX despertó, naturalmente, gran interés por la dignidad real de María. En 1864 varios obispos se dirigieron al papa y expresaron el deseo de

[45] LUIS, o.c., p.81-82.
[46] *Benedicti XIV opera omnia* vol.16 (Prati 1846) p.428.
[47] *Acta Gregorii Papae XVI* vol.2 (Roma 1901) p.271-274.
[48] Trad. de J. UNGER, o.c., p.22-23.

los fieles de que fuera solemnemente proclamada la realeza de María. Mas, si bien la petición fue recibida favorablemente, no se tomó entonces decisión alguna [49].

El papa León XIII, durante su largo reinado de veinticinco años (1878-1903), publicó varias encíclicas y otros documentos oficiales referentes a María [50]. De aquellos que se refieren directamente a la realeza de María son los más importantes: *Supremi apostolatus* (1883), *Magnae Dei Matris* (1892) y *Adiutricem populi* (1895).

El papa León, en la *Supremi apostolatus*, habla del gran poder de María cerca de su Hijo. Asocia, además, este poder con el hecho de la divina maternidad y con la cooperación a la obra de la redención [51].

En la *Magna Dei Matris* no solamente confirma la dignidad regia de María, sino que la atribuye como efecto de sus sufrimientos con Cristo y de su cooperación a la obra de la redención:

> ... Le esperará la corona de los reinos celestiales y terrenos, porque será Reina invencible de los mártires; de esta manera se sentará en la celestial ciudad de Dios junto a su Hijo, coronada por toda la eternidad, porque beberá con El de la copa que rebosa amargura, fielmente toda su vida, y fidelísimamente en el Calvario [52].

En la *Adiutricem populi* asocia hermosísimamente la exaltada misión de María en la Iglesia primitiva, reunida en el cenáculo, con su oficio de Reina en la Iglesia actual [53]. La obra que empezó entonces en la Iglesia, la continúa hoy; con maravillosa solicitud sustentó a los primeros cristianos, con su santo ejemplo, con su consejo autorizado, con sus dulces consuelos, con sus plegarias eficaces [54].

Además de las muchas encíclicas que se refieren a la realeza de María, existieron también varias comunicaciones de menos importancia, publicadas por León XIII, aludiendo a esta prerrogativa. Por ejemplo, en una carta a los obispos mejicanos, al hablar el papa de Nuestra Señora de Guadalupe, la llama «vuestra Reina» [55]. Hablando del acontecimiento mariano de Lourdes, el mismo Santo Padre expresó su esperanza de que «la Reina del cielo lo ratifique» [56].

[49] Cf. BROUSSOLLE, *L'Assomption* vol.3 (1918-1920) p.179-180.

[50] Cf. E. CARROLL, a.c., p.47. Cf. también C. BITTREMIEUX, *Doctrina Mariana Leonis XIII* (Brugis 1928); A. TONDINI (ed.), *Le Encicliche Mariane* (Roma 1950) p.29-57; W. R. LAWLER, O. P. (ed.), *The rosary of Mary*, trad. de las encíclicas y letras apostólicas de León XIII (Paterson, N. J., 1944).

[51] Cf. LAWLER, o.c., p.2-3; TONDINI, o.c., p.66-68.

[52] LAWLER, o.c., p.88; E. CARROLL, a.c., p.49.

[53] LAWLER, o.c., p.129.

[54] DE GRUYTER, o.c., p.150.

[55] TONDINI, o.c., p.196.

[56] CARROLL, a.c., p.52.

Conviene también recordar que, durante el reinado de León XIII, además de las muchas declaraciones expresas sobre la realeza de María, se publicó un importante decreto de la Sagrada Congregación de Ritos, defendiendo el culto de hiperdulía a «la Reina y Soberana de los ángeles» [57].

San Pío X (1903-1914), en su encíclica *Ad diem illum*, escribe lo siguiente:

> ... y puesto que ella supera en santidad y unión con Cristo a todas las criaturas, y puesto que ella fue escogida por Cristo para ser su socia en la obra de la salvación humana, nos merece «de congruo», como dicen, lo que Cristo nos mereció «de condigno» y es ella la principal administradora y distribuidora de las gracias. Cristo «se ha sentado a la diestra de la majestad de Dios» (Heb 1,3), y María, Reina, asiste a la diestra de su Hijo (es el más seguro refugio y el más fiel auxilio de cuantos se hallan en peligro, de manera que nada hay que temer, de nada hay que desesperar, bajo su dirección, bajo su patrocinio, bajo su bondadosa protección) [58].

La manera en que asocia el Santo Padre a María con Cristo Rey en la obra de la salvación acentúa la importancia de este texto. Justo es que sea coronada Reina, puesto que asiste a su diestra. Es también interesante observar que, en este texto, el Santo Padre nos dice que es María Reina el «más seguro refugio y el más fiel auxilio de cuantos se hallan en peligro». Nos encontramos con una verdadera y explícita restricción del título tradicional «María, Reina de misericordia» [59].

Con ocasión del cincuenta aniversario de su ordenación sacerdotal, San Pío X, el 4 de agosto de 1908, en su carta *Haerent animo*, recomienda al clero a la «gran Madre Virgen, Reina de los apóstoles», porque ella fue y enseñó con su ejemplo a aquellos primeros frutos del orden sagrado cómo debían perseverar unánimemente en la oración hasta que fueran revestidos de la virtud de lo alto... [60] Del mismo modo aprobó el título «Regina cleri», y concedió una indulgencia de trescientos días a la jaculatoria «Regina cleri, ora pro nobis» [61].

Benedicto XV (1914-1922), cuyo pontificado se desarrolló en gran parte en la atmósfera de la primera guerra mundial, a pesar de las adversas circunstancias, tuvo máxima confianza en María, Reina de la paz. En una carta al cardenal Gasparri, el 5 de mayo de 1917, ordenó que se añadiera una invocación,

[57] Cf. J. KEUPPENS, *Mariologiae compendium* 2.ª ed. (Heverle-Louvain 1947) p.164.
[58] Trad. inglesa de la obra de UNGER, *Mary mediatrix* (Paterson, N. J., 1948) p.9-10.
[59] Cf. THOMAS MULLANEY, O. P., *Queen of Mercy:* The American Ecclesiastical Review 126 (junio 1952) p.412-419.
[60] CARROL, a.c., p.54.
[61] *Actes de Pie X* vol.4 (París, La Bonne Presse) p.226.

«Reina de la paz», a la letanía lauretana. El resto de la carta llama a María dispensadora en todas las gracias y toda poderosa por la gracia [62].

El papa Pío XI (1922-1939) escribió muchos documentos marianos. Cita el P. G. Roschini hasta 46 menciones diferentes, escritas por el papa entre los años 1922-1938, que se refieren directamente a María [63]. No todas ellas, es verdad, se refieren específicamente a la realeza de María, pero es frecuente, sin embargo, que manifieste su sentir de acuerdo con esta prerrogativa mariana y que, mientras expresa o clarifica otras verdades marianas, este papa, como hicieron también otros muchos, proyecte nueva luz sobre este punto.

Entre los varios documentos marianos del papa Pío XI, la *Lux veritatis* es particularmente digna de notar. Fue publicada esta carta encíclica el 25 de diciembre de 1931, para conmemorar el decimoquinto centenario de Efeso, honrando a María en su maternidad divina. Después de hablar de la gran dignidad y poder de María, que le vienen de su divina maternidad, el Santo Padre apela explícitamente a la potestad real de María en favor de la Iglesia:

> Bajo los auspicios de la celeste Reina, deseamos suplicar un favor especial de la mayor importancia: que aquella que es amada y venerada con tan ardiente piedad por el pueblo de Oriente, no permita que continúen en su desgraciado extravío y que se mantengan separados de la unidad de la Iglesia y, por lo tanto, de su Hijo, cuyo vicario en la Iglesia Nos somos [64].

Otro importante documento mariano del papa Pío XI es la *Rerum Ecclesiae*, publicada el 28 de febrero de 1926. Es de gran importancia no sólo a causa de sus inequívocas referencias a la realeza de María, sino principalmente porque habla de la función específica del universal interés misionero de María:

> Que María Santísima, Reina de los apóstoles, quiera graciosamente fecundar nuestras comunes empresas; María que, llevando en su corazón materno a todos los hombres que le fueron confiados en el Calvario, protege y ama no sólo a aquellos que dichosamente gozan de los frutos de la redención, sino también a aquellos que aún no conocen haber sido redimidos por Jesucristo [65].

En otros documentos marianos, el papa Pío XI llama a Nuestra Señora «Reina soberana de cielos y tierra, de ángeles y hombres» [66], «Madre de la divina gracia, vencedora de

[62] *Actes de SS. Bénoit XV* vol.1 (Paris 1924) p.150.
[63] G. M. Roschini, *La Madonna nel pensiero e nell'insegnamento di Pio XI*: Marianum 1 (1939) 121-172.
[64] AAS 23 (1931) 513.
[65] AAS 18 (1926) 83.

todas las herejías, auxilio de los cristianos»[67], «Reina de Italia»[68], «Reina de Irlanda»[69], «inmaculada Reina de la paz»[70], «Reina del reino de Polonia»[71].

El pontificado del papa Pío XII se ha señalado por sus muchos documentos y acontecimientos marianos, siendo, sin duda alguna, de primerísima importancia la definición dogmática de la asunción de Nuestra Señora a los cielos. Sin embargo, también a otras prerrogativas de María concedió el Santo Padre clara y auténtica consideración; entre ellas parece ser que la realeza de Nuestra Señora le interesó de manera especial[72]. Después de comentar ampliamente la doctrina mariana del papa Pío XII, concluye el P. Bertetto:

> Si quisiéramos deducir de los documentos que tenemos qué verdad relativa a Nuestra Señora esclareció sobre todas Pío XII, no sería errado decir: la realeza. Para documentar esta afirmación bastaría con señalar el solemnísimo acto de consagración del género humano...
>
> La realeza de María está particularmente relacionada con su asunción a los cielos, y a ella otorga Pío XII especial consideración en la consagración del mundo a su Corazón Inmaculado. El título de Reina que tan frecuentemente da Pío XII a María, lo toma en el sentido más preciso de la palabra; siempre, sin embargo, subordinándolo a Dios, que es, por esencia, el único y absoluto Señor de todas las criaturas; y se funda (la realeza) en razones teológicas fuertes...
>
> La doctrina de Pío XII en este punto sobrepasa en riqueza y madurez a la de sus predecesores[73].

La consagración del mundo al Corazón Inmaculado de María, el 31 de octubre de 1942, por Su Santidad Pío XII, se admite comúnmente que hizo época; pues bien, la fórmula de consagración acusa clarísimo reconocimiento de la misión regia de María. En la oración preliminar se la llama: «Reina del santísimo rosario, Auxilio de los cristianos, Refugio de la humanidad, Triunfadora en todas las batallas de Dios»[74].

Las palabras finales de la fórmula de consagración dicen así:

> Finalmente, así como la Iglesia y todo el humano linaje fueron consagrados al Corazón de tu Jesús, a fin de que, colocando en El toda la esperanza, pueda ser para ellos prenda y promesa de victoria y salvación, así, de manera semejante, quedan desde ahora a perpe-

[66] G. W. SHEA, *The Teaching of the Magisterium on Mary's Spiritual Maternity:* Marian Studies 3 (1952) 91.
[67] AAS 20 (1928) 16.
[68] Ibid. p.73.
[69] Cf. The Catholic Bulletin 22 (julio 1932) 528.
[70] Cf. L'Osservatore Romano (29-30 abril 1935) 1.
[71] AAS 29 (1937) 380.
[72] CARROLL, a.c., p.62.
[73] D. BERTETTO, S. D. B., *La dottrina mariana di Pio XII:* Salesianum 11 (1949) 22-23; CARROLL, a.c., p.61-62.
[74] W. J. DOHENY y J. P. KELLY (ed.), *Papal Documents on Mary* (Milwaukee 1954) p.202.

> tuidad consagrados a vos, a vuestro Inmaculado Corazón, ¡oh Madre nuestra, Reina del mundo!, a fin de que vuestro amor y protección aceleren el triunfo del reino de Dios. Que todos los pueblos, en paz unos con otros y con Dios, os proclamen bienaventurada y entonen con vos por el mundo entero un eterno *Magnificat* de gloria, de amor y de adoración al Corazón de Jesús, en el cual solamente puede encontrarse la verdad como la vida y la paz [75].

Es especialmente digno de notarse que se establece un claro paralelo entre la consagración al Sagrado Corazón, de León XIII, y la consagración de Pío XII al Corazón Inmaculado. La consagración, por su misma naturaleza, es la expresión de una sumisa reverencia y del reconocimiento de dominio de aquel a quien la consagración se hace [76]. En la consagración al Sagrado Corazón se reconoce el supremo dominio de Nuestro Señor; y en la consagración al Corazón Inmaculado, también se reconoce un verdadero dominio de nuestra Santísima Madre. Sin embargo, el dominio de María está subordinado al de Cristo y depende de El; el papa Pío XII confirmó en posteriores documentos este significativo paralelo entre las dos consagraciones [77].

Quizá la declaración más contundente sobre este punto fuera su radiomensaje a Fátima, el 13 de mayo de 1946, *Bendito Seja, o Senhor!*, con ocasión de la solemne coronación de Nuestra Señora por el legado pontificio, cardenal Mazèlla. Citamos a continuación un párrafo importante de aquel mensaje:

> El, el Hijo de Dios, proyecta en su Madre celestial la gloria, la majestad y el dominio de su realeza; ya que, habiendo sido asociada con el Rey de los mártires a la inefable obra de la redención del género humano como Madre y como cooperadora, permanece asociada con El para siempre, gozando de un casi ilimitado poder en la distribución de las gracias que fluyen de la redención. Jesús es Rey desde toda la eternidad por naturaleza y por derecho de conquista; por El, con El y subordinada a El es María Reina por gracia, por relación divina, por derecho de conquista y por singular elección [78].

En esta declaración no se contenta el Santo Padre con decir que María es verdadera Reina en sentido propio, sino que declara el fundamento teológico de la dignidad real de María, y la extensión de su gobierno.

La encíclica *Mystici Corporis* [79], publicada por el papa Pío XII el 29 de junio de 1943, comúnmente reconocida como tesoro de la doctrina católica sobre la constitución de la Iglesia,

[75] Ibid. p.203-204.

[76] Cf. K. HEALY, a.c., p.121; también SANTO TOMÁS 2-2 q.81 a.8.

[77] AAS 40 (1948) 107; SR. CLAUDIA CARLEN, I. H. M., *Guide to the Documents of Pius XII*, 1939-1949 (Westminster, Md. 1951) n.1057. Cf. también AAS 40 (1948) 171; SR. CLAUDIA, o.c., n.1116.

[78] AAS 38 (1946) 266.

[79] AAS 35 (1943) 193-218.

que es el Cuerpo místico de Cristo, tiene un epílogo, y en él el Santo Padre discurre sobre la relación de María con el Cuerpo místico. Con toda propiedad se ha llamado a este epílogo «mariología en miniatura» [80]. En él resume el papa el papel que juega María en el plano redentor de Dios; señala el lugar que ocupa María en este plan divino, desde su inmaculada concepción hasta su coronación gloriosa en el cielo, y, hablando de su cooperación con Cristo al sacrificio de la cruz, donde «ella lo ofreció al Eterno Padre», dice el Santo Padre: «soportando valerosamente y con confianza la terrible carga de sus penas y de su desolación, verdadera Reina de los mártires, ella más que todos los fieles 'completó aquellas cosas que faltan a la pasión de Cristo... por su cuerpo, que es la Iglesia'...» [81].

Y concluye el Santo Padre dicho epílogo de la encíclica con estas significativas palabras:

> Que ella, pues, Santísima Madre de todos los miembros de Cristo, a cuyo Corazón Inmaculado hemos consagrado confiadamente a todos los hombres, a ella, que reina con su cuerpo y alma refulgentes en la gloria del cielo junto a su Hijo; que nunca cese de interceder ante El para que un incesante y copioso río de gracias fluya desde la Cabeza del Cuerpo místico a todos sus miembros. Que ella extienda sobre la Iglesia, hoy como en otros tiempos, el manto de su protección y obtenga de Dios que, por fin, goce la Iglesia y toda la humanidad de tiempos más pacíficos [82].

Es de observar que el Santo Padre habla con gran energía de María, como Reina con verdadero dominio: «Ella *reina* con su Hijo». Su dignidad regia difícilmente podría declararse con más claridad; es indudable que el Santo Padre lleva en su pensamiento algo más que el mero título de realeza; ella participa de hecho en la soberanía de Cristo Rey [83].

No solamente en el análisis de las palabras y frases que se refieren a la realeza hemos de encontrar la particular importancia de la encíclica *Mystici Corporis*, sino más bien el significado que tienen dentro del contexto. Considerado a esta luz, veremos a María, antes que nada, como Madre de todos los miembros del Cuerpo místico, y, a consecuencia de este lugar que ella ocupa, habiéndolo aceptado libremente en el momento de la encarnación, quedó inseparablemente asociada a su Hijo en la obra de la redención y de la santificación; y así como Cristo, en su muerte en el Calvario, fue en verdad un Rey victorioso, así María, Reina de los mártires, participó ac-

[80] E. CARROLL, a.c., p.69.
[81] AAS 35 (1943) 248.
[82] Ibid. n.107.
[83] Cf. E. CARROLL, a.c., p.71, excelente análisis de los textos de la *Mystici Corporis*, que hacen al caso.

tivamente en su victoria. Y puesto que Cristo Rey reina triunfante en el cielo, así María, verdadera Reina, «reina en él con su Hijo». En suma, el epílogo de la *Mystici Corporis* presupone un perfecto paralelismo entre Cristo Rey y María Reina tanto en la batalla como en la victoria.

La asunción corporal de María al cielo lleva, naturalmente, a la consideración de María en la gloria: el mismo papa Pío XII nos señaló el camino a seguir en el documento definitorio, y nos dice el Santo Padre que entró en la gloria como *Reina:* «... a la manera que su Hijo antes que ella, ella conquistó la muerte y fue elevada en cuerpo y alma a la gloria celestial, donde, como Reina, brilla refulgente a la diestra de su Hijo, el Rey inmortal de los siglos» [84].

También en otras declaraciones del Santo Padre, relativas a la asunción de Nuestra Señora, se insiste en el hecho de que, precisamente como Reina, recibió María la corona de gloria. Y así, el 30 de octubre de 1950, justamente dos días antes de la definición, dirigió estas palabras a los cardenales y obispos reunidos en consistorio: «El primero de noviembre, fiesta de Todos los Santos, las sienes radiantes de la Reina de los cielos y amadísima Madre de Dios serán coronadas con nuevo esplendor cuando, mediante la divina inspiración y asistencia, Nos decretemos y definamos solemnemente su asunción corporal a los cielos» [85].

Apenas leída la bula definitoria, el 1 de noviembre de 1950, el Santo Padre pronunció una homilía sobre la Asunción [86]. En ella se refiere varias veces a la «gloriosa Reina del universo». Sin embargo, el principal interés para nosotros reside en la plegaria final:

> Creemos con todo el fervor de nuestra fe en vuestra triunfante asunción en cuerpo y alma a los cielos, donde sois proclamada Reina por todos los coros de ángeles y por todas las legiones de santos... Nos creemos, finalmente, que en la gloria donde reináis vestida del sol y coronada de estrellas, sois, después de Jesús, la gloria y la alegría de todos los ángeles y de todos los santos [87].

Aparte de los documentos asuncionistas, las declaraciones de Fátima, el epílogo a la encíclica del Cuerpo místico y la consagración del género humano al Corazón Inmaculado de María, el papa Pío XII publicó muchas otras declaraciones marianas que demuestran claramente su pensamiento sobre la realeza de María. A los recién casados les habla de María

[84] AAS 42 (1950) 768-769.
[85] AAS 42 (1950) 774-777.
[86] AAS 42 (1950) 779-782.
[87] Ibid.

«Reina de la familia» [88]. Durante la guerra invoca a María, «Reina de la paz y de la misericordia» [89]. A los peregrinos de Génova les dice de María «... la Soberana augusta de la Iglesia militante, purgante y triunfante; la Reina de los santos... la Maestra de todas las virtudes, del amor, del temor, de la sabiduría y de la santa esperanza». Nos dice el Santo Padre que el mes de mayo debe ser celebrado de tal manera que honre a María nuestra Reina, puesto que «... así como Cristo Jesús es Rey de todo y Señor de los señores..., así su amada Madre, María, es honrada por todos los fieles como Reina del mundo y ha obtenido, como tal, gran poder de intercesión ante Dios» [90]. Y sigue hablando de María «Reina de las madres» [91], «Reina del clero» [92] y «Reina augusta de los cielos» [93]. El P. E. Carroll cita diecinueve ocasiones diferentes, que van desde el 3 de mayo de 1939 hasta el 4 de mayo de 1952, en las cuales el papa Pío XII llama Reina a María [94]. Todo lo cual nos autoriza a concluir que la doctrina de la realeza era gratísima a Su Santidad Pío XII.

Al declarar año mariano el 1954 y honrar aquel año con especiales bendiciones, nos da el Santo Padre evidencia aún mayor de la sobrenatural soberanía de la Santísima Virgen. La carta encíclica *Fulgens corona*, introducción al año mariano, presupone que María es nuestra Reina. Y en cuanto súbditos, los cristianos verdaderos deben consagrarse a María. María se presenta como «la poderosísima Madre de Dios, que es a la vez nuestra tierna Madre y ... eficaz y omnipresente patrocinio» [95].

La oración compuesta especialmente por el papa Pío XII para el año mariano, invoca a María nuestra Reina [96], conquistadora del mal y de la muerte: «... Inclínese tiernamente sobre nuestras doloridas llagas, concierte a los impíos, enjugue las lágrimas de los afligidos y oprimidos, consuele a los pobres y humildes, borre los odios, suavice las asperezas, salvaguarde la flor de la juventud, proteja a la santa Iglesia, y haga sentir a todos los hombres la atracción de la bondad cristiana...»

Con la declaración y celebración del año mariano, verdaderamente la «radiante corona de gloria» de María nuestra Reina adquiere una mayor y más espléndida brillantez.

88 Cf. Sr. Claudia, o.c., n.39.
89 AAS 32 (1940) 12; cf. E. Carroll, a.c., p.77.
90 AAS 34 (1942) 125; cf. E. Carroll, a.c., p.78.
91 AAS 37 (1945) 284-295; cf. Sr. Claudia, o.c., n.718.
92 AAS 40 (1948) 108-110; Sr. Claudia, o.c., n.1076.
93 AAS 31 (1939) 706-708; cf. Sr. Claudia, o.c., n.158.
94 Cf. E. Carroll, a.c., p.76.
95 AAS 45 (1953) 509.
96 Cf. Doheny-Kelly, o.c., p.269s. Referente a otras manifestaciones de Pío XII sobre el mismo asunto véase apéndice al final de capítulo.

B) Testimonio de la sagrada liturgia

La liturgia es la forma oficial del culto público de la Iglesia, y, puesto que el culto tiene sus cimientos en la doctrina, la liturgia es testimonio seguro de la doctrina católica. En palabras del papa Pío XII, «la liturgia de la Iglesia no engendra la fe católica, sino que brota de ella de tal manera, que las prácticas del culto sagrado proceden de la fe como el fruto procede del árbol...» [97].

El papa ha señalado repetidas veces la fuerza de los argumentos basados en la liturgia de la Iglesia. Por ejemplo, en su encíclica *Mediator Dei* afirma que, al definir las verdades reveladas por Dios, los Santos Padres y los concilios «no pocas veces han presentado argumentos tomados de esta sagrada ciencia de la liturgia» [98].

Un ejemplo de lo anterior encontramos en la bula del papa Pío IX *Ineffabilis Deus*, donde define el dogma de la inmaculada concepción. Tras un breve estudio de la oración pública a través de la vida de la Iglesia, en la cual la inmaculada concepción de María estaba implícita o explícitamente proclamada, concluye el Santo Padre: «Así la ley de la fe fue confirmada por la ley de la oración» [99].

Lo que es cierto acerca de la doctrina de la inmaculada concepción debería también ser cierto acerca de la realeza de María. Y, mediante esta feliz creencia, son ambas liturgias, la de Oriente y la de Occidente, consideradas como rica vena de sólida doctrina en este asunto. Por razones de orden estudiaremos estas dos liturgias separadamente.

a) La liturgia occidental

Consideramos innecesario investigar separadamente cada palabra o frase de las oraciones oficiales de la Iglesia. Baste señalar el tema o la doctrina contenida o implicada en las principales fiestas marianas, según se encuentra en el breviario y en el misal.

1. *Breviario*

La dignidad real de María se proclama y se reconoce en varias de sus fiestas [100]. De hecho se proclama a María Reina en la recitación del oficio divino casi todos los días del año.

[97] AAS 42 (1950) 760.
[98] Ibid. vol.39 (1947) p.540. Cf. K. B. Moore, O. Carm., *The Queenship of the Blessed Virgin in the Liturgy of the Church:* Marian Studies 3 (1952) 220 nota 2.
[99] Trad. inglesa de Unger, *Mary Immaculate...*, p.5.
[100] Ver apéndice al fin de capítulo.

Las antífonas finales llaman a María Reina: *Ave Regina Caelorum; ave Domina Angelorum:* Salve, Reina del cielo; salve, soberana Reina de los ángeles (se dice desde el 2 de febrero hasta el miércoles santo); *Regina caeli, laetare:* Reina del cielo, alégrate (que se dice durante la época pascual); *Salve Regina:* Dios te salve, Reina (durante el resto del año).

El 11 de febrero, fiesta de la aparición de la Santísima Virgen María en Lourdes, dice la antífona del *Magnificat* de las segundas vísperas: «Hoy la gloriosa Reina de los cielos apareció en la tierra».

El oficio nuevo para la fiesta de la Asunción hace varias referencias pertinentes al caso. El himno de las primeras vísperas dice así:

Radiante en tu excelsa gloria,
la naturaleza elevas
en ti, que fuiste llamada
a escalar cumbres supremas.

Rogamos, Reina triunfante,
que vuelvas a este destierro
tus ojos, y por tu auxilio
se nos dé la patria, el cielo [101].

El verso final de los himnos de maitines y laudes nos dice que María recibió una corona y fue destinada a ser nuestra reina. Las lecciones del tercer nocturno, tomadas de las homilías de San Pedro Canisio *(De Maria Deipara* l.5 c.6), recuerdan que «la renombradísima Reina del cielo y soberana Señora del mundo...». La antífona del *Magnificat* de las segundas vísperas afirma, sin ambages, el poder real de María: «Hoy la Virgen María ha subido al cielo; alegraos porque reina con Cristo para siempre».

La fiesta del Inmaculado Corazón de María, que se celebra en la octava de la Asunción (22 de agosto), puede, con todo derecho, clasificarse entre las fiestas que honran la realeza de María. El versículo y la respuesta que siguen a la lección sexta mencionan explícitamente esta prerrogativa.

La fiesta de la Natividad de la Santísima Virgen (8 de septiembre) describe en su himno de laudes a María «la gloriosa y soberana Señora».

La fiesta de los Siete Dolores de María (el 15 de septiembre) invoca a María «Reina de los mártires», porque estuvo al pie de la cruz de Jesús.

La fiesta del Santísimo Rosario (el 7 de octubre) invoca a María varias veces con el título de Reina. El himno de laudes

[101] Moore, a.c., p.223.

tiene un verso que expresa de manera hermosísima la autoridad real de María: «... Porque está cerca del trono de su Hijo, tiene poder sobre todas las criaturas».

El himno de las segundas vísperas describe a María participando del triunfo de su Hijo, como «una Reina refulgente y gloriosa». La antífona del *Magnificat* la apellida «gloriosísima Reina del mundo».

En tiempos modernos, algunas órdenes religiosas han recibido el privilegio de celebrar una fiesta propia en honor de la realeza de María. Así, en la octava de la Inmaculada Concepción (15 de diciembre), las diferentes ramas franciscanas celebran la fiesta de «María, Reina de los frailes menores», como fiesta de segunda clase. El oficio mismo muestra abundancia de oraciones y antífonas que expresan la verdadera dignidad regia de María; por ejemplo, en las segundas vísperas, la antífona del *Magnificat* se dirige a María como sigue: «¡Oh dignísima María, Virgen perpetua, Reina del mundo!, tú que diste a luz a Cristo el Señor, salvador de todos, intercede por nuestra paz y salvación».

Y a través de todo el oficio pueden encontrarse parecidos encomios y afirmaciones de la dignidad real de María. Es venerada como verdadera reina. Es invocada como «Reina de misericordia».

El sábado anterior al segundo domingo después de Pentecostés se celebra en algunos lugares la fiesta de la «Bienaventurada Virgen María, Madre del Buen Pastor». Todo el oficio asocia a María íntimamente al cuidado del rebaño (los fieles). La oración dice que María «vela por nuestras necesidades con solícita protección». El segundo nocturno llama a María «Soberana Señora *(Domina)*, que sacias el hambre de los pobres».

En algunas diócesis y congregaciones y órdenes religiosas se celebra, en 31 de mayo, la fiesta de «María, Mediadora de todas las gracias». La antífona del *Magnificat*, en las primeras vísperas, recuerda que «todo poder» se ha dado a María. El segundo nocturno tiene una lección de San Efrén, otra de San Germán, obispo de Constantinopla, y una tercera de San Bernardo; pues bien, las tres se ocupan del oficio regio de María. Entre otras afirmaciones significativas se encuentra la siguiente en las lecciones de San Efrén: «Soberana Señora mía... después de la Trinidad está tu dignidad real sobre todas las cosas».

2. *Misal*

La fiesta de la Madre Dolorosa, el viernes de Pasión, recuerda a María, nuestra Reina, con estas palabras del tracto:

«Santa María, Reina del cielo y dolorida soberana Señora del mundo, estaba cerca de la cruz de Nuestro Señor Jesucristo».

El verso de la comunión de la misa de Nuestra Señora del Monte Carmelo (16 de julio) es una plegaria a la «Virgen María, dignísima Reina del mundo».

El introito de la nueva misa de la fiesta de la Asunción cita el Apocalipsis 12,1, que podría muy bien referirse a la realeza de María.

El introito de la misa del Corazón Inmaculado de María (22 de agosto) repite la expresión popular sobre la dignidad de María: «Vayamos con confianza al trono de la gracia para que obtengamos misericordia».

El verso de la comunión de la misa de Nuestra Señora del Buen Consejo (26 de abril), que se celebra en algunas diócesis y en algunas órdenes religiosas, acude a nuestra Reina con estas palabras: «¡Oh María, Virgen perpetua, dignísima Reina del mundo, que diste a luz a Cristo Nuestro Señor, Salvador de todos!, intercede por nuestra paz y salvación».

El sábado dentro de la octava de la Ascensión existe una misa especial que se permite en algunos lugares en honor de María, Reina de los apóstoles.

El 15 de diciembre, varias ramas franciscanas celebran la misa en honor de «la Bienaventurada Virgen, Reina de los frailes menores». María es proclamada e invocada verdadera Reina prácticamente en toda la misa.

Además de estos testimonios de la realeza de María, tomados del breviario y del misal, existen no pocas oraciones aprobadas oficialmente, y también invocaciones que hacen relación directa a la realeza de María [102]. Ejemplo notable de ello es la letanía lauretana.

b) Liturgia oriental

La Iglesia oriental, tanto como la Iglesia occidental, testifica enérgicamente en su liturgia la realeza de María.

En la *liturgia de Santiago*, al principio de la misa, el diácono expresa las intenciones del pueblo con estas palabras: «Recordemos la santísima, inmaculada, gloriosísima Madre de Dios, la Virgen María, nuestra bienaventurada Reina..., a fin de que por sus oraciones e intercesión podamos todos alcanzar misericordia» [103]. Después de la consagración y después de la comunión nuevamente repite el diácono casi la misma expresión.

[102] Cf. L. DE GRUYTER, o.c., p.69. Para la nueva misa de la Realeza de María ver apéndice al final de capítulo.

[103] MAXIMILIANO, príncipe de Sajonia, *Praelectiones de liturgiis orientalibus* vol.2 (Friburgi Brisgoviae 1913) p.23-24; L. DE GRUYTER, o.c., p.70.

En la *liturgia de San Basilio*, el celebrante invoca a María como «nuestra soberana Señora» después de la consagración de la misa.

En la preparación para la misa de la *liturgia de San Juan Crisóstomo* ofrece el sacerdote los primeros panes «en honor y en memoria de la gloriosa Reina bienaventurada» [104]. Además de esta exclamación, la expresión «gloriosa Reina nuestra» se repite tres veces en la letanía.

En el *rito siro-maronita* se llama a María «nuestra bienaventurada y soberana Señora».

En la anáfora de la antigua *liturgia copta* se encuentra una triple incensación a la imagen de la Santísima Virgen, mientras el sacerdote recita una triple invocación a María, en el segundo verso de la cual la invoca diciendo: «Salve Virgen, Reina verdadera», y en la tercera la llama «Abogada... a fin de que se nos perdonen nuestros pecados» [105].

En la *liturgia etíope* se llama a María «soberana Señora» muy frecuentemente.

En la *liturgia de San Juan Crisóstomo*, al administrar los sacramentos, se invoca de nuevo a María con el título de «gloriosa Reina nuestra».

A los judíos conversos se les exige una profesión de fe en la cual se encuentran estas significativas palabras: «Yo creo firmemente y verdaderamente declaro que, puesto que (María) es verdaderamente la Madre del Dios-Hombre, por esta razón fue constituida en *jefe (princeps)* y soberana Señora *(domina-Kyrian)* de todas las criaturas» [106].

Se invoca a María en la administración de la extremaunción con estas palabras: «Ven, ¡oh soberana Señora!, líbranos de los peligros, tú que sola eres nuestro infalible auxilio» [107].

En la *liturgia copta* se atribuye a María potestad de verdadera reina en la administración de la extremaunción. Aquí se la llama «Jefe *(prostate)* del género humano» [108]. También se la proclama verdadera Reina en el mismo texto [109].

c) Liturgias primitivas

No sólo la liturgia que aún en nuestros días sigue en uso nos confirma en lo anteriormente dicho; oraciones antiguas,

[104] Cf. L. DE GRUYTER, o.c., p.70.

[105] ASSEMANUS, *Codex liturgicus Ecclesiae universae* vol.7 (Parisiis-Lipsiae 1902) p.20-21. Cf. L. DE GRUYTER, o.c., p.71.

Εὐχολόγιον τὸ μέγα (Roma 1873); en ap. p.95; cf. L. DE GRUYTER, o.c., p.72.

Εὐχολόγιον... p.188; cf. L. DE GRUYTER, o.c., p.72.

H. DENZINGER, *Ritus orientalium coptorum syrorum et armenorum in administrandis sacramentis* vol.2 (Wirceburgi 1864) p.499-500; cf. L. DE GRUYTER, o.c., p.72-73.

Ibid.

pertenecientes al culto público, caídas ya en desuso, reconocieron también a María como verdadera reina. Por ejemplo, existe una letanía que se recitó hacia la mitad del siglo VIII y en la cual se encuentran las siguientes invocaciones:

¡Oh gran María!...
María, la más grande entre los mártires...
La más grande entre las mujeres...
Reina de los ángeles...
Señora de los cielos...
Señora de las tribus...
Destructora de la infamia de Eva...
Regeneración de la vida...
Jefe de las vírgenes...
Reina de la vida...[110].

En un antiguo misal germánico existe un himno que proclama a María «gloriosa y poderosa Emperatiz»[111].

Esta rápida ojeada a la oración oficial de la Iglesia nos revela, sin sombra de duda, que María es verdadera reina. Se la presenta no sólo como la criatura más perfecta, sino también como poseedora de verdadera autoridad regia. Tanto en Oriente como en Occidente abunda la liturgia en expresiones acerca del verdadero dominio de María sobre todas las cosas después de Cristo. No existe lugar debajo del sol donde no se honre a María en la plegaria oficial de la Iglesia como Reina del cielo y de la tierra.

II. LA SAGRADA ESCRITURA Y LA REALEZA DE MARIA

María no es llamada expresa y directamente reina en la Sagrada Escritura; ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento encontramos que se le atribuya el título real propiamente. Sin embargo, a pesar de la ausencia de datos bíblicos explícitos, puede verdaderamente afirmarse que esta doctrina de la realeza tiene un fundamento válido en la Sagrada Escritura. Se han utilizado los textos siguientes: Génesis 3,15, el ciclo de la anunciación y el Apocalipsis 12,1. Además de éstos, hay otros pasajes secundarios que parecen corroborar esta prerrogativa de María por razón de su significado metafórico o espiritual[112]. Son éstos: el salmo 44,10; Reyes 2,19 y Ester 2, 17 y 5,3.

[110] Del *Leabhar-Breac*, es decir, *El libro milagroso*, cuyo texto se publicó en De Standaard van Maria (1931) 278-281; cf. L. DE GRUYTER, o.c., p.73.

[111] Cf. L. DE GRUYTER, o.c., p.74. Cf. también el reciente artículo de ROBERT V. CALLEN, S. I., *Selected Signs of Mary's Universal Queenship in Medieval Liturgy:* Marianum 16 (1954) 441-464.

[112] EUSTAQUIO J. SMITH, O. F. M., *The Scriptural Basis for Mary's Queenship:* Marien Studies 4 (1953) 114.

Génesis 3,15

Antes que podamos utilizar el *Protoevangelio* como argumento cierto de Sagrada Escritura para ninguna determinada prerrogativa mariana, deberemos probar que es en realidad texto mariano. Sin embargo, sobre esto no cabe ya apenas duda que sea digna de tenerse en cuenta. En los diferentes documentos marianos publicados por la auténtica autoridad docente de la Iglesia desde la bula *Ineffabilis Deus*, en 1854, se ha concedido continua y claramente un sentido mariano al versículo del Génesis 3,15. Y aun cuando no haya habido una interpretación oficial y definitiva del *magisterio*, sin embargo, la mente de los pontífices últimos se ha manifestado claramente en favor de un verdadero sentido mariano para este versículo [113]. En número siempre creciente y guiados por la auténtica autoridad docente, los exegetas católicos han venido a reconocer que el primer texto escriturístico que puede genuinamente aplicarse a María es el *Protoevangelio* [114]. Dice el versículo: «Pondré enemistades entre ti y la mujer; entre tu semilla y su semilla. El aplastará tu cabeza y tú acecharás a su calcañar».

En este texto se predice claramente la victoria completa de Cristo sobre Satanás; en vista del hecho de que se asocia inseparablemente «la mujer» a «la semilla» en la batalla contra Satanás, participará ella en la victoria de la semilla, es decir, del Redentor: como Redentor, vino Cristo a ser Rey por título de conquista [115]. Por consiguiente, se profetiza que, gracias a su íntima asociación con Cristo en la conquista, tendrá «la mujer» (María) verdadero poder de dominio sobre aquellos que han sido libertados de la esclavitud de Satanás. Es, pues, María profetizada Reina en sentido propio y literal.

Es verdad que el argumento en pro de la realeza de María tomado del Génesis 3,15, solamente puede entenderse: primero, después que se haya comprendido el mensaje redentor del texto, y segundo, tras de haber descifrado la relación existente entre la redención y la realeza de Cristo.

Con clara presencia de estos conceptos podemos adecuadamente resumir el argumento del *Protoevangelio* del modo siguiente:

> En el Génesis 3,15 se introduce formalmente a Nuestra Señora como íntima socia de Cristo en la obra de la redención. Ya que fue preci-

[113] Smith, a.c., p.111. Cf. también J. B. Carol, *De Corredemptione B. V. M.* (Ciudad del Vaticano 1950) p.100-121; Id., *The Apostolic Constitution Munificentissimus Deus and Our Blessed Lady's Coredemption:* The American Ecclesiastical Review 125 (octubre 1951) 255-273; D. J. Unger, *The First-Gospel: Genesis 3,15* (S. Buenaventura, N. Y. Franciscan Institute, 1954) p.43-90.

[114] Cf. Unger, o.c., p.281-294.

[115] AAS 17,599.

samente su obra redentora lo que valió a Cristo su título de Rey por derecho de conquista, se sigue que también María, en su cualidad de corredentora, comparte la realeza de Cristo también por derecho de conquista [116].

San Lucas 1,26-38

Si bien es verdad que en las circunstancias que rodean a la anunciación y a la encarnación no se da expresamente el título de Reina a María, sin embargo, el análisis de tales circunstancias la revela en esta función. Se presenta a María desempeñando su papel vital en el establecimiento del reino de Dios en la tierra. No es un instrumento pasivo, sino que, más bien, se requiere su consentimiento para ser Madre de Aquel que «reinará sobre la casa de Jacob... y cuyo reino no tendrá fin» [117]. Se necesitaba su libre consentimiento para inaugurar el reino; de aquí que es causa de su íntima cooperación en la fundación del reino; con todo derecho se la reconoce como verdadera Reina, con soberanía genuina y participada dentro del reino.

Cristo, en cuanto hombre, es Rey, en sentido propio, por la razón fundamental de la unión hipostática [118]. Y es precisamente en la relación divina [119] que se estableció a consecuencia del consentimiento deliberado de María a ser Madre de este Rey, donde encontramos la razón fundamental para esta prerrogativa regia.

El Verbo de Dios asumió la naturaleza humana en cuanto Redentor y Rey; cuando María pronunció su *fiat*, consintió libremente en ser Madre de esta persona que es Dios y Hombre, Redentor y Rey. El *fiat* de María, por consiguiente, equivalía a aceptar toda la serie de acontecimientos que la asociaban con la misión redentora y santificadora de su Hijo. A vista de esta asociación perpetua e íntima entre el Redentor y su Madre, inaugurada por el *fiat* de María, puede válidamente reconocerse la anunciación como origen de la realeza de María [120].

Apocalipsis 12,1

El estilo apocalíptico del último libro de la Biblia nos ofrece algunas dificultades respecto a la idea exacta propuesta por el divino autor. También ahora, antes que podamos reclamar este texto en pro de la realeza de María, deberemos probar que

116 Cf. Smith, a.c., p.112; cf. también L. de Gruyter, o.c., p.55.
117 Lc 1,32-33.
118 AAS 17,599.
119 F. Schmidt, *Our Lady's Queenship in the Light of «Quas Primas»*: Marian Stud[illegible] 4 (1953) 123.
120 Cf. Smith, a.c., p.113. Cf. también P. Sträter, *Maria als Königin*, en *Katholische Marienkunde*, ed. P. Sträter 2 (Paderborn 1949) 320.

es, en efecto, texto mariano. En estos últimos años los estudiosos de temas marianos han conseguido demostrar el sentido mariano de dicho pasaje bíblico contra todos aquellos que lo impugnaban [121]. Y, si es verdad que se ha demostrado por medio de argumentos auténticamente escriturísticos que la mujer del texto es María [122], bueno será indicar que en éste, como en otros textos marianos de la Sagrada Escritura, ha sido valioso guía el *magisterio* de la Iglesia. Aunque el texto no ha sido nunca formalmente definido en cuanto a su exacto significado, no obstante, los papas lo han empleado con frecuencia de tal modo que acusa verdadero sentido mariano. Son significativas las palabras del papa Pío X en su encíclica *Ad diem illum*. Tras de citar el Apocalipsis 12,1, añade: «Nadie ignora que la mujer aquí significada es la Virgen María» [123].

Un cuidadoso análisis del Apocalipsis 12,1 revela el estrecho paralelismo existente con el Génesis 3,15. De hecho, parece que San Juan describe aquí el resultado final de la guerra entre la mujer y su descendencia contra Satanás, predicha en el *Protoevangelio* [124]. Se atribuye a la mujer plena victoria: «... un gran signo apareció en el cielo: una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y coronada su cabeza de doce estrellas». Estas figuras pueden interpretarse sin dificultad como señal de una verdadera Reina en su gloria [125].

Textos secundarios

Salmo 44,10: «La Reina asiste a la diestra vestida de oro de Ofir». Es este salmo claramente mesiánico, y aun la palabra «reina» se presta, sin dificultad, a ser directamente aplicada a María; sin embargo, el contexto pesa directamente en favor de la Iglesia [126]. La Tradición ha utilizado este pasaje para expresar la gloriosa dignidad de María.

Otros textos del Antiguo Testamento parecen proporcionarnos figuras (o tipos) de María en cuanto Reina. Muy principales entre ellos se consideran: Reyes 2,19 y Ester 2,17 y 5,3. Las reinas de que se trata en estas citas son, a lo sumo, figuras imperfectas de la verdadera Reina de cielos y tierra.

Ofrece el Nuevo Testamento varias narraciones que nos

[121] Cf. D. Unger, O. F. M. Cap., *Did St. John See the Virgin Mary in Glory?*: Catholic Biblical Quarterly 11 (1949) 248-262.392-405; 12 (1950) 75-83.155-161.292-300.405-415. Para un resumen de este argumento, cf. E. May, O. F. M. Cap., *The Scriptural Basis for Mary's Spiritual Maternity*: Marian Studies 3 (1952) 131.

[122] Cf. May, a.c., p.133.

[123] Traducción de Unger, *Mary Mediatrix* p.16.

[124] Cf. May, a.c., p.134.

[125] Cf. Smith, a.c., p.112.

[126] Smith, a.c., p.114.

autorizan a aclamar a María por Reina. Es la primera de ellas la relación de la visitación (Lc 1,39-56). María, llevando ya al Verbo encarnado en su seno, actuó como instrumento en la santificación de Juan en el seno de Isabel. El saludo de Isabel está impregnado de profundo respeto, al apercibirse de la dignidad real de María: «¿Y de dónde a mí tanto bien que venga la Madre de mi Señor a visitarme?» [127]. La respuesta de María a este saludo parece indicar su dignidad real. *Magnificat*, dice: «Mi alma glorifica al Señor... porque Aquel que es poderoso ha hecho en mí cosas grandes...» [128].

Hay otro episodio en el Nuevo Testamento en el cual podemos considerar la realeza de María. Es la visita de los Magos (Mt 2,1-12). Nos presenta Mateo a los Magos rindiendo homenaje a la realeza. Mientras que Cristo Rey era honrado en primer lugar en la visita y en los dones de aquéllos, no es, sin embargo, María simplemente huésped de la visita: Ella y el Niño son inseparables en este episodio.

Si bien la Sagrada Escritura sirve de fundamento a la doctrina de la realeza de María, no se nos oculta que es fundamento escaso. Podemos, en verdad, decir que sólo después de conocer la doctrina de la realeza puede comprenderse en realidad su fundamento bíblico. Concluyamos diciendo que, si se ha de aducir argumento de Sagrada Escritura en relación con la doctrina que nos ocupa, habríanse de tener en cuenta otras varias prerrogativas que están contenidas en el sagrado texto. La realeza de María se relaciona directamente con la divina maternidad, con su oficio de corredentora, con su consorcio con su Hijo en la obra de la redención y con su misión de mediadora. La realeza de María es una dignidad o posición que no puede separarse de las demás prerrogativas, aun siendo distinta de ellas. De aquí que, al testificar la Sagrada Escritura la divina maternidad de María, su corredención y su mediación, testifica indirectamente su realeza. Las palabras de Pío XII acerca de la gloriosa asunción de María podrían repetirse aquí, aludiendo a la doctrina que nos ocupa: «... las pruebas y consideraciones de los Santos Padres y teólogos se basan con legítimo fundamento en las Sagradas Escrituras» [129].

[127] Lc 1,43.
[128] Lc 1,46-55.
[129] *Munificentissimus Deus:* AAS 42 (1950) 770.

III. LA TRADICION Y LA REALEZA DE MARIA

El depósito de la doctrina católica quedó completo a la muerte del último apóstol. Desde entonces nada nuevo se ha añadido al depósito de la revelación pública. Sin embargo, en el curso de los siglos, la riqueza de la doctrina contenida en el depósito ha surgido con creciente claridad. Bajo la influencia del Espíritu Santo, lo que algún tiempo estuvo profundamente oculto en el depósito primitivo ha sido progresivamente elevado a la superficie en expresión explícita de la verdad. Cual piedra preciosa, nada se ha añadido a su composición. Sólo ha sido preciso pulir lo que había existido desde el principio. Esto es igualmente cierto en la doctrina de la realeza de María: estaba ya contenida en el tesoro original de la revelación, pero fue preciso el paso del tiempo antes que brillara con luz de mediodía e indiscutible claridad. Y así podemos decir con todo derecho que la doctrina de la realeza de María es tan antigua como el depósito de la fe. La comprensión de esta doctrina es solamente lo que puede llamarse nuevo.

Es misión de la Tradición manifestar la amplitud con que una doctrina ha sido comprendida en una determinada época de la historia. Tengamos en cuenta, sin embargo, que no se ha de identificar la Tradición con la historia. La Tradición, en cuanto regla próxima de la fe, no es más que la enseñanza del magisterio eclesiástico en un momento determinado de la historia [130]. De aquí se deduce claramente que los Padres de la Iglesia o, del mismo modo, los escritores teológicos de cualquier época histórica de la Iglesia, no deben identificarse con la Tradición ni deben ser considerados como parte constitutiva de la misma; más bien se les debe mirar como espejos de ella. Por lo tanto, al estudiar los escritos de los Padres de la Iglesia y otros escritores eclesiásticos, el motivo es discernir, al menos indirectamente, la doctrina y la enseñanza de la Iglesia en una época determinada. Si observamos y consideramos las declaraciones de los representantes más notables de cada época desde los primeros siglos de la Iglesia hasta nuestros días, comprobaremos no solamente que ha habido verdadero progreso en el entendimiento de una doctrina determinada, sino también que dicha doctrina no ha sufrido jamás ningún cambio en cuanto se refiere a su verdad intrínseca; el único

[130] Cf. sobre este asunto el excelente tratado de WALTER J. BURGHARDT, S. I., *The Catholic Concept of Tradition in the Light of Modern Theological Thought*, en *Proceedings of the Sixth Annual Convention of the Catholic Theological Society of America* (1951) 42-75.

cambio a observar es una clarificación progresiva. Si analizamos cuidadosamente los escritos más representativos de las diferentes épocas de la Iglesia hasta nuestros días, veremos que en este caso se halla la doctrina de la realeza de María.

Por razones de orden y de conveniencia, podría considerarse la historia de la Iglesia dividida en las siguientes épocas:

1. Desde los orígenes hasta el siglo VI.
2. Desde el siglo VII hasta el XII.
3. Desde el siglo XIII hasta el XVI.
4. Desde el siglo XVII hasta el XIX.
5. Desde el siglo XIX hasta nuestros días.

Antes de entrar en el primer período será bueno recordar que existe un claro paralelismo entre el magisterio y los escritores eclesiásticos en lo referente a una doctrina. En general, los escritores eclesiásticos reflejan con fidelidad las creencias de los fieles, y los fieles, a su vez, creen lo que les enseña el magisterio eclesiástico. Es providencial, al menos en sentido nato, el que pueda trazarse una línea sin solución de continuidad desde la aceptación implícita de una doctrina determinada hasta su manifestación explícita, a través de los escritos eclesiásticos.

A) Desde los orígenes hasta el siglo VI

Se admite comúnmente que durante los primeros siglos del cristianismo los Padres no se ocuparon directamente de la doctrina de la realeza de María; se interesaron principalmente por el aspecto de María como segunda Eva. Esto se cumple particularmente en San Ireneo († c. 200) y los que de él dependían [131]. En el curso de los siglos III y IV, los Padres de la Iglesia se ocupan de María principalmente en comentarios a la Sagrada Escritura. Así, repitieron y explicaron las narraciones evangélicas de la anunciación, la visita de los Magos, las bodas de Caná. Se subrayó sobre todo que María era la *Madre de Dios*. La escena de la visitación conducía naturalmente a este título distintivo de María, ya que en la visitación llamó Isabel a María «la Madre de mi Señor» [132]. Los escritores han visto en este título técnico el primer paso en el camino histórico a recorrer por la doctrina de la realeza [133]. «Señor», en el lenguaje del Nuevo Testamento, implica dominio y, por consiguiente, lleva aneja la nota de realeza. De aquí que, una vez entendido

[131] *Adversus haereses* 1.5 c.19: MG 11,1175.
[132] Lc 1,43.
[133] Malachi J. Donnelly, *The Queenship of Mary During the Patristic Period:* Marian Studies 4 (1953) 86. Cf. H. Barré, *La Royauté de Marie pendant les neuf premiers siècles:* Recherches de Science Religieuse 29 (1939) 129-162.

el pleno significado de «Madre del Señor», se siguiera, como consecuencia lógica, la implicación de realeza *(dominus a domina)*.

En el siglo IV, San Efrén de Siria († 373) llamó a María «la Santísima Soberana Señora *(Domina)*, Madre de Dios» [134]. En el siglo siguiente, Pedro Crisólogo († 451) también empleó la palabra «Domina» como título regio de María [135]. Aun cuando esto no exprese todavía el hecho de que María es verdaderamente Reina, es un paso importante en la recta dirección.

Encontramos paralelamente al título de «Madre del Señor» el de «Madre de Cristo que es Rey» o «Madre del Rey» [136]. En el Nuevo Testamento aparece varias veces el título de Rey aplicado a Cristo. Era, pues, natural que los Padres primitivos hablaran de la Madre de Cristo como de la Madre del Rey; y mientras que este título no hablaba explícitamente de María Reina, sin embargo preparaba los caminos para que se investigara sobre ello [137].

A principios del siglo V se despertó un nuevo interés en torno a la maternidad de la Santísima Virgen. La definición de la maternidad divina en el concilio de Efeso (431), fue el estímulo providencial que se necesitaba para una solícita consideración de los demás privilegios de María. Según observan los eruditos, la divina maternidad se constituyó, desde entonces, en centro alrededor del cual giraron todos los demás títulos de María [138]. Se generalizó entonces el uso de títulos como: «Soberana Señora», «Soberana Señora Inmaculada» [139], y ya para el final del siglo VI se aplicaba en ocasiones a María el título de Reina [140].

B) Desde el siglo VII hasta el XII

En las primeras décadas del siglo VII se extendió rápidamente por todo el mundo cristiano el interés por la asunción de la Santísima Virgen. Los Padres de esta época, al hablar de María en la gloria, la apellidan inevitablemente «gloriosa Reina reinante». Así, por ejemplo, San Modesto de Jerusalén (634) aplica a María el versículo 10 del salmo 44: «La Reina asistía a la diestra con vestido de oro» [141].

Tal vez el más notable representante en esta época primi-

[134] *Opera omnia*, ed. ASSEMANI, vol.3 p.524.
[135] *Serm.* 142, *de Annuntiatione B. V. M.*: ML 52,579.
[136] Cf. DONNELLY, a.c., p.89.
[137] L.c.
[138] Cf. DONNELLY, a.c., p.92; L. DE GRUYTER, o.c., p.105.
[139] Cf. DONNELLY, l.c., nota 43.
[140] Por ejemplo, BYZANTIUM, *Oratio in Si* [illegible] *B. V. M.*: MG 86,250.
[141] *Encomium in dormitionem sanctiss ma* [illegible] *stræ Deiparæ semper-Virginis Mariae* n.10: MG 86,3289-3290. Se [illegible] seu [illegible] la autenticidad de este sermón.

tiva de la doctrina de la realeza de María fuera San Ildefonso de Toledo (669). Ve la dignidad real de María asociada íntimamente con la de Cristo Rey [142]. Muestra hacia María sumisión y respeto, y le ruega: «Soy tu siervo, porque tu Hijo es mi Señor. Tú eres mi Reina porque te hiciste esclava de mi Rey» [143].

Al empezar el siglo VIII ya estaba firmemente establecido el hecho de la realeza de María, que del plano de lo implícito había pasado al de la manifestación explícita. Desde entonces en adelante, los escritores eclesiásticos reflejarán en sus obras el pleno significado del término «reina» aplicándolo a María. San Andrés de Creta (740) dice que María es Reina según la profecía. Reina durante su vida y Reina en la gloria [144]. Le atribuye el título de Reina en sentido pleno y propio [145].

Encontramos en San Germán de Constantinopla († 733) un eco de San Andrés de Creta; dice aquél, dirigiéndose a Nuestra Señora:

> Tú que gozas de autoridad materna sobre Dios, alcanza para aquellos que han caído en pecado mortal la poderosa gracia del perdón, porque necesariamente eres escuchada, ya que Dios realizará los deseos de su verdadera e inmaculada Madre en todas las cosas y en todo para todos los hombres [146].

Con su aguda penetración teológica habla San Juan Damasceno († 749) de María Reina y Soberana de toda criatura y poderosa Reina [147], y nos dice también el fundamento teológico de esta prerrogativa: según él, María es Reina porque es Madre del Criador [148].

En Occidente, San Beda el Venerable († 735) veía en aquella época la realeza de María sobrentendida en su mismo nombre. No era en esto original, sino que con esto resumía los análisis del nombre «María» hechos por San Jerónimo, San Pedro Crisólogo, Euquerio de Lyón y San Isidoro de Sevilla, anteriores a él [149]. Reconocían aquellos Padres la realeza de María y emplearon el nombre de María como adecuada expresión de tal prerrogativa. Algo semejante se encuentra entre los escritores del siglo IX: Gualfredo Strabo († 849) [150], Alcuino († 804) [151] y

[142] *De virginitate perpetua sanctae Mariae adversus tres infideles* c.12: ML 96,106.

[143] Ibid.

[144] *Hom. 4 in nativ. B. V. M.*: MG 97,872; *Hom. 3 in nativ.*: MG 97,833 *Hom. 1 in nativ.*: PG 97,820; *Hom. in dormit.*: MG 97,1045.

[145] MG 97,1072.1088.894; cf. LUIS, o.c., p.46.

[146] *Oratio 2 in dormit. Deiparae*: MG 98,351; cf. LUIS, o.c., p.46-48. Véanse otras alusiones pertinentes en DONNELLY, a.c., p.98.

[147] *Hom. 2 in dormit.*: MG 96,721.

[148] Ibid.; cf. DONNELLY, a.c., p.99.

[149] DONNELLY, a.c., p.100.

[150] ML 114,859. Sobre el verdadero autor de este trabajo cf. R. LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale* (Paris 1954) p.143.

[151] *Carmen* 86: ML 101,749.

Rabano Mauro († 856)[152] nos proporcionan de ello importantes ejemplos.

Claramente nos indica un autor, conocido con el nombre de José «el himnólogo» († 883), que el título de reina se reconocía ya en aquel tiempo adecuado a María. En no menos de 239 textos nombra él a María Soberana de cielos y tierra[153].

Entre los muchos devotos de María que exaltaban con elocuencia su realeza durante el siglo XII, encontramos a San Anselmo de Canterbury († 1109), Eadmero († 1124), San Bernardo († 1153) y Nicolás de Claraval († c. 1176), que merecen ser mencionados. Y si bien es verdad que estos hombres tenían talla de teólogos, no es precisamente en sus tratados, sino en sus sermones, oraciones e himnos donde encontramos la doctrina de la realeza de María; sin embargo, su reputación de teólogos nos garantiza la solidez de la doctrina que aquellos sermones y oraciones contenían[154].

San Anselmo de Canterbury se gloría en frases como éstas: «Reina de los ángeles, Reina del cielo», y encuentra particular deleite en acudir a María, Reina de misericordia, por razón de su estrecha unión con Cristo Rey[155].

Eadmero, digno discípulo de Anselmo, fue fiel seguidor de la doctrina de su maestro. Al tratar de la asunción, pinta a María como una reina gloriosa junto a su Hijo[156]. Damos a continuación una cita clásica:

> De la misma manera que Dios, al organizar todas las cosas con su propio poder, es Padre y Señor de todo, así la Bienaventurada María, reparando todas las cosas con sus méritos, es Reina y Soberana de todas las cosas, porque Dios es el Señor de todo, porque creó todas las cosas en su primitiva naturaleza, y María es Soberana Señora de las cosas, porque les devolvió su prístina dignidad[157].

Aun cuando no emplee Eadmero nuestra terminología actual, al hablar de los fundamentos de la realeza de María, es obvio que considera la maternidad y la corredención de María como la suprema explicación de tal dignidad; y, gracias a esta clara exposición, consideran acertadamente algunos mariólogos que Eadmero influyó poderosamente en escritores posteriores[158].

[152] *Comment in Matthaeum* 1,1: ML 107,744.

[153] *Mariale*, passim: MG 105,991.1002.1005.1007.1010.1019.1022.1026.1027.1030. Cf. LUIS, o.c., p.52; LAURENTIN, o.c., p.173, sobre la dudosa autenticidad del *Mariale*.

[154] Cf. WILLIAM F. HILL, S.S. *Our Lady's Queenship in the Middle Ages and Modern Times*: Marian Studies 4 (1953) 136-143. Este escritor está muy agradecido al P. Hill por su excelente artículo.

[155] *Orat.* 52: ML 158,952.

[156] *De excellentia B. V. M.*: ML 159,572.

[157] O.c.: ML 159,578.

[158] HILL, a.c., p.138-140.

San Bernardo de Claraval, que nunca se cansa de proclamar las alabanzas de María, menciona la realeza de María como algo del dominio público. Los textos en que pronuncia los títulos de «Reina», «Soberana», son verdaderamente incontables [159]. Y lo mismo que sus contemporáneos, ve San Bernardo la realeza de María fundada en su divina maternidad y su actividad corredentora y asociada a ellas [160].

Existen, además de San Anselmo, Eadmero y San Bernardo, otros escritores eclesiásticos de la misma época que rinden a María homenaje de Reina. Podríamos citar como ejemplo a Ruperto de Deutz († 1153) [161], Pedro el Venerable († 1156) [162] y Pedro de Blois († 1200) [163].

Esta época contribuyó particularmente a difundir la doctrina que nos ocupa al expresar con claridad meridiana cuál era el fundamento de la dignidad real de María. Ven aquellos escritores en María a la Reina verdadera, porque es la Madre de Dios y porque cooperó a la redención del hombre; sin embargo, nos enseñaron muy poco acerca de la naturaleza y alcance de la potestad real de María.

C) Desde el siglo XIII hasta el XVI

En la época de la escolástica trataron los teólogos de María y de sus prerrogativas principalmente en sus tratados sobre la encarnación. No era para ellos la mariología un tratado distinto dentro de la teología, mas no dejaron por eso aquellos grandes teólogos de proyectar brillantes luces sobre muchos puntos oscuros de la mariología, entre ellos algunos aspectos de la realeza de María. Fueron los más renombrados testigos de la dignidad real de María, durante el siglo XIII, San Buenaventura, Conrado de Sajonia, San Antonio de Padua y el Pseudo Alberto Magno. También Santo Tomás habló de María Reina cuando le aplicó el texto del salmo 44,10 [164].

Particular mención de la realeza de María hace San Buenaventura († 1264) en sus sermones de la Asunción, y atribuye en ellos extraordinario poder a María, Soberana Señora de los cielos. La llama Reina del cielo y de la tierra [165], «gloriosa Em-

[159] Cf., por ejemplo, ML 183,61.62.83.415.416.428.431.432.433.436. Cf. Luis, o.c., p.57.

[160] ML 183,415-416. Para el testimonio de Nicolás de Claraval, secretario de San Bernardo, cf. *Serm. 44 in nativ. B. V. M.* (entre las obras de San Pedro Damiano): ML 144,739.

[161] *Comment. in Cant.* l.3 c.4: ML 168,891.

[162] *Prosa in honorem Matris Domini:* ML 189,1018.

[163] *Serm. 33 de assumptione B. V. M.:* ML 208,660.

[164] *Comment. in Ps.* 44,7.

[165] *Serm. 4 de Assumptione*, en *Opera omnia* vol.9 (Ad Claras Aquas 1901) 673.

peratriz de todas las criaturas»[166]. En otro sermón escribe el Doctor Seráfico:

> Después que subió a los cielos, se sentó a la diestra del Rey eterno, y fue coronada con gloriosa corona, mediante lo cual fue conformada con la majestad del Rey eterno...; de aquí que esté sentada a la diestra del Rey eterno como Reina[167].

A pesar del entusiasmo con que habla el Doctor Seráfico de la dignidad y poder real de María, observa, sin embargo, gran cuidado en no igualarla a su Hijo, el Rey eterno; afirma que el poder supremo y absoluto que tiene Dios sobre las criaturas no puede ser comunicado a ella; nos dice, sin embargo, el Doctor Seráfico que Dios concedió a María el lugar más elevado posible, ya que

> Ella preside y está presente con subordinación inmediata al Rey... y esto por una triple razón: primero, por razón de la estrecha unión de su corazón al Corazón del Rey...; segundo, por razón de su frecuente intercesión en favor de los pecadores...; y tercero, porque así como Cristo con su Madre salvó al género humano, así también ellos son los Gobernadores del humano linaje...[168].

Al definir el oficio de Reina en María como oficio de misericordia, da un paso más San Buenaventura en el esclarecimiento de esta doctrina; según él, se ha dado a María toda gracia y supremo poder de impetración: por estas razones es verdaderamente Reina de misericordia[169]. Conrado de Sajonia († 1279), discípulo de San Buenaventura, fue también fiel imitador del estilo y doctrina de su maestro. También él llama a María «Soberana Señora de los ángeles..., de los hombres... y de los demonios»[170]. Describe Conrado cómo el poder real de María se ejerce sobre los ángeles, los hombres y los demonios. *Sobre los ángeles:* en cuanto que ellos obedecen los preceptos de María, al proteger y guardar a los hombres; *sobre los hombres:* todas las gracias las reciben ellos por las manos de María; *sobre los demonios:* por su mediación ha vencido a los enemigos infernales[171].

En sus sermones de la Asunción de la Santísima Virgen llama San Antonio († 1231) a María «Reina de los cielos», y para ilustrar la dignidad real de María recurre a las figuras del Antiguo Testamento: por ejemplo, encuentra en Sara una figura de María, «porque Sara significa princesa..., María es

166 *Serm. 2 de Assumptione* vol.9 p.691.
167 *Serm. 5 de Assumptione* vol.9 p.699-700.
168 *Serm. 3 de Assumptione* vol.9 p.695.
169 *Serm. 2 de Assumptione* vol.9 p.692.
170 *Speculum B. V. M. Virginis* (ed. Ad Claras Aquas 1904) 38.
171 O.c., p.38-42.

una Virgen gloriosa, Princesa y Reina nuestra»[172]. Y añade luego: «María fue hecha Princesa y Reina nuestra en el momento de la anunciación»[173].

El famoso *Mariale*, atribuido hasta hace poco a San Alberto Magno († 1280), es una de las obras más importantes en la historia de la evolución de la mariología[174]. Una verdadera enciclopedia mariológica. El autor (que escribió hacia finales del siglo XIII o principios del XIV) no sólo resume la doctrina de los que le han precedido o de sus contemporáneos, sino que imprime su propia erudición y ya desarrolla diferentes implicaciones teológicas, ya señala el camino para un desarrollo teológico más avanzado. No podríamos dejar de reconocer su gran contribución a la doctrina de la realeza de María. Lo mismo que sus predecesores, consideró la dignidad real de María fundada y enraizada en su maternidad y en su actividad corredentora; y es más, con su bien organizada inteligencia investigó concienzudamente la exacta relación entre la cooperación de María en la redención y su realeza. María fue asociada a Cristo en la adquisición del reino; por lo tanto, concluye, debe ser asociada a El en el triunfo, como Reina[175].

Así, pues, en su análisis, asocia a María con Cristo Rey: «De la misma fuente y dominio de que su Hijo recibió el nombre de Rey, recibió ella el de Reina..., porque en verdad llegó a ser Soberana Señora de todos, puesto que es Madre del Creador de todos»[176]. Así, pues, «es Reina del mismo reino del cual El es Rey»[177].

A fin de aclarar, y con gran efecto por cierto, el alcance del poder de María en cuanto Reina, compara esta potestad con la que dan en la Iglesia las órdenes sagradas. Incluso la máxima potestad de los obispos de la Iglesia, dice, es más débil que el poder de la Reina celestial; «el papa mismo, escribe, es siervo de los siervos de Dios, mas María es la Emperatriz de todo el mundo»[178]. Que el autor del *Mariale* se refería a la realeza en sentido estricto queda bien claro cuando dice: «aquella mujer que tuviera verdadero y justo dominio sobre todos los que están en Francia, sería llamada con propiedad reina de Francia; mas la Santísima Virgen María tiene verdadero,

[172] *In Assumpt. B. V. Mariae*, en *S. Antonii Patavini, Thaumaturgi inclyti, sermones dominicales et in solemnitatibus*, ed. LOCATELLI (Patavii 1895) p.730.

[173] Ibid. Cf. L. ROHR, O. F. M., *The Use of Sacred Scripture in the Sermons of St. Antony of Padua* (Washington D. C. 1948) p.80-81.

[174] *Alberto Magni opera omnia*, ed. P. JAMMY, vol.20 (Lugduni 1651) p.3-156.

[175] *Mariale* q.43; ed.cit., p.42.

[176] *Mariale* q.168; ed.cit., p.123.

[177] *Mariale* q.165; ed.cit., p.120.

[178] *Mariale* q.42; ed.cit., p.42-43.

justo y adecuado dominio sobre todos los que están en la misericordia de Dios» [179].

El siglo XIII, productor de las grandes *Sumas teológicas*, derramó luz a raudales sobre la mariología. En lo referente a la realeza, San Buenaventura, Conrado de Sajonia, y el Pseudo Alberto Magno alcanzaron cumbres de claridad que sería difícil superar en siglos sucesivos [180].

Los escritores eclesiásticos del XIV y del XV se ocupan con frecuencia de la realeza de María, pero apenas si aportan nada de importancia al desarrollo alcanzado por el trío inmortal del siglo XIII. Dichos escritores (los del XIV y XV) tienen cierta importancia, en cuanto que son el eslabón que une los siglos XIII y XVI, al aceptar y repetir las enseñanzas de sus predecesores.

Hay un escritor especialmente digno de mención en esta época, San Bernardino de Siena († 1444), cuya afirmación, citada a continuación, se ha convertido en la fórmula aceptada para hablar del alcance de la potestad regia de la Santísima Virgen: «Todas las criaturas que sirven a la Trinidad sirven también a la gloriosa Virgen María» [181].

San Pedro Canisio († 1597), durante el siglo XVI, fue ínclito campeón de las prerrogativas de María frente a los ataques protestantes. Su defensa de la realeza fue valiente y categórica.

> Cur... illam Reginae nomine, Damascenum et Athanasium sequuti, non compellemus, cuius et pater David, Rex inclytus, et filius, Rex regum Dominusque dominantium, sine fine imperans, laudem in Scripturis praestantissimam tenent? Regina est insuper, si cum illis conferatur quibus, veluti regibus, caeleste regnum cum Christo Rege summo contigit, utpote illius cohaeredibus et in eodem veluti throno, ut Scriptura loquitur, cum illo collocatis. Regina est etiam nulli electorum secunda, sed simul angelis et hominibus tanto praelata dignius, quo nihil illa sublimius ac sanctius esse potest, quae sola cum Deo Filium habet communem et quae supra se Deum et Christum tantum, infra se reliqua videt omnia [182].

Insiste el santo doctor en alguna otra parte que esta doctrina está plenamente garantizada por la tradición constante tanto de la Iglesia griega como de la latina [183].

Pero el hecho de que relativamente pocos autores escribieran sobre este asunto, en los siglos XIV, XV y XVI, no es muy

[179] *Mariale* q.162; ed.cit., p.113.

[180] Cf. LUIS, o.c., p.63-67.

[181] *Serm.* 5 *de B. V. Maria* c.6; *Opera omnia* vol.4 (Venetiis 1745) p.92: «Tot creaturae serviunt gloriosae Virgini Mariae quot serviunt Trinitati». Cf. también c.8. Cf. G. FOLGORAIT, S. M., *La Vergine bella in San Bernardino da Siena* (Milano 1939) p.524.

[182] *Maria Virgi[ne] [in]comparabili...* l.5 c.13, en *Summa aurea de B. V. M.* ed. BO[URASSE], vol.9 col.150.

[183] Ed.cit., col.151: «Et quod multo est amplius, Ecclesia non modo latina sed etiam graeca et syriaca Reginam illam caeli solemni epitheto publice multis iam saeculis salutat ac praedicat».

sorprendente si se tiene en cuenta que los escritores eclesiásticos de la primera parte de aquella era se contentaban principalmente con comentar las *Sentencias* de Pedro Lombardo y la *Summa* de Santo Tomás, en las cuales no aparecía la doctrina que nos ocupa. Durante el siglo XVI, todos los esfuerzos teológicos se dirigieron a responder a los ataques protestantes, y la realeza de María no se hallaba entre los puntos controvertidos [184].

D) Del siglo XVII al XIX

El siglo XVII vio un nuevo despertar en el interés por la realeza de María. Especialmente, este siglo discutió con precisión teológica dicha prerrogativa mariana, ya que en los tiempos anteriores no hay duda que se aceptaba la doctrina en sentido estricto; sin embargo, es en este momento histórico cuando encontramos una investigación metódica sobre asuntos tales como la significación exacta del término «reina», de «dominio» y «gobernación».

Entre los muchos y muy notables escritores que dedicaron sus talentos a proclamar la gloria de María reina, encontramos a Francisco Suárez († 1617), San Lorenzo de Brindisi († 1619), Fernando de Salazar († 1646), Justino de Miechow († 1689), Cristóbal de Vega († 1672) y especialmente Bartolomé de los Ríos († 1652). No sólo contienen los escritos marianos de estos teólogos un tesoro de doctrina mariana en general, sino que puede decirse que representan la edad de oro en la historia de esta doctrina de la realeza de María.

El jesuita español Francisco Suárez, conocido y reputado por su estudio sistemático de las cuestiones teológicas, aplicó su método científico también a la mariología, y, aunque no escribió un tratado formal dedicado a la realeza de María, trata, no obstante, muy adecuadamente de este asunto mientras se ocupa de la inmaculada concepción [185]. Su ordenado proceder dejó huella en el enfoque que se dio más tarde a esta cuestión. Traza Suárez un significativo paralelismo entre la realeza de Cristo y la de María: Cristo, en cuanto hombre, es Rey a causa de la unión hipostática; María es Reina porque es Madre del Rey [186]. Cristo es Rey mediante conquista y a causa de la redención; María también es Reina por título de conquista, en razón de su cooperación a la redención [187].

[184] Cf. Hill, a.c., p.154.

[185] *De mysteriis vitae Christi* q.27 disp.3 art.2 sect.5; *Opera omnia* vol.19 (Parisiis 1856) p.44-46.

[186] *De mysteriis Vitae Christi* disp.22 n.2; ed.cit. vol.19 p.326.

[187] Ibid.: «Sicut enim Christus eo quod nos redemit, speciali titulo Dominus

Mas, si bien Suárez contempla este notable paralelismo entre Cristo Rey y María Reina, tiene a la vez gran cuidado de no constituir a María en «Señora-Rey», con pleno poder, independiente. Su realeza debe explicarse por su unión con Cristo Rey y según su propio sexo y su relación con Cristo [188].

El capuchino San Lorenzo de Brindisi, uno de los predicadores más populares y vigorosos de su época, contribuyó no poco a la glorificación de la realeza de María por medio de sus sermones. Aun cuando es conocido como predicador popular, no dejaba de basar sus sermones firmemente en la teología. La mariología, en todos sus aspectos, era su tema favorito. El conocido mariólogo G. Roschini rinde a este santo el siguiente homenaje: «... el más grande mariólogo de su época, posee toda la fuerza polémica de un Canisio o un Belarmino, toda la solidez teológica de un Suárez y todo el atractivo ascético de un San Francisco de Sales» [189].

Es indudable que San Lorenzo refleja con exactitud las enseñanzas de la verdadera Tradición. Empieza por establecer, con característica justeza, el hecho de que existe una base escriturística para esta prerrogativa mariana. Analiza cuidadosamente el pasaje del Génesis 3,15 [190] y el del Apocalipsis 12,1 [191], y en ambos encuentra la base para la prerrogativa regia de María. El análisis de dichos textos no ha sido superado hasta nuestros días.

Nos regala San Lorenzo con un vigoroso tratado de la realeza de María, al comentar el texto de la anunciación [192]. Cristo fue constituido Rey en la encarnación, dice; y describiendo el papel de María en este coronamiento de Cristo como Rey, descubre claramente a María en su verdadero y genuino papel de Reina. Junto con el texto escriturístico de la encarnación, desarrolla San Lorenzo de modo magistral el recto significado de «María, Esposa de Dios». El hecho mismo de que cooperase con Dios en la encarnación resulta para San Lorenzo un argumento válido en pro de su realeza [193].

Tiene presente el Santo la fuerza de la Tradición como criterio de fe: para él, el hecho de que la Iglesia enseñe esta doctrina es prueba concluyente en favor de la misma [194].

est ac Rex noster, ita et. B. Virgo propter singularem modum quo ad nostram redemptionem concurrit...».

[188] Ibid.: «Et infra (Athanasius) quasi explicans vel limitans hoc dominium, dicit «Esse secundum sexum femineum» ac si diceret esse tale quale esse solet in uxore vel matre propter coniunctionem ad regem».

[189] G. M. Roschini, O. S. M., *La Mariologia di S. Lorenzo da Brindisi* (Padua 1951) p.13.

[190] *Mariale, opera omnia* vol.1 (Patavii 1928) p.161.

[191] O.c., p.386.

[192] O.c., p.391.

[193] O.c., p.50,178-179.

[194] O.c., p.231.

Se detiene San Lorenzo, al presentar el aspecto teológico de esta cuestión, en la semejanza entre Cristo y María: los dos son semejantes, dice, en naturaleza, gracia y gloria [195]. Y en relación con esta semejanza explica el significado de la expresión *Socia Christi* [196].

En cuanto a las palabras del autor sobre el alcance de la realeza de María, se parecen notablemente a las claras declaraciones del papa Pío XII, en su radiomensaje al pueblo de Fátima en 1946 [197]. Dijo San Lorenzo: «la Virgen Madre de Dios es una reina de tal tipo y naturaleza que su reino no es menor que el de Dios, ni su soberanía menor que la de Cristo» [198].

Predicador clásico, San Lorenzo se ocupó también de la finalidad de la realeza de María, resumiéndola así: «María fue exaltada en los cielos y coronada reina y emperatriz del universo para la salvación del pueblo cristiano» [199]. Es verdaderamente la reina de misericordia [200]; de aquí que, lógicamente, concluya el autor: «¿Qué puede faltar al hombre que tiene a María por omnipotente abogada ante el Dios omnipotente?» [201].

Hacia esa época se hicieron notables progresos en este campo, gracias al famoso escriturista Fernando de Salazar, S. I. Quizá su aportación más significativa en pro de nuestra doctrina fuera su examen concienzudo de las razones intrínsecas de la participación de la Madre en la dignidad real de su Hijo. Generalmente, dice él, suele ser en sentido opuesto: el hijo recibe su dignidad de los padres. Mas, después de extenso análisis técnico y detenida argumentación, deduce que los padres pueden participar de los derechos pertenecientes al hijo, si se trata de un derecho natural o de un derecho de conquista, pero no si el derecho se deriva de un voto. María participa de ambas maneras en los derechos reales de su Hijo (por derecho natural y por derecho de conquista) [202].

No es menos valiosa la contribución del dominico polaco Justino de Miechow, célebre por su valiente defensa de la realeza de María contra los ataques protestantes. Según él, la realeza de María se funda en el derecho natural, en el derecho divino y en el derecho humano; de *derecho natural*, porque pertenece a la familia de David; de *derecho divino*, porque es la Madre de Cristo; de *derecho humano*: primero, a título de herencia reci-

195 O.c., p.451.
196 O.c., p.254-288.
197 AAS 38 (1946) 266.
198 *Mariale* p.23.
199 O.c., p.587.
200 O.c., p.389.
201 O.c., p.58.
202 *Expositio in Proverbia Salomonis* (Lugduni 1637) p.233-235.

bida por medio de su Hijo; segundo, por el título de conquista mediante su corredención; tercero, por derecho de compra, y cuarto, por título de regalo o donación [203].

Para Cristóbal de Vega, uno de los mariólogos más fecundos del siglo XVII y cuya argumentación sobre la realeza recuerda algo a la de Salazar—si bien este último la trata de manera bastante más científica—, María es Reina no sólo en sentido análogo o metafórico, sino en sentido propio y estricto: «Hinc pronum erit praecipuum nostrum intentum aggredi, videlicet B. Virginem Dei Genitricem vere et proprie Reginam esse ac Dominam universi» [204].

Según él, el dominio universal de María está fundado en el hecho de que es Madre de Dios, corredentora de la humanidad y Esposa del Espíritu Santo; también se funda en el don de la justicia original [205].

Así como De Vega fue «el primer teólogo que estudió directa y formalmente de manera científica la realeza de María» [206], también sigue siendo cierto que el tratado más detalladamente escrito sobre este asunto, durante aquel período, fue el que escribió el agustino español Bartolomé de los Ríos, cuya obra *De hierarchia mariana* es una investigación del fundamento teológico de la dignidad real de María, hecho *ex professo* y seriamente [207]. Después de establecer con precisión escolástica el hecho de la realeza de María, se lanza el autor a una detenida investigación de su triple fundamento teológico por este orden: 1) La inmaculada concepción y la plenitud de gracia han colocado a María en la cima de la jerarquía de orden y de dignidad. 2) La divina maternidad proporciona a María la relación más estrecha posible con Dios y la constituye en heredera del reino de su Hijo. 3) La corredención le alcanza participar del reino que Eva perdió, habiendo María ayudado a liberar a aquellos que Satán había esclavizado [208].

Tras maduro estudio de esta doctrina, tal como la presenta su ilustre hermano en religión, el P. A. Musters, gran autoridad en la materia, llega a las siguientes conclusiones: *a)* Bar-

[203] *Discursus praedicabiles super litanias lauretanas* disc.371 vol.2 (Lugduni 1660) p.459-460. En el disc.214 vol.2 p.18 n.2 escribe: «Quod quidem dominium in duobus fundatum esse docent theologi. Primo, in coniunctio ne et affinitate quadam inter Deum et Virginem. Secundo, in singulari quadam ad nostram redemptionem cooperatione».

[204] *Theologia Mariana*, Palestra 27 cert.1 vol.2 (ed. Neapoli 1866) p.349. Ibid.: «Hic nos reginae nomen non translatitie et improprie, sed vere et proprie, quatenus adsignificat ius regni, dominium ac potestatem in res ac subditus, desumimus».

[205] Ibid.

[206] Luis, o.c., p.70.

[207] *De hierarchia mariana libri sex, in quibus imperium, virtus et nomen B. V. M. declaratus, et mancipiorum eius dignitas ostenditur* (Antuerpiae 1641).

[208] O.c., p.91, 51-73.

tolomé de los Ríos dio a la doctrina de la soberanía de María «una base sólida, ontológica y metafísica, fundada en su gracia eminente y en la divina maternidad». *b)* «Proporcionó gran precisión y claridad lógica a la naturaleza de su dominio absoluto sobre toda la creación, solamente inferior al del mismo Dios» [209].

A tan ponderado comentario podríamos nosotros añadir que la obra erudita del P. De los Ríos ejerció considerable influencia en casi todos los autores que se ocuparon de este asunto en siglos posteriores [210]. Entre ellos permítasenos escoger como dignos de mención: San Alfonso de Ligorio († 1787) y San Luis Grignon de Montfort († 1716).

San Alfonso no escribió un tratado especial de la realeza de María, pero su obra perenne *Las glorias de María* abunda en referencias a esta doctrina. Sin ir más lejos, el primer capítulo del libro se dedica en gran parte a esta cuestión concreta: el párrafo introductorio afirma claramente que María merece el título de Reina porque es Madre del Rey de reyes [211]. Este es, pues, el fundamento de su prerrogativa; ¿cómo ejerce su poder singular? Pasa el Santo a demostrar con gran calor que la nota característica es, por supuesto, «la misericordia». Observa que, en el reino de Dios, la justicia es ejercida por Dios, mientras que la misericordia se asigna a su Madre [212]. Es evidente, por el contexto, que el santo doctor no niega que Dios, suprema justicia, es también misericordioso; quiere sencillamente subrayar el rasgo distintivo de la potestad real de María. En cuanto al alcance de su gobernación, coincide la opinión de nuestro autor con la de San Bernardino de Siena, al cual cita con simpatía: «... todas las cosas que existen en el cielo y en la tierra están sujetas al imperio de Dios; así, pues, caen bajo el dominio de María» [213].

Comparte la inmensa popularidad de *Las glorias de María* el *Tratado de la verdadera devoción*, de San Luis Grignon de Montfort, que tan gran impacto ha causado en los escritores espirituales modernos. Pues bien, la verdad fundamental que corre a lo largo de todo el tratado es la suprema posición de María en el plan divino [214]. Fundándose en esto, traza el autor un

[209] A. MUSTERS, O. E. S. A., *La Souveraineté de la Vierge d'après les écrits mariologiques de Barthélemy de los Rios* (Bruges 1946) p.176-177.

[210] Cf. el magnífico análisis de Hill de la doctrina de nuestro autor, a.c., p.164-167.

[211] *The Glories of Mary* ed. E. GRIMM (Brooklyn, N. Y., 1931) p.35. Sobre esta materia cf. F. J. CONNELL, C. SS. R., *St. Alphonsus and the Queenship of Mary:* Alma Socia Christi 3 (Roma 1952) 122-126.

[212] O.c., p.36-39.

[213] O.c., p.36.

[214] Cf. F. SETZER, S. M. M., *The Spiritual Maternity and St. Louis M. de Montfort:* Marian Studies 3 (1953) 199. Cf. también M. M. CADIEUX, S. M. M., *La*

perfecto paralelismo entre Cristo y María. La influencia de María en el orden sobrenatural es tan extensa como la de Cristo; su asociación con El es necesariamente universal; esta asociación universal es hipotéticamente necesaria, pero relativa. Si bien forma ella un solo principio de salvación e intercesión con Cristo, es siempre con Cristo como única causa principal suficiente; el papel de María permanece enteramente secundario, dependiente, relativo [215].

Se debe tener en cuenta que, al tomar la actitud del «esclavo», en su consagración a María, San Luis no sustituye al hijo por el esclavo, sino que sencillamente asimila el esclavo al hijo. Tal como él lo entiende, no hay nada degradante en ser «esclavo» de María. La idea viene simplemente a reforzar nuestro reconocimiento de su incomparable dominio sobre las almas. Lo mismo en la teoría que en la práctica, consiste en «una esclavitud de amor, que acentúa más bien que disminuye el carácter filial de nuestro amor a María» [216].

E) Desde el siglo XIX hasta nuestros días

A consecuencia de la definición solemne de la inmaculada concepción, se despertó en 1854 un gran interés por las perfecciones de Nuestra Señora, sus privilegios y prerrogativas. No quedó la realeza olvidada: en verdad, pocos asuntos habrán recibido más cuidadosa atención durante la época que nos ocupa. Y, sin duda alguna, la inspiración vino de las repetidas declaraciones de los Romanos Pontífices, desde Pío IX a Pío XII.

Los escritores y teólogos católicos que han dedicado sus talentos a estudiar la dignidad real de Nuestra Señora en los últimos cien años son demasiado numerosos para que podamos aquí pasarles revista. Limitándonos a nuestros contemporáneos, merecen ciertamente especial mención los nombres de Gruyter, Luis, Barré, Roschini y Santonicola [217]. Estos han sido los grandes campeones de esta doctrina en el siglo XX y han trabajado incansablemente por expresarla en su adecuada perspectiva teológica.

royauté universelle de Marie dans l'oeuvre de Saint Louis-Marie de Montfort: Alma Socia Christi 8 (Roma 1953) 97-132.

[215] *True Devotion to the Blessed Virgin Mary*, ed. Bay Shore (Nueva York 1947) p.74.

[216] R. Garrigou-Lagrange, O. P., *The Mother of the Saviour and Our interior Life* (Dublin 1948) p.307.

[217] Además de las ya citadas obras de Gruyter, Luis y Barré, cf. Roschini, *Royauté de Marie. Etudes sur la Ste. Vierge*, ed. H. du Manoir, vol.1 (París 1949) p.603-618; A. Santonicola, C. SS. R., *La Regalità di Maria* 2.ª ed. (Milano 1942) Para bibliografía cf. el artículo de Carroll, en Marian Studies 4 (1953) p.29-30.

Entre los varios factores que han contribuido al esclarecimiento de la doctrina de la realeza de María, debemos recordar los muchos congresos marianos celebrados en todo el mundo en los últimos decenios. Principalmente a través de ellos han urgido los teólogos y los católicos a la Santa Sede a que proclame solemnemente la realeza de Nuestra Señora. Una lista incompleta comprendería los congresos de Lyón (1900), Friburgo (1902), Roma (1904), Einsiedeln (1906), Zaragoza (1908), Salzburgo (1910), Trier (1912), Boulogne-sur-Mer (1938), Casalmonferrato (1939), Zaragoza (1940) y Agrigento (1941) [218]. Debemos añadir aún la cuarta asamblea nacional de la Sociedad Mariológica de América (Cleveland 1953), dedicada por completo a estudiar este tema teológicamente [219].

Para terminar, debemos mencionar, en relación con este tema, el *Piadoso movimiento «pro regalitate Mariae»*. A los incansables esfuerzos de esta organización se han debido, sin duda, los éxitos obtenidos en cuanto a esclarecer y promover la doctrina de la realeza de María. Oficialmente establecido en Roma después de la segunda guerra mundial, pronto extendió el movimiento sus múltiples actividades por todo el mundo y ha sido la fuerza inspiradora de incontables manifestaciones del apostolado mariano *Pro regalitate* [220].

IV. NATURALEZA Y EXTENSION DE LA REALEZA DE MARIA

María es Reina del reino en el cual Cristo es Rey. A fin de valorar con más exactitud la dignidad de María como Reina, será importante analizar la naturaleza del reino de Cristo y el modo como este reino se gobierna. En palabras del papa Pío XII:

> El, el Hijo de Dios, proyecta sobre su Madre celestial la gloria, la majestad y el dominio de su realeza... Jesús es Rey por toda la eternidad, por naturaleza y por derecho de conquista; por El, con El y sometida a El es María Reina por gracia, por relación divina, por derecho de conquista y por singular elección [221].

El reino de Cristo es primordialmente un reino *espiritual*. Ya dijo Nuestro Señor que su «reino no es de este mundo». Para entrar en este reino los hombres «se preparan mediante

[218] Cf. A. SANTONICOLA, *La Regalità di Maria:* Alma Socia Christi 3 (Roma 1952) 151-153.
[219] Estos artículos y discusiones fueron publicados en Marian Studies, vol.4 (1953).
[220] Cf. SANTONICOLA, a.c., p.153-156.
[221] AAS 38 (1946) 266.

el arrepentimiento, y a él no pueden entrar sino por la fe y el bautismo»[222]. Puesto que María es Reina de este reino, su poder real se aplicará, ante todo, a cosas espirituales. Además, el hecho mismo de que María se nos presente como co-conquistadora contra Satanás señala ya la naturaleza primordialmente espiritual de su poder.

Mas si bien es verdad que el reino de Cristo es, ante todo, espiritual, también es cierto que no lo es exclusivamente. El papa Pío XI nos asegura en su encíclica *Quas primas* que Cristo Rey tiene también autoridad sobre asuntos temporales y civiles[223]. Puesto que María es Reina de todo el reino de Cristo, se sigue, lógicamente, que, sujeta al Rey, ella también tiene autoridad de Reina sobre los negocios temporales.

María, Reina del universo

El papa Pío XI, en su encíclica *Quas primas*, subraya el hecho de que el reino de Cristo no esté limitado ni en el tiempo ni en la extensión. Repitiendo palabras de León XIII, dice:

> Su imperio (el de Cristo) comprende no sólo a las naciones católicas, no sólo a las personas bautizadas que, aunque de derecho pertenecen a la Iglesia, se han extraviado por el error o se han separado por el cisma, sino también a aquellos que están fuera de la fe cristiana, de manera que toda la humanidad está verdaderamente sujeta al poder de Cristo[224].

En el conocido mensaje a los peregrinos de Fátima, el 13 de mayo de 1946, Pío XII afirma sin ambages que «su reino (el de María) es tan vasto como el de su Hijo y Dios, ya que nada queda excluido de su dominio»[225].

Así, pues, combinando las dos declaraciones auténticas del papa Pío XI y del papa Pío XII, llegamos a la inevitable conclusión de que la autoridad regia de María se extiende a todo el género humano y aun a los ángeles[226]. Tanto las naciones como las familias y los individuos deben veneración y homenaje a María, porque es Reina del universo; lo mismo que deben adoración y homenaje a Cristo porque El es Rey del universo.

[222] Ibid. vol.17 (1925) p.600.
[223] Ibid. vol.17 (1925) p.600-601.
[224] Ibid. vol.17 (1925) p.598.
[225] Ibid. vol.38 (1946) p.266.
[226] Ibid. vol.17 (1925) p.598. Cf. J. B. Carol, O. F. M., *Fundaments of Mariology* (New York 1956) p.80.

ALCANCE DE LA AUTORIDAD DE MARÍA, NUESTRA REINA

La autoridad suprema dentro del reino corresponde a Cristo. El reino en sí pertenece a Cristo y a nadie más; El es la fuente de toda verdadera autoridad. Como afirmó el papa Pío XII, «el Verbo de Dios, que es de la misma substancia que el Padre, comparte necesariamente todas las cosas con el Padre, y por esta razón tiene autoridad suprema y absoluta sobre todas las criaturas» [227].

De esta clara afirmación se desprende que cualquiera que sea la autoridad, poder o título que asignemos a María, no podremos afirmar que lo posea en sentido absoluto: su autoridad y dominio vienen de Cristo y de El dependen, de El, que es la fuente de toda autoridad. «No es ella ni una gobernadora sustituta, ni la fuente de soberanía dentro del reino» [228]. Por otra parte, María no goza simplemente de una autoridad *delegada* de Cristo; ella no es el vicario de Cristo, ni solamente su ministro o legado» [229]. «Su inefable gloria y su dignidad proceden precisamente de su unión con Nuestro Señor» [230]. Es realmente una con Cristo en el ejercicio de la autoridad dentro del reino. Se caracteriza el gobierno en el reino de Cristo por su perfecta unidad, porque está en la esencia misma del poder real, el ser uno. De aquí que, en cualquier grado y lugar que se ejerza la autoridad de María, debe ir caracterizada por su unión a la del Rey. Y esta unión precisamente se realiza por la estrecha e incomparable asociación a Cristo en el gobierno del reino.

Cristo, en cuanto Rey, gobierna el reino con una triple potestad: legislativa, judicial y ejecutiva [231]. Puesto que María Reina está íntimamente asociada a Cristo Rey en el gobierno del reino, surge naturalmente la pregunta: ¿Ejerce María su autoridad, participando formalmente de esos poderes? ¿Es ella formalmente legisladora? ¿Es formalmente juez? ¿Es formalmente ejecutora? Quizá estas preguntas podrían formularse de nuevo, simplificándolas, de esta manera: ¿Ejerce María su autoridad del *mismo modo* que Cristo ejerce la suya?

Antes de pasar a la consideración de las funciones específicas de gobierno será bueno recordar que Cristo Rey y María Reina están totalmente de acuerdo en todo. La voluntad de

[227] Ibid. vol.17 (1925) p.596.
[228] Cf. J. FENTON, *Our Lady's Queenly Prerogatives:* The American Ecclesiastical Review 120 (nov. 1949) 428.
[229] F. VANDRY, *The nature of Mary's Universal Queenship:* Marian Studies 4 (1953) 24.
[230] FENTON, a.c., p.428.
[231] AAS 17 (1925) 599.

uno es la voluntad del otro; lo que María quiere, cumple Cristo; lo que Cristo cumple, María quiere; no puede existir ni la más mínima desavenencia entre los dos. Cristo es el Rey perfecto; María, la Reina perfecta. No podemos decir que haya desavenencias, por ejemplo, entre la justicia de Cristo y la misericordia de María, pues siendo Cristo justísimo, no está jamás falto de misericordia. Ni el Rey ni la Reina de este reino están jamás faltos ni de misericordia ni de justicia.

Pero, aparte de esta perfecta armonía de mente y voluntad entre Cristo y María, ¿participa María formalmente en las funciones legislativa, judicial y ejecutiva del gobierno del reino de Cristo?

A la pregunta de si María, en cuanto Reina, participa en la legislación del reino de Cristo, responderemos analizando la naturaleza incomparable de este reino: es un reino primariamente espiritual, el fin último del mismo es la salvación eterna, y todo cuanto conduzca a tal fin debe considerarse como medio conducente. De aquí que la ley en este reino espiritual es, ante todo, la gracia, y que los preceptos lo son sólo secundariamente; la gracia es la que mueve a los súbditos de este reino a conformarse con la voluntad del Legislador. Santo Tomás lo expresó de esta manera: «Pues bien, lo preponderante en la ley del Nuevo Testamento y en lo que toda su eficacia se basa es la gracia del Espíritu Santo que se da a los que creen en Cristo» (1-2 q.106 a.1).

De donde se deduce que el gobierno del reino de Cristo se lleva a cabo, ante todo, por la institución de la gracia [232].

A vista de la manera incomparable con que se ejerce la potestad legislativa de Cristo, se entenderá fácilmente que María, en efecto, participa de ella. Puesto que la ley del reino de Cristo es la gracia, puede con verdad afirmarse que María, en cuanto Reina, participa directamente del poder legislativo del Rey en tanto en cuanto participa ella en la adquisición y distribución de la gracia. Esto lo tenemos auténticamente confirmado por los papas Pío X y Pío XII. En su encíclica *Ad diem illum,* Pío X habla de la relación de María y la gracia de esta manera: «... pues que ella (María) fue escogida por Cristo para ser su asociada en el trabajo de la salvación del hombre, nos merece *de congruo*, como dicen, lo que Cristo nos mereció *de condigno*, y es ella la principal distribuidora de las gracias» [233].

En su discurso a los peregrinos de Fátima declaró el papa Pío XII: «Porque, habiendo sido asociada al Rey de los márti-

[232] Cf. THOMAS U. MULLANEY, O. P., *Queen Mercy:* The American Ecclesiastical Review 126 (junio 1952) 418.

[233] Traducción de UNGER, *Mary Mediatrix...* p 9-10.

res en la inefable obra de la redención del mundo, como Madre y cooperadora permanece asociada para siempre con El, mediante un poder casi ilimitado, en la distribución de las gracias que fluyen de la redención»[234].

De aquí que, siendo la ley del reino de Cristo, en primer lugar, la gracia, y, siendo María participante en el procurar esta gracia a los individuos, se sigue lógicamente que María participa en la potestad legislativa de Cristo.

En el reino de Cristo, los preceptos son secundarios y auxiliares de la gracia. Existen en orden a la gracia, ya para prepararle el camino, ya para asegurar su permanencia[235]. Podemos de aquí deducir que María participa también en estas funciones secundarias de la autoridad legislativa de Cristo, ya sea como maestra *(Magistra)* o sencillamente como mediadora[236]. Refiriéndonos a la función secundaria de la autoridad legislativa de Cristo, añadamos lo siguiente: «María contribuyó a ilustrar a los apóstoles y continúa ilustrándonos a nosotros (en lo que se refiere a la doctrina de la nueva ley) cuando, por ejemplo, se manifiesta externamente en santuarios tales como Lourdes, La Salette y Fátima»[237].

No es fácil determinar cuál sea la participación de María o hasta qué punto se extiende en cuanto a las funciones judicial y ejecutiva del gobierno de Cristo. Hay teólogos que niegan que María tenga parte alguna en la potestad judicial y ejecutiva[238]. Alegan que no existe fundamento para creerlo ni en la Sagrada Escritura ni en la Tradición, puesto que María es generalmente calificada como Reina de la misericordia[239]. Otros teólogos, sin embargo[240], no se oponen a la participación de María en la potestad judicial y ejecutiva de Cristo, de manera análoga o indirecta, mediante el consentimiento y la plegaria. Deben tenerse en cuenta, al discurrir más ampliamente sobre lo dicho, los siguientes principios: 1) Cristo Rey debe siempre conservar la potestad judicial y ejecutiva de modo *supremo*. No debe haber dos jueces en el reino con la misma e igual potestad. 2) María debe conservar sus características de verdadera Reina; no puede convertirse en un rey en miniatura. 3) El reino del cual Cristo es Rey y María Reina debe distinguirse por la eminencia de su gobierno. Los reyes y las reinas temporales poseen y ejercen el poder real de modo im-

[234] AAS 38 (1946) 266.
[235] Ibid. vol.17 (1925) p.595.
[236] Cf. L. DE GRUYTER, o.c., p.160; MULLANEY, a.c., p.117-122.
[237] GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p.273.
[238] LUIS, o.c., p.123-127; CARROLL, a.c., p.30-32.
[239] GARRIGOU-LAGRANGE, o.c., p.273.
[240] ROSCHINI, *Mariologia* vol.2 pars prima (Roma 1947) p.426.

perfecto. El poder temporal que disfrutan los reyes y reinas de este mundo es un reflejo imperfecto de la excelencia de la dignidad real de Cristo y de María. 4) La ley de este reino es primeramente la gracia, y sólo secundariamente, los preceptos.

CONCLUSION

A vista de los principios anteriores, parece legítimo concluir que María, en cierto modo, participa de la potestad judicial y ejecutiva de Jesucristo. Porque su dignidad de Reina debe ser preservada, no puede ser formalmente juez ni puede ejercer potestad ejecutiva. Sin embargo, por su mismo poder de intercesión ante el Rey, su influencia ha de ser poderosa en todas las funciones del Rey; tal poder se llamaría indirecto o análogo. Puesto que María cooperó realmente en la obra de la redención de Cristo, y puesto que es actualmente la dispensadora de la gracia, su influencia regia tiene necesariamente (aunque de modo indirecto) que producir sus efectos en el modo de aplicarse y fructificar la ley (de la gracia) de este reino. De aquí que la plena potestad de María como Reina se base en su cooperación en la adquisición de la gracia y en su papel de dispensadora de todas las gracias. Y precisamente en concepto de tal se deja sentir su influencia en todas las actividades del gobierno de este reino. Podemos ahora entender por qué María es invocada tradicionalmente con el nombre de «Reina de la misericordia».

APENDICE

Este capítulo había ya llegado a manos del editor cuando el Padre Santo publicó la nueva encíclica *Ad Caeli Reginam* (11 de octubre de 1954), estableciendo una fiesta litúrgica en honor de Nuestra Señora Reina universal. Este documento pontificio, que satisface un antiguo y ardiente deseo de parte de los fieles, cierra con broche de oro los diversos pronunciamientos anteriores del Santo Padre referentes a esta consoladora verdad. El texto oficial de la encíclica aparece en AAS vol.46 (1954) p.625-640. Aparte de la introducción general y de la exhortación final, se divide la carta apostólica en tres secciones principales: 1) el fundamento tradicional de la realeza testimonio de los Santos Padres y de las diferentes liturgias, 2) razones teológicas en favor de la doctrina (maternidad divina y corredención); 3) naturaleza de esta prerroga-

tiva (la incomparable primacía de María y su poderosa intercesión). El día señalado para la nueva fiesta es el 31 de mayo de cada año; en este día nos anima el Padre Santo a que renovemos todos nuestra consagración total al Corazón Inmaculado de María. Cf. G. M. Roschini en su *Breve commento all' enciclica «Ad caeli Reginam»* en la revista «Marianum» 16 (1954) 409-432. El mismo número de «Marianum» (p.481-507) trae un artículo interesante de E. Lamirande, O. M. I., sobre *La realeza universal de María y su maternidad.*

El texto oficial del oficio y de la misa de la nueva fiesta fue aprobado por la Sagrada Congregación de Ritos el 31 de mayo de 1955 y aparece en AAS 47 (1955) 470-480. Resumiremos aquí el contenido de ambos, tomando las citas del mencionado número de las *Acta.*

Oficio divino

Un rasgo característico del oficio es la asociación de María Reina con Cristo Rey. Es especialmente notorio esto en los versículos y en las respuestas. Veamos los siguientes:

Primeras vísperas y primer nocturno:

℣. Salve, Reina de misericordia.
℟. De quien Cristo nuestro Rey nació [241].

Segundo nocturno:

℣. Junto a la cruz de Jesús estaba su Madre.
℟. Socia en el sufrimiento, Reina del mundo [242].

Tercer nocturno:

℣. Todas las generaciones me llamarán bienaventurada.
℟. Porque Aquel que es poderoso ha hecho en mí cosas grandes [243].

Laudes y segundas vísperas:

℣. La Virgen María ascendió a los cielos.
℟. Reina con Cristo para siempre [244].

Las horas menores emplean expresiones idénticas en las respuestas breves y para versículos y respuestas. Se observará también que las respuestas del final de las lecciones de los nocturnos insisten en el tema del consorcio y de la dependencia de la Reina respecto del Rey. El invitatorio de maitines, de acuerdo también con este tema, es como sigue: «Adoremos a Cristo Rey que colmó a su Madre» [245]. Es interesante observar no sólo la asociación, sino también la dependencia de Ma-

[241] AAS 47 (1955) 470.
[242] Ibid. p.472.
[243] Ibid. p.474.
[244] Ibid. p.475.478.
[245] Ibid. p.470.

ría Reina respecto de Cristo Rey. A través de todo el oficio se expresa claramente o se supone que Cristo es la fuente y la razón de la dignidad real de María.

En cuanto a las Sagradas Escrituras, el Eclesiástico (24,5.7) se utiliza en las capítulas de vísperas, laudes y tercia: «Salí de la boca del Altísimo, el primogénito anterior a toda criatura: habité en los lugares más elevados, y mi trono es una columna de nube» [246].

También se usan textos del mismo capítulo 24 del Eclesiástico en las tres lecciones del primer nocturno.

Algunas de las respuestas que siguen a las lecciones de los tres nocturnos son frases escriturísticas muy significativas, usadas en relación con los títulos reales de María tradicionalmente aceptados. Por ejemplo, después de la primera lección del primer nocturno, encontramos el siguiente tributo a María:

℣. Bendita eres tú, ¡oh María!, que has creído al Señor: las cosas que te han sido dichas se han cumplido. He aquí que has sido elevada sobre los coros de los ángeles a la soberanía celeste.
℟. Ave María, llena de gracia, el Señor es contigo [247].

Después de la lección cuarta encontramos lo siguiente:

℣. Recibe la palabra, ¡oh Virgen María!, que te ha sido entregada por el Señor: he aquí que concebirás y darás a luz a Aquel que es Dios y Hombre.
℟. Y serás llamada Reina de todas las naciones [248].

Sigue a la lección quinta el conocido pasaje del Apocalipsis 12,1:

℣. Aparecerá un gran signo en el cielo: una mujer vestida del sol, con la luna bajo sus pies y coronada de doce estrellas.
℟. Cuyo Hijo reina para siempre [249].

Las lecciones cuarta y quinta han sido tomadas de la autorizada obra de San Pedro Canisio: *De Maria Deipara Virgine incomparabili*.

La lección sexta es una cita de la encíclica *Ad caeli Reginam*, sobre la realeza de María [250].

Las lecciones del tercer nocturno van precedidas del texto de la anunciación de San Lucas (1,26-33) y están tomadas de San Buenaventura en su sermón sobre la dignidad real de la Santísima Virgen María. El asunto de la homilía se expresa en

[246] Ibid. p.470.475.478.
[247] Ibid. p.471.
[248] Ibid. p.473.
[249] Ibid. p.474.
[250] Ibid. p.472.

la afirmación: «La Santísima Virgen María es la Madre del más elevado Rey», mediante la noble concepción, según la palabra pronunciada por el ángel: «He aquí que concebirás» [251].

MISA

La misa de la fiesta insiste en el tema del oficio y subraya además el beneficioso efecto de la dignidad real de María. Esto se expresa principalmente en la oración, secreta, y en la plegaria de la poscomunión. Las oraciones del ofertorio y de la comunión acentúan también la administración benéfica de María Reina. Así, la oración del ofertorio nos dice: «Oriunda de raza real, María resplandece de gloria. Devotísimamente pedimos de todo corazón nos ayuden sus ruegos» [252].

La oración de la comunión dice: « ¡Oh dignísima Reina del mundo, María, Virgen perpetua!, intercede por nuestra paz y salvación, tú que diste a luz a Cristo, el Señor, Salvador de todos» [253].

La epístola de la misa se toma del Eclesiástico (24,5-7. 9-11.30-31).

El evangelio está tomado del texto de San Lucas sobre la anunciación (1,26-33). Las palabras finales del texto dicen así:

> No temas, María, porque has hallado gracia delante de Dios. Y he aquí que concebirás en tu seno y darás a luz un hijo: Y le darás por nombre Jesús. El será grande y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor le dará el trono de David, su padre, y reinará en la casa de Jacob para siempre; y su reino no tendrá fin [254].

Puesto que «la sagrada liturgia es un espejo sin mancha de la doctrina» [255], la nueva fiesta en honor de María, nuestra Reina, debería enseñar a los fieles no sólo la verdad sobre la dignidad real de María, sino también el camino hacia Cristo Rey.

[251] Ibid. p.474.
[252] Ibid. p.479.
[253] Ibid. p.479.
[254] Ibid. p.479.
[255] AAS 46 (1954) 631.

MARIA Y LA IGLESIA

POR CYRIL VOLLERT, S. I., S. T. D.

Como en toda teología, también en la mariología el éxito alcanzado en el desarrollo de una cuestión favorece el progreso de otras materias que estén íntimamente relacionadas con aquélla. De esta manera, la definición de la asunción de la Santísima Virgen, prenda de la glorificación de la Iglesia, de la cual es figura, ha despertado interés y una mayor comprensión de las relaciones que unen el misterio de María con el misterio de la Iglesia. En este momento se centra la atención de los teólogos más y más sobre dichas relaciones.

Estamos lejos de la solución definitiva al problema. Se ha examinado intensamente la Tradición, pero los resultados apetecidos están aún por realizarse. Ya desde los primeros siglos de la era cristiana, los Santos Padres contemplaron semejanzas entre María y la Iglesia [1]; podríamos resumir su pensamiento en unas pocas proposiciones: la Virgen María es Madre de Cristo; la Iglesia es también virgen y es nuestra madre; María es madre de todos los fieles; María es el modelo ideal de la Iglesia. La conciencia de una estrecha semejanza existente entre María y la Iglesia, por una parte, y Eva, madre de todos los vivientes, influyen profundamente en las reflexiones de los Santos Padres sobre estas cuestiones. La conclusión de que María es el tipo y la madre de la Iglesia es un compendio adecuado de la tradición primitiva sobre las relaciones entre María y la Iglesia [2].

Si bien el paralelismo entre María y la Iglesia fue bien pronto percibido, no fue, sin embargo, tema principal de la era patrística y nunca fue en ella objeto de síntesis; el interés de los Padres se centró más bien en la economía de la salvación, que se inauguró en la Madre de Cristo y se completó en la Iglesia. En relación con lo anterior tienen mucho más que decir los Padres acerca de la Iglesia que acerca de María [3].

[1] Cf. O. SEMMELROTH, S. I., *Urbild der Kirche* (Würzburg 1950) p.25-36; H. R. RAHNER, S. I., *Maria und die Kirche* (Innsbruck 1951); A. MÜLLER, *Ecclesia Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Freiburg in der Schweiz 1951).

[2] I. VODOPIVEC, P. V., *Maria typus et mater ecclesiae:* Alma Socia Christi 2 (1935) 269-272.

[3] M. J. CONGAR, *Marie et l'Église dans la pensée patristique:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 38 (1954) 5,22.

Después de la famosa definición pronunciada por el concilio de Efeso, se desvaneció el interés por las relaciones entre María y la Iglesia para dirigirlo hacia la divina maternidad, tema que ha continuado dominando la mariología hasta nuestros días. Algunos escritores y doctores de la Edad Media cultivaron el paralelismo, repitieron las enseñanzas de los Padres, dedujeron antiguas analogías, descubrieron otras nuevas y trataron de unificar la doctrina alrededor del concepto del Cuerpo místico. Se presenta a la Santísima Virgen como imagen y tipo de la Iglesia, como el más eminente de sus miembros y su Madre amantísima [4]. Son muchos los autores medievales que no tienen nada que decir sobre las relaciones entre María y la Iglesia, y los que consideran la cuestión dan mucha mayor importancia a otros aspectos de la teología mariana. La idea de la Madre de Dios como prototipo de la Iglesia está lejos de tener importancia primordial en la mariología del medievo; de hecho, nunca fue en aquella época preocupación mayor el estudio de las relaciones entre María y la Iglesia [5]. Posteriormente a San Alberto Magno, el paralelismo entre María y la Iglesia cayó en casi completo abandono.

Nuestra época vuelve a ocuparse del asunto. Inició el movimiento Scheeben, si bien al principio tuvo pocos seguidores. Los últimos treinta años han producido gran riqueza de estudios especulativos y positivos [6]. Los progresos hechos en mariología y eclesiología pueden servir de explicación al resurgimiento de la preocupación por la doctrina que nos ocupa. Las declaraciones del magisterio eclesiástico han impartido vigor nuevo a los trabajos de investigación y han sido estímulo de continuos avances. Las definiciones de la inmaculada concepción y de la asunción han concentrado la atención en los principios de teología mariana, enseñando los métodos adecuados a emplear en la mariología e iluminando las funciones de María en la economía de la salvación. En cuanto a la eclesiología, las constituciones dogmáticas del concilio Vaticano I sobre la Iglesia de Cristo y la encíclica de Pío XII sobre el Cuerpo místico proporcionaron estímulos semejantes. El movimiento eclesiológico ha buscado luz, estudiando el papel de la Santísima Virgen en el plan divino, mientras la mariología

[4] El mejor de los estudios medievales es el de H. Barré, C. SS. P., *Marie et l'Église du vénérable Bède a Saint Albert le Grand:* Bulletin de la Société Française d'Études Mariales 11 (1951) 59-143. La referencia de esta serie de aquí en adelante será BSFEM.

[5] Ibid. p.125.

[6] Vodopivec, a.c., p.256 nota 4, da una buena bibliografía esquemática. Cf. también la excelente *Bibliographie critique sur Marie et l'Église*, preparada por R. Laurentin (BSFEM 9 [1951] 145). Otros estudios mencionaremos a lo largo del presente capítulo.

ha estudiado con más exactitud su lugar y función dentro de la Iglesia. Tales estudios han aumentado el conocimiento de las relaciones mutuas entre María y la Iglesia y nos han proporcionado noticias sobre la importancia y la actividad de María y de la Iglesia en los designios de Dios para nuestra salvación eterna.

No es rápido el progreso de la evolución dogmática y teológica, pero acusa una marcha segura hacia adelante. Hemos contemplado en nuestro siglo el culmen de la lenta ascensión recorrida por la doctrina de la asunción; se observa un fenómeno semejante respecto al tema de la corredención. Mas no debe sorprendernos el escaso éxito obtenido hasta el presente en el estudio del paralelismo entre María y la Iglesia: no se trata aquí de un dogma, sino de una idea teológica, una comparación rica y poderosa para auxiliarnos en la composición de valiosas síntesis y en la exposición de nuevos aspectos de problemas antiguos.

La investigación de las relaciones existentes entre María y la Iglesia se ha convertido en una de las preocupaciones dominantes de la mariología actual. El hecho está dando por resultado una mayor aproximación de los dos tratados que han sufrido mayor evolución en los tiempos modernos: la eclesiología y la mariología. Tanto María como la Iglesia son madres de los hombres; deben caminar unidas. Para penetrar más íntimamente en el misterio de María, hemos de contemplarlo en relación con otros misterios fundamentales, especialmente la Santísima Trinidad, Cristo y la Iglesia. No es un tema secundario, relegado a la superficie de la doctrina católica, el paralelismo entre María y la Iglesia, sino que es necesario para comprender la encarnación redentora. Aun cuando la comparación fuera un mero detalle del pensamiento patrístico y escolástico, es, con todo, parte de las reservas del tesoro cristiano, y así contemplamos hoy su entrada gloriosa en la teología.

Antes de emprender un estudio comparativo entre María y la Iglesia es preciso resolver una cuestión preliminar: debemos definir los términos de la comparación María y la Iglesia. En cuanto a la Santísima Virgen, el riesgo de confusión es ligero, pero el concepto de la Iglesia es complejo y admite sentidos diferentes; por lo tanto, se impone precisar el sentido de la palabra y conservarlo idéntico hasta el final.

Cuando hablamos de la Iglesia solemos investirla de personalidad propia. Aun cuando es una sociedad compuesta de individuos, la concebimos como un organismo que vive su

vida propia. En cuanto tal, podría entenderse de dos maneras diferentes: el nombre «Iglesia» puede significar el conjunto de Cristo Cabeza y de todos los miembros unidos a dicha Cabeza o designar solamente el cuerpo unido a su Cabeza, Cristo [7].

El segundo significado subraya la distinción que existe entre la persona del Salvador y los individuos por El salvados y que responden a su amor. Indudablemente, María es comparable a la Iglesia en este segundo sentido, es decir, en cuanto cuerpo unido a Cristo, su Cabeza.

La Sagrada Escritura nos presenta a la Iglesia, distinta de Cristo, bajo varias imágenes y figuras: San Pedro llama a la Iglesia «una nación santa, un pueblo de adquisición» y «pueblo de Dios» (1 Petr 2,9). De aquí que la Iglesia es el nuevo pueblo de Dios y el nuevo Israel, que continúa aventajando al Israel antiguo. Este nuevo pueblo de Dios es la posteridad de Abraham no según la carne, sino según el espíritu; la verdadera descendencia del padre de los creyentes son los seguidores de Cristo, El mismo semilla de Abraham (Gal 3,16.29). Considerada la Iglesia como nuevo pueblo de Dios, es María comparable a ella por ser la personificación ideal de la misma y la realización perfecta de cuanto Dios desea realizar por la venida de su Hijo.

La comunidad cristiana es el pueblo de Dios en Cristo su Cabeza, cuya vida le anima. Del concepto del pueblo de Dios unido a Cristo derivamos sin esfuerzo el concepto de la Iglesia en cuanto Cuerpo de Cristo. Bajo esta figura es la Santísima Virgen el primero y más importante miembro de este cuerpo, el más estrechamente unido a la Cabeza, aventajando a los demás en excelencia y eminencia a causa de su maternidad y consorcio con el Salvador, superior a los de los demás miembros.

Un tercer símbolo, imagen de la unión conyugal entre Cristo y su Iglesia, elimina el peligro de confusión respecto a nuestra unión con Cristo. El título «esposa de Cristo» nos recuerda que, no obstante estar insertados en Cristo, nuestra Cabeza, conservamos nuestras personalidades inconfundibles y nuestra conciencia individual. La Iglesia, esposa de Cristo, mantiene hacia El actitud de sumisión, aceptación y amor. Nuevamente es la Santísima Virgen, en esta figura, la que señala la distinción existente entre Cristo y la Iglesia, es la primera de los miembros en quien la unión del redimido con el Redentor alcanza una perfección inaccesible para todos los demás.

Se desprende de lo anterior que, al comparar a María con la Iglesia, consideramos a la Iglesia en cuanto Cuerpo místico

[7] S. Thomas, *In IV Sent.* dist.49 q.4 a.3 y 4.

de Cristo y su esposa, siguiendo la imagen empleada por los profetas para designar al pueblo escogido que prefiguraba la Iglesia. Estas figuras, así como la antiquísima que describe a la Iglesia como madre de los fieles, se completan mutuamente.

Al reflexionar sobre las relaciones entre María y la Iglesia, no nos paramos en la Iglesia en un sentido amplio, que incluiría a aquellos que fueron salvados antes del advenimiento de Cristo en virtud de la fe en el futuro Redentor; nos referimos más bien a la comunidad de los bautizados fundada por Jesucristo, la Iglesía católica sobre la tierra, y la Iglesia triunfante. Es evidente que, para llevar a cabo esta comparación, debemos colocar a la Santísima Virgen en un plano diferente al resto de la Iglesia; es decir, entendemos aquí la Iglesia no como el conjunto de María y todos los demás cristianos, sino en cuanto a la parte que constituyen ellos solos. Estamos, pues, comparando dos partes del mismo todo: la Santísima Virgen a un lado y los demás miembros del Cuerpo místico al otro.

I. FUNDAMENTO DE LA ANALOGIA

El desarrollo del paralelismo María y la Iglesia, tema llamado a contribuir al esclarecimiento de la mariología, pertenece al dominio de la teología especulativa. Debe apoyarse en un cimiento sólido, cuyo último fundamento son los designios de Dios para la salvación del hombre.

A) María y la Iglesia en el plan divino

Santo Tomás nos ofrece la clave del misterio: «Pertenece a la esencia de la bondad el comunicarse a otros... Por donde es digno de la suprema Bondad el comunicarse a las criaturas *summo modo*, de la manera más elevada posible» [8]. El mundo creado por Dios ni le presta ni le beneficia en nada; la actividad creadora de Dios no tiene otra razón que la tendencia del Bien Supremo a comunicarse. La creación es el principio de su comunicación. El fin de toda criatura es participar en la bondad de Dios, reflejar y representar sus divinas perfecciones, y, pues que no hay individuo que sea imagen suficiente del Bien infinito, fue preciso llamar a la existencia a un universo de seres, a toda una jerarquía, en cuya cima estuviera el mundo espiritual [9].

Pero Dios puede entregarse de manera más perfecta que

[8] *Summa Theol.* 3 a q.1 a.1.
[9] Ibid. 1 a q.47 a.1.

la simple producción de leves vestigios de sí mismo. Puede darse a conocer y hacerse amar, mediante la admisión de seres intelectuales a participar sobrenaturalmente de su propia naturaleza y de sus propios actos de conocimiento y amor. En este caso, además de la simple semejanza, existe una unión entre el Creador y la criatura. Dicha unión mantiene a la persona creada a distancia infinita del Creador, pero Dios tiene poder para entregarse totalmente, para asociar de una manera substancial a su propia existencia a una naturaleza creada, para hacerse uno con dicha naturaleza, comunicándose El mismo *summo modo*.

Esto es lo que hizo Dios al encarnarse. Se comunicó *summo modo* a una naturaleza creada, naciendo de la Virgen María. Mas su intención, al comunicarse, se dirigía al universo entero. A través de la naturaleza creada que el Verbo divino asumió en la unión hipostática, se ofreció la participación en la divinidad a todos los demás seres; todos los hombres, particularmente, son llamados a recibir de Jesucristo una participación en la divina naturaleza.

La Iglesia es, según el plan eterno, la prolongación de Cristo: es su Cuerpo, en el cual cada miembro tiene su lugar concreto, su manera individual de parecerse al Dios-Hombre, su vocación espiritual y su actividad sobrenatural. Faltaría la comunicación completa si no se confiriera la potestad de acción: Cristo constituye a sus miembros en cooperadores suyos, concediéndoles el poder redentor de la caridad y la capacidad de merecer, rogar y actuar en pro de la salvación del género humano. La naturaleza humana es sociable, y la gracia de Cristo concedida a la naturaleza humana es también social. La comunidad de los redimidos está organizada socialmente, formando un cuerpo que es complemento y plenitud de Cristo. La multitud de personas que lo componen forman una unidad que el Hijo de Dios se ha atraído y desposado.

María tiene en el plan divino un lugar y una función análogos, aunque muy superiores, a los de la Iglesia. La segunda persona de la Trinidad se encarnó, no en una naturaleza creada a este propósito, sino en el seno de la Santísima Virgen. La unión de María con el Verbo no es hipostática, como la existente entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana: es una unión de persona a persona; es la íntima relación de la maternidad. Dios se sirvió de una mujer en la encarnación, no porque necesitara un instrumento, sino más bien porque quiso realizar en toda su plenitud, *summo modo*, las posibilidades de

unión con el Verbo encarnado que las posibilidades maternales de la mujer le ofrecían [10].

Cristo admite a todos sus miembros a participar en su actividad; dio a su Madre un mayor y más elevado poder de acción que a ningún otro miembro; así como participó en la unión hipostática en el momento mismo de la encarnación, así también cooperó con su Hijo en el momento mismo de la redención.

De este modo, la teología de la Santísima Virgen está estrechamente relacionada con la teología de la Iglesia. El principio fundamental es el mismo en ambos casos: el plan de Dios de comunicarse al mundo por vía sobrenatural, en una comunicación que permite a la humanidad colaborar con El a su propia salvación.

B) Relación de María y la Iglesia con Cristo

En la Sagrada Escritura, en la Tradición y en la liturgia, con frecuencia se personifica a la Iglesia en imágenes femeninas. Es esta femineidad característica de la relación que, siguiendo el Antiguo Testamento, discierne San Pablo entre Cristo y la humanidad. Característica femenina es la receptividad: atributo que describe con aptitud la más sincera tesitura de la criatura respecto del Creador. La receptividad, común a toda criatura, caracteriza especialmente a la mujer en relación al hombre, el cual es cabeza de la mujer, como Cristo es cabeza del hombre (Eph 5,23). Es, pues, natural que la criatura, amada por Dios, aparezca bajo el símbolo de la mujer. Pero una criatura cualquiera es demasiado imperfecta para, por sí sola, ser la bienamada esposa de Dios. Solamente el universo de las criaturas, armonizando sus perfecciones complementarias, podría llamarse con propiedad imagen de Dios; y solamente la humanidad en conjunto puede adecuadamente considerarse esposa de Cristo.

La plenitud de gracia que fluye de la Iglesia sobreabunda en el alma de Cristo, Cabeza de la Iglesia y principio supremo en el orden de la gracia, de cuya plenitud todos hemos recibido. Por tanto, la Iglesia depende totalmente del Verbo encarnado.

La relación de Cristo y María trasciende en esencia a la de la Iglesia. Ella no es un miembro más que participa sencillamente de la relación general que todos los demás miembros

[10] M. J. Nicolas, O. P., *Marie et l'Église dans le plan divin:* BSFEM 11 (1953) 165.

tienen con Cristo, aunque fuera la suya en mayor grado y privilegio. María está unida al Verbo encarnado de modo único que sobrepasa las relaciones que Cristo tiene, por la gracia, con el resto de la Iglesia. Su divina maternidad domina su vida y su personalidad entera; cada gracia que recibe va dada según la medida de su dignidad de Madre de Dios, y no se le imparte por medio de la Iglesia. Sus relaciones con Cristo quedan definidas por su maternidad divina, y ésta es anterior en los decretos divinos al establecimiento de la economía de la gracia y a la fundación de la Iglesia.

Pero María se relaciona con la Iglesia a través de las relaciones que ella y la Iglesia tienen con Cristo. El parentesco entre Cristo y María es comparable al que une a la Iglesia con los miembros de Cristo. María es Madre de Cristo, y la Iglesia engendra a Cristo en las almas de los bautizados por medio de la gracia; así como María cuidó y nutrió al Niño Jesús, así la Iglesia cuida, nutre a Cristo en las almas. María es la nueva Eva, y la Iglesia es también la nueva Eva, ya que ambas son madres de todos los seres animados con vida sobrenatural. Es más, a causa de la unidad mística de la Iglesia con Cristo, la relación de María con el Cristo físico se extiende a todos sus miembros: la madre de la cabeza es también madre del cuerpo. La semejanza se apoya en el hecho de que la Iglesia, juntamente con su Cabeza, constituye el Cristo místico, según las palabras del Salvador: «Yo soy Jesús a quien tú persigues» (Act 9,5). Así, pues, la relación de la Madre con el Hijo se desborda necesariamente hasta la Iglesia; Cristo está en el medio, uniéndolas. De donde toda comparación entre aquellos dos términos se origina en la relación que une a cada uno de ellos con Cristo: María es madre de Cristo; la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, siendo, en verdad, el Cristo místico.

C) María considerada separadamente de la Iglesia

Aun cuando María sea miembro de la Iglesia, puede ser estudiada separadamente de ella. Primero, ella es anterior a la Iglesia. Cristo, gracias a María, nunca careció de su Iglesia; en María, que pertenece a la era de la gracia de Cristo y de la fe explícita en El, la Iglesia tomó concreción personal antes que fuera persona mística e institución organizada.

También la predestinación de María difiere de la de otros: fue, como todos, redimida. La gracia que ella recibió brotó de los méritos de su Hijo. Pero su redención se efectuó de manera distinta a la del resto de la humanidad: ella fue preservada del

pecado original; fue redimida en plano aparte y, por el hecho mismo, en plano aparte colocada. Su plenitud de gracia, en ascensión creciente durante toda su vida, no dependía de la Iglesia, sino que se explica por el criterio y la medida de su maternidad divina. Así, pues, constituye María un orden aparte; de tal manera que, por sí sola, se la puede comparar con todo el resto de la Iglesia. Esto es lo que hace factible trazar una analogía entre ella, un solo individuo, y la colectividad que la Iglesia supone.

La asociación de la Santísima Virgen a la Iglesia las une en el plan divino, al tiempo que demuestra la situación única y privilegiada de María en el universo. El lazo que la une con Cristo es inaccesible a los demás cristianos; sin embargo, aun habiendo alcanzado en ella todas las gracias sobrenaturales la perfección más eminente, el poder jerárquico y sacramental que constituye esencialmente a la Iglesia nunca le fue conferido. De aquí que la Iglesia presta, en cierto modo, algo a María: la maternidad divina es mayor que todas las funciones y oficios que la Iglesia ejerce, pero difiere radicalmente de todos ellos. Por tanto, de entre los innumerables miembros de la Iglesia podría separarse a la Santísima Virgen, considerándola por sí sola y comparándola con los demás.

Finalmente, se vislumbra en la encarnación, que es el esfuerzo de Dios por comunicarse a la humanidad, el fundamento del paralelismo entre María y la Iglesia. Exceptuando la unión hipostática, alcanza la comunicación divina el punto más elevado en la Santísima Virgen, Madre de Dios. Su maternidad divina, con todas las consecuencias que de ella se derivan, la coloca en plano aparte; así que ella sola es comparable y superior a todo el resto de la Iglesia. Pero la Iglesia también tiene estrechísima relación con el Verbo encarnado; por El se relacionan entre sí María y la Iglesia. Lo que colectivamente es la Iglesia, María lo es primero de manera individual [11].

II. PLANTEAMIENTO DE LA ANALOGIA

Al estudiar la cuestión de María y la Iglesia hemos de tener en cuenta las relaciones, semejanzas y analogías posibles entre ambas, así como las influencias mutuas que puedan existir. Se trata de comparar a María con todo el resto de la Iglesia. Desde este ángulo se puede unir a la Iglesia y a María en un estudio de conjunto y percibir analogías entre una y

[11] Cf. NICOLAS, a.c., p.169.

otra. Desde los tiempos primitivos se ha comparado a María, madre y virgen, con la Iglesia, madre y virgen; sin embargo, tales semejanzas esconden diferencias esenciales que no deben olvidarse. Así, María es la Madre del Verbo divino, al que engendró en su naturaleza humana; la Iglesia es madre, mas no del Verbo divino, sino de los cristianos, a los cuales regenera, no según la naturaleza humana, sino por la participación en la naturaleza divina. María es virgen en sentido literal; la Iglesia es virgen en el sentido de que nunca adulteró la fe, permaneciendo siempre fiel a las enseñanzas de Jesucristo. La Iglesia es madre de los fieles y María es también madre de los fieles.

Estas doctrinas y otras semejantes son antiguo y común patrimonio del pueblo cristiano, si bien no agotan las posibilidades de conocimiento acerca de María y la Iglesia. Se llevan a cabo con gran entusiasmo profundas investigaciones, con la esperanza de proporcionar mayor inteligibilidad a la mariología y a la eclesiología.

Al trazar el paralelismo entre María y la Iglesia, podría seguirse un método sistemático y sencillo a la vez: consiste en ponderar uno a uno los principales atributos, perfecciones, actividades y misterios de la Santísima Virgen e investigar después si se advierten en la Iglesia las correspondientes analogías.

A) La maternidad de María y la Iglesia

En el orden sobrenatural, la Madre de Cristo es también madre de la Iglesia y, por tanto, madre nuestra. También la Iglesia es nuestra madre. ¿Qué valor y qué significado tiene esta doble maternidad? Este es el problema inicial que se nos presenta. Nos proponemos ordenar y sintetizar los datos adquiridos en la Sagrada Escritura y en la Tradición, con el fin de deducir varias conclusiones; entre otras, ¿poseerá conclusión alguna que se derive de esta doble maternidad poder suficiente que contribuya a esclarecer las relaciones entre María y la Iglesia?

1. La divina maternidad

María es verdadera Madre del Verbo divino. Ella lo dio a luz al mundo y cooperó a su vocación, hasta el sacrificio de su vida, por la redención de la humanidad. La maternidad divina es absolutamente incomparable; sólo la encarnación pudo hacerla posible. El afirmar que María es Madre de Dios no es-

conde metáfora alguna: es la Madre de Dios en el mismo sentido que otras mujeres son madres de sus hijos.

A nadie, excepto a ella, puede aplicarse el nombre de Madre de Cristo. De aquí que su maternidad ofrezca un fundamento inconmovible y claramente dibujado a la mariología. Sólo desventajas podría acarrear a la teología el perder de vista este incomparable punto de partida, o el intentar levantarla sobre otros fundamentos menos estables. Dicho fundamento hace a la mariología inteligible, en último término, y por él debemos comenzar si queremos aclarar todos los demás aspectos del lugar que ocupa María en el plan de la salvación y la función que desempeña en la vida de su Hijo y de la Iglesia.

2. María, Madre de la Iglesia

De varias maneras presenta la Tradición la relación entre María y la Iglesia. Según San Agustín, «María es una parte de la Iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro eminentísimo; pero, con todo, un miembro del cuerpo todo» [12]. San Ambrosio asegura que es ella «el prototipo de la Iglesia» [13]. San Bernardo vio a la Santísima Virgen como intermediaria entre Cristo y la Iglesia: «María está colocada entre Cristo y la Iglesia» [14]. Calificativos del estilo de los anteriores expresan algunos aspectos de la relación que une a María con la Iglesia. ¿Cuál de todos ellos es el más básico, central y luminoso? Algunos autores modernos, tales como O. Semmelroth y A. Müller, opinan que el de «María, prototipo de la Iglesia». Mas esta idea no es primaria y no es totalmente válida, porque María no es el prototipo de la jerarquía eclesiástica, esencial a la Iglesia. Ninguna de las fórmulas propuestas satisface plenamente al pensamiento católico; ninguna consigue explicar por qué es María el fundamento o el modelo de la Iglesia, o por qué se halla entre Cristo y la Iglesia. La verdad que más seguramente se desprende de las fuentes de la revelación y más claramente define las relaciones entre María y la Iglesia es el hecho que sencillamente afirma León XIII de que «la Santísima Virgen es la Madre de la Iglesia» [15].

Mediante su inmaculada concepción y todas las gracias que de ella brotan fue María preparada para su maternidad divina. Cuando el ángel le anunció la propuesta de Dios, María ofre-

[12] *Sermo 25 de verbis evangelii Math. 12,41-50:* ML 46,938.
[13] *In Lucam 2,7:* ML 15,1555.
[14] *In dom. infra oct. Assumpt. 5:* ML 183,432.
[15] Enc. *Adiutricem populi:* ASS 28 (1895-1896) 130: «Verissime quidem mater Ecclesiae».

ció a Diós su libre consentimiento y recibió a su vez al Hijo de Dios en su seno. Resultado de su consentimiento en ser Madre del Mesías fue el introducirla en estrecha relación con todos los súbditos del Rey mesiánico. María quedó hecha Madre de Cristo; su maternidad se extendió más allá, a todo el pueblo cristiano, a toda la Iglesia fundada por Jesucristo.

Que la Santísima Virgen es madre de la Cabeza y del cuerpo, y, por tanto, de la Iglesia, es tenido como cierto en la Tradición, y no hay católico que piense lo contrario. Sólo se pregunta cómo y de qué manera es María madre de la Iglesia: ¿es nuestra madre sólo en sentido moral, o en el jurídico, o en algún sentido más profundo, más ontológico?

La maternidad moral y jurídica están claras: María incluye en su amor materno a todos los fieles y les ayuda con sus plegarias desde el cielo. Pero la Tradición afirma algo más: María es nuestra madre porque nos engendra, produciendo en nosotros el verdadero origen de la vida sobrenatural. ¿Cuándo nos dio a luz? Existen principalmente tres respuestas posibles: la encarnación, la cooperación en la redención, la intercesión desde el cielo. Esta última es una faceta de su maternidad moral y la encarnación es solamente origen remoto de nuestra vida sobrenatural; de aquí que la maternidad espiritual de María dependa principalmente de su actividad corredentora. Cuanto más estrechamente asociada está a la obra de la redención, causa de nuestra regeneración y del nacimiento de la Iglesia, más verdaderamente será nuestra Madre.

La encarnación establece una relación directa e ininterrumpida entre María y la Iglesia, ya que los fieles son el cuerpo de Cristo, que es engendrado y formado en ellos. Al consentir en ser Madre de Jesús, María tomó también bajo su maternal solicitud al Cuerpo místico de Cristo. El nacimiento del Redentor de una hija de nuestra raza creó la solidaridad entre El y la humanidad. Desde el momento de su encarnación estaban de manera misteriosa contenidos en Cristo todos los miembros de su Cuerpo místico que El venía a redimir. María le permitió asumir nuestra naturaleza: en ella y de su carne virginal tomó Cristo para sí la humanidad que lo hace semejante a nosotros.

Por tanto, el seno de María es el seno de la Iglesia. Así nos lo afirma la autorizada doctrina de San Pío X:

> En el seno de su castísima Madre tomó Cristo carne mortal, añadiendo a ésta al mismo tiempo un cuerpo espiritual, compuesto de todos aquellos que creerían en El. Así, pues, cuando María llevaba al Salvador en su seno, puede decirse que también llevaba a todos

aquellos cuya vida estaba contenida en la vida del Salvador. Todos nosotros, por consiguiente, que estamos unidos a Cristo..., hemos salido del seno de María como el cuerpo unido a su cabeza [16].

Como enseña aquí el papa, quedamos todos encerrados en el seno de María desde el momento mismo en que concibió a su Hijo, y por el hecho mismo de quedar ella hecha Madre de Jesús, quedó también hecha madre nuestra. Su maternidad espiritual tiene sus raíces en el misterio de la encarnación.

Se trata de una verdadera maternidad. Cuando María consintió en la encarnación, representaba a toda la humanidad y habló en nombre de todo el género humano [17]. Al concebir a Cristo, concibió espiritualmente a todos los fieles. Porque es Madre de Cristo Cabeza, es madre de todo el cuerpo. No es esto una simple maternidad moral, sino una realidad sobrenatural, porque los miembros de Cristo forman una persona mística con el Cristo único, Hijo de María [18], siendo ésta una situación que no tiene equivalente en la relación que existe entre una sociedad natural y su fundador. Según esto, la encarnación crea una unión vital entre Cristo y nosotros y, en consecuencia, entre María y la Iglesia.

La maternidad que así brota de la encarnación es la razón ontológica de que la cooperación de María con el Redentor en el Calvario pudiera ser elevada por Dios a verdadera generación de los miembros del Cuerpo místico. Aunque ya era madre de los fieles por ser Madre de Cristo, no se realizó plenamente aquella maternidad hasta el momento en que estuvo presente en el Calvario. En aquella hora solemne, Jesús la hizo madre de Juan, tipo de todos los discípulos amados por Cristo y por su Padre. De un solo trazo, su maternidad adquirió una nueva dimensión: unida a su Hijo en el sacrificio, recibió de El el oficio maternal respecto de la comunidad cristiana; ésta es la exacta significación de las palabras: «Mujer, he ahí a tu hijo». Porque el discípulo amado representaba a todos los que, como él, se unen amorosamente al Salvador [19]. Desde entonces es María plenamente madre de toda la Iglesia. Resumiendo, la Santísima Virgen concibió espiritualmente al Cuerpo de Cristo junto con la Cabeza al concebir a Jesús,

[16] Enc. *Ad diem illum:* ASS 36 (1903-1904) 452.

[17] Cf. S. TOMÁS, *Summa Theologica* 3 q.30 a.1: «Per annuntiationem expectabatur consensus Virginis loco totius humanae naturae».

[18] Pío XII, enciel. *Mystici Corporis:* «El Redentor divino y la sociedad, que es su cuerpo, constituyen una sola persona mística, esto es, en palabras de San Agustín, el Cristo total».

[19] F. M. BRAUN, O. P., *La Mère des fidèles* (París 1953) 113.181. Véase LEÓN XIII, *Adiutricem populi:* ASS 28 (1895-1896) 130: «En Juan, según el pensamiento de la Iglesia, Cristo designa al género humano, y especialmente a aquellos que se le unen por la fe».

y como socia del Redentor, le dio a luz junto a la cruz al tiempo que nacía la misma Iglesia.

Así, pues, desde la raíz misma de su maternidad divina brota la maternidad espiritual de María respecto a la Iglesia; su maternidad espiritual es prolongación de su maternidad de Cristo, siendo las dos maternidades análogas, pues que su maternidad espiritual se refiere no al Dios-Hombre, sino a sus miembros, y no es según la carne, sino que se ejerce en un plano más elevado y espiritual.

A fin de percibir en su justa perspectiva las relaciones entre María y la Iglesia es preciso volver de nuevo a la idea básica de que María es madre de la Iglesia [20]. Siendo ella el fundamento maternal de la Iglesia, es también el seno del Cuerpo místico.

3. La Iglesia, madre de los cristianos

La Santísima Virgen es nuestra madre porque su maternidad respecto a Cristo se continúa en sus relaciones con la Iglesia. Mas también la Iglesia es nuestra madre, pues que de ella recibimos nuestra vida sobrenatural y nuestra enseñanza. Esta maternidad que la Iglesia ejerce se funda en la maternidad divina de María. La expresión «Madre de Cristo» no tendría sentido sin la encarnación del Hijo de Dios en María. Es así que la encarnación se prolonga en la Iglesia, ya que la gracia es una participación de la vida divina, plenamente poseída por Cristo en su humanidad; luego nacer a la vida de la gracia es nacer a la vida de Cristo.

Por consiguiente, todo cristiano que recibe la gracia santificante da a luz a Cristo en sí mismo; queda hecho «madre de Cristo» en un sentido restringido, es decir, con relación al Cuerpo místico de Cristo. Dijo el mismo Jesucristo: «El que hace la voluntad de mi Padre, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (Mc 3,35; cf. Mt 12,50). Aquí no se menciona título paterno; se explica teniendo en cuenta que el alma que da luz a Cristo en sí misma actúa en completa dependencia del Padre Eterno, prestando así una cooperación que se parece a la función femenina de la madre.

Más aún, si el nacimiento a la vida de la gracia es un nuevo nacimiento de Cristo, todo el que colabore en el nacimiento de Cristo en los demás es también «madre de Cristo». San Pablo escribió a los gálatas que sufría dolores de parto hasta que Cristo se hubiera formado en ellos (Gal 4,19). San Agustín aplica

[20] F. M. Braun, O. P., *Marie et l'Église d'après l'Écriture*: BSFEM 10 (1952) 7.

la misma idea a todos los que contribuyen al nacimiento de Cristo en sus prójimos [21]. Con mucha mayor razón, la función maternal atribuida a todo el que colabore en la obra de la salvación, se atribuye a la Iglesia misma, que es el verdadero organismo de la salvación. Mucho más profundamente que ningún individuo, es la Iglesia madre de Cristo. «La madre de Cristo es la Iglesia entera, pues por la gracia de Dios da a luz a sus miembros, es decir, a los fieles» [22].

Las propias palabras de Cristo: «Aquel que haga la voluntad de mi Padre ése es mi hermano, y mi hermana, y mi madre», nos protege contra una interpretación errónea de esta maternidad. Los tres calificativos de hermano, hermana y madre no pueden tomarse en sentido propio. Queda excluida la maternidad material; los tres términos son metáfora que sirven para expresar la unión íntima que existe entre Jesús y los que cumplen la voluntad de su Padre. Tales individuos poseen la gracia santificante y, en consecuencia, participan de la filiación de Cristo; quedan unidos a El mediante un lazo que semeja la unión entre hermanos y hermanas. Y ya que el nacimiento a la vida de la gracia no se realiza sin su propia y libre cooperación, cada uno de ellos adquiere una especie de relación materna con respecto a El.

Así, pues, debe entenderse el título de hermano o hermana de Cristo en sentido analógico: de la manera que hermanos y hermanas están relacionados, por haber recibido la vida de los mismos padres, así Cristo y nosotros poseemos la misma vida de gracia y somo hijos de un mismo Padre. En cuanto al término «madre de Cristo», se cumple literalmente en María; mas aplicado a nosotros no es más que una metáfora que indica cierta semejanza entre nuestra colaboración con Dios y la colaboración maternal; no es, en nuestro caso, un verdadero ejercicio de las funciones de la maternidad. En cuanto a la Iglesia, es, en su totalidad, la madre de Jesús, en el sentido de que en ella y por ella continúa Dios dando su Hijo al mundo, formando para El un cuerpo: el Cuerpo místico de Cristo [23].

Por tanto, la maternidad de María con relación a Cristo trasciende de manera incomparable la maternidad metafórica que se atribuye a cada uno de los fieles y a la Iglesia. La teoría de Alois Müller de que las dos maternidades ocupan el mismo

[21] *De Sancta virginitate* 5: ML 40,399: «Mater eius est omnis anima pia faciens voluntatem Patris eius fecundissima caritate in iis quos parturit, donec in eis ipse formetur».

[22] Ibid., cf. *Serm.* 192,2: ML 38,1012: «Caput vestrum peperit Maria, vos ecclesia».

[23] Sobre este punto véase J. Lécuyer, C. S. Sp., *Marie et l'Église comme Mère et Epouse du Christ:* BSFEM 10 (1952) 33.

plano ontológico y de que María es literalmente Madre de Dios sólo porque, a diferencia de nosotros, está adornada de la plenitud de gracia, es totalmente inadmisible [24]. Siguiendo su opinión, la gracia misma reclama la maternidad divina, conforme al texto de San Marcos arriba citado; sería así la maternidad divina de María efecto de su plenitud de gracia. Si este razonamiento fuera correcto, tendríamos que concluir que María es literalmente hermana de Cristo, lo cual es un disparate. El argumento analógico requiere un delicado sentido teológico, especialmente en lo que toca a lo metafórico más bien que a la analogía propiamente. En el caso presente, la maternidad de la Iglesia no hace más inteligible la encarnación o la maternidad de María; de hecho, ni siquiera se comprende, a no ser dependiente de la maternidad ejercida por la Santísima Virgen. Solamente podemos ser considerados como hermanos y hermanas de Cristo en el sentido de que hemos sido admitidos por gracia a la vida divina que El posee plenamente en la sagrada humanidad que tomó de María; y nosotros colaboramos en su nacimiento en nosotros mismos y en nuestros prójimos, imitando así la maternidad de María de manera remota y en plano esencialmente inferior, tan sólo en el sentido de que colaboramos libremente en la recepción de su gracia. Mas la gracia de María no fue la causa de su maternidad; fue la causa de la fe y el amor, que produjo en ella tal disposición que permitiera al poder del Espíritu Santo actuar en ella para la concepción de Cristo. De aquí que su maternidad, lejos de ser un ejemplo privilegiado de una maternidad común a todos los creyentes, es por esencia superior y única, y pertenece a un orden totalmente diferente [25].

Al comparar la maternidad espiritual de María con la de la Iglesia, nos percatamos con facilidad de que aquélla es más noble y da origen a ésta. La maternidad de María actúa y es actuada en la maternidad de la Iglesia, pero estas dos madres no tienen dos familias distintas ni dan a luz a hijos diferentes. Existen en la misma familia cristiana; tienen los mismos hijos e hijas, por los que velan con amor común. María y la Iglesia ejercen el mismo tipo de maternidad, si bien en el de la primera

[24] Para una exposición de las ideas de Müller, consúltese su artículo *Un die Grundlagen der Mariologie*, en *Divus Thomas* (Freiburg) vol.29 (1951) p.389. 394-401; *L'unité de l'Église et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV et V siècles:* BSFEM 9 (1951) 36.

[25] Cf. LÉCUYER, a.c., p.34. El desarrollo especulativo de Müller va más allá de la evidencia patrística que reunió en su libro *Ecclesia-Maria*, y debe más a Scheeben que a los Padres. Entre las muchas críticas y correcciones de sus ideas acerca de la maternidad de María y la Iglesia, cf. H. LENNERZ, S. I., *Maria-Ecclesia:* Gregorianum 35 (1954) 91-94, y M. J. CONGAR, *Marie et l'Église dans la pensée patristique:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 38 (1954) 31-35.

encuentra la segunda su fundamento[26]. Nunca actúa la una sin la otra. La maternidad de María da a luz a todo el cuerpo de Cristo; la Iglesia es madre, a su vez, de los miembros de Cristo, «ya que María, por voluntad de Cristo, dio a luz a la Iglesia para que también ésta fuera madre de los cristianos»[27].

La maternidad de la Iglesia, que recibe su potestad generadora de la Santísima Virgen y con subordinación a Cristo[28], manifiesta la maternidad de María de modo visible y sorprendente. Las dos maternidades se funden en una sola y continua comunicación de vida a los fieles, de modo que resultan dos aspectos o funciones de una misma maternidad espiritual, más bien que dos maternidades distintas. Así como Cristo se prolonga socialmente en su Cuerpo místico, así la maternidad de María se prolonga en la Iglesia.

La Iglesia es nuestra madre principalmente como ministro de los sacramentos, sin los cuales no existe vida sobrenatural. María es nuestra madre, porque la gracia, sin la cual los sacramentos no nos dan vida, está depositada en el tesoro de la Iglesia por su cooperación al sacrificio redentor de Jesucristo. La maternidad espiritual de María influye más directamente en la naturaleza espiritual interna de la Iglesia, mas por el hecho mismo alcanza la estructura social jerárquica del cuerpo, ya que, como enseña San Agustín, la Santísima Virgen cooperó por la caridad, y no por la autoridad, a que nacieran los miembros de Cristo[29]. La autoridad pertenece a Cristo, que la entregó a sus apóstoles y a sus sucesores. Pero la jerarquía recibe continuamente poder sobrenatural de la fuente de la cruz, cuya gracia salvadora confiere Cristo en la Iglesia por medio de su Madre.

B) La Esposa de Cristo

El título «Esposa de Cristo» se ha aplicado en ocasiones en los siglos pasados, y con más frecuencia en nuestro tiempo, tanto a María como a la Iglesia. ¿Qué significa este atributo y qué luz proyecta sobre las relaciones de María con la Iglesia?

La idea de los desposorios de Dios con su pueblo es muy antigua, y su empleo lo deben los cristianos, en gran parte, al Antiguo Testamento, en el cual es tema favorito. La alianza

[26] Cf. Congar, a.c., p.37.

[27] I. Vodopivec, B. M., *Maria typus et mater ecclesiae:* Alma Socia Christi 11 (1953) 290.

[28] Cf. más adelante, sección F,2, sobre la actividad corredentora de María y Iglesia.

[29] *De Sancta virginitate* 6: ML 40,399: «(Maria est) plane Mater membrorum eius, quod nos sumus, quia cooperata est caritate ut fideles in Ecclesia nascerentur».

de Dios con Israel se ha comparado al vínculo matrimonial que une al hombre y la mujer, y que reclama de ambos fidelidad indefectible. Si la raza escogida es infiel a Dios y cae en la idolatría, comete adulterio [30]. De modo que la vocación del pueblo de Israel se ve bajo un prisma de femineidad. Dios escogió al linaje de Abraham, lo constituyó en nación y lo tomó por esposa.

Ahora bien, el pueblo escogido de la Antigua Alianza prefigura al pueblo escogido del Nuevo Testamento. Desea Dios abarcar con su amor a toda la humanidad; la verdadera esposa no es Israel según la carne, sino la posteridad espiritual de Abraham, la Iglesia.

Implica tal transición un cambio importante que resulta del acontecimiento excepcional que introdujo la nueva era. Dios se hizo hombre en Jesucristo, el Verbo se hizo carne. Pues que la naturaleza humana y la divina se unen en El, podemos hablar de desposorios de la divinidad con la humanidad en el día de la encarnación; y continuando la analogía, puesto que la Iglesia es su Cuerpo, ella es también su esposa. Esta unión es el gran misterio o sacramento: «Serán dos en una sola carne» (Eph 5,31); San Pablo añade expresamente que alude aquí a Cristo y a la Iglesia.

Está plenamente justificado el trasponer esta analogía de la Iglesia, considerada colectivamente como persona moral, a cada individuo perteneciente a dicha sociedad: los atributos propios de la Iglesia, tales como esposa o templo de Dios, pueden atribuirse a cada uno de los miembros del Cuerpo místico, pues Cristo ama a todos los miembros de su cuerpo y a cada uno destina a ser su esposa.

Puesto que todos los miembros de la Iglesia pueden llamarse esposa de Cristo, a causa del amor que invita a responder a cada alma, ¿podría aplicarse el mismo título a María? De entre todos los miembros de la Iglesia, ella es la más ricamente dotada de gracia divina, la más íntimamente unida por amor a Jesucristo y la que más perfectamente ha respondido a la invitación de Dios. Aunque es la Madre de Cristo, su maternidad difiere de la de otras madres de esta manera: su Hijo es una persona preexistente que la escogió y pidió su consentimiento, a la manera que un hombre pide a una mujer por esposa.

Sin embargo, la tradición de la Iglesia no favorece esta idea. No encontramos en la Sagrada Escritura ninguna referencia a

[30] Los textos más importantes los cita DILLENSCHNEIDER, *Le Mystère de la Corédemption mariale* (París 1951) p.111-114.

María como prometida del Cordero o esposa del Verbo [31]. Tampoco los Padres se ocupan de este asunto. Si bien establecieron entre Eva y María la relación análoga que San Pablo percibe entre Adán y Cristo, nada dicen de la relación esponsalicia que tanto han aireado algunos mariólogos contemporáneos, dando a entender que María es a Cristo lo que Eva es a Adán. Para los Padres, la nueva Eva, asociada al nuevo Adán *como esposa suya,* no es María, sino la Iglesia [32]. Nunca unen ellos las dos expresiones, Madre de Dios y Esposa del Verbo; la esposa no es la Santísima Virgen, sino la naturaleza humana asumida por el Verbo en el seno de María.

A decir verdad, la idea de que la Santísima Virgen sea Esposa de Cristo apenas se encuentra anteriormente a la Edad Media. San Efrén compuso un himno en el que llama a María «tu madre, tu hermana, tu esposa, tu sierva»; pero la conservación del texto es defectuosa y no está claro su sentido. En el siglo VIII se alude a María «desposada con Cristo» en un oscuro pasaje de un sermón del Pseudo Agustín. Parece ser que el «desordenado pensador» Roberto de Deutz fue quien inventó principalmente la teoría y transmitió su fantasía a los teólogos franceses del siglo XVII y a Scheeben, dos siglos después [33].

Está claro que la voz de la Tradición dista mucho de ser decisiva, y ciertamente no se pronuncia en favor del concepto de desposada o esposa de Cristo en lo que respecta a la Santísima Virgen. Sin dificultad considera a otras almas «esposas de Cristo», pero cuando se trata de María percibimos cierta resistencia e incluso timidez. En todo caso, la idea de «esposa de Cristo» aplicada a María no es sino un aspecto de su maternidad: Ella es la Madre de una persona preexistente, el Verbo, que recibió de ella su naturaleza humana. Su asociación a su Hijo en la obra de la redención, fuente de nuestra vida sobrenatural, puede simbolizarse llamándola «Esposa del Verbo»; pero esta metáfora, difícil de entender y de aplicar, no añade nada a la maternidad de María y simplemente acentúa uno de sus aspectos.

Una tradición más antigua y más acreditada interpreta la encarnación como las bodas entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana que El asumió. Si bien los Padres no descubren ninguna relación nupcial entre Cristo y María, comentan, sin

[31] M. BRAUN, O. P., *Marie et l'Église d'après l'Écriture:* BSFEM 10 (1952)

[32] J. CONGAR, *Marie et l'Église dans la pensée patristique:* Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 38 (1954) 3 nota 1. Congar cita varios ejemplos típicos de la enseñanza patrística.

[33] Cf. el excelente artículo sobre la escasa evidencia de J. H. CREHAN, S. I., *Maria Paredros:* Theological Studies 16 (1955) 414-423.

embargo, que el seno virginal de la Madre es el tálamo o cámara nupcial en la cual el misterio de los desposorios entre la divinidad y la humanidad se llevó a cabo. Este tema sí es universal en la época patrística [34]. De donde la Santísima Virgen queda personalmente envuelta en este desposorio místico, ya que el Verbo requirió su libre consentimiento para la unión, y así que fue otorgado, se formó a sí mismo un cuerpo de la carne de María. Santo Tomás describe el lugar que ocupa María en el misterio en un celebrado texto que ha ejercido notable influencia en toda la literatura relacionada con este asunto: una de las razones que encuentra para que el mensaje sea enviado a María por un ángel es «para que se diera a conocer una especie de espiritual desposorio entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana. En la anunciación, por tanto, se esperaba el consentimiento de la Virgen en nombre de todo el género humano» [35]. Así, pues, la encarnación es semejante a un desposorio entre la divinidad y la humanidad. Pero la humanidad que, mediante él, asume el Verbo, además de la naturaleza individual que hipostáticamente se une a El, comprende místicamente toda la naturaleza humana, es decir, el Cuerpo de Cristo, la Iglesia.

No obstante, María no contrajo personalmente este matrimonio: actuó en él como representante o apoderada. «La verdadera esposa de Cristo, la Iglesia, no había alcanzado la edad madura al tiempo de la anunciación, y, por lo tanto, alguien debía actuar en su nombre. La previsión de Dios procuró tal representante» [36]. María no es ella misma esposa; representa a la esposa, es decir, a la Iglesia, cuyo consentimiento expresó en su *fiat*. «El Hijo eterno de Dios, al querer asumir la naturaleza del hombre y contraer así místico matrimonio con todo el género humano, esperó a obtener el libre y perfecto consentimiento de aquella que había escogido para ser su Madre, que actuaba en nombre de todo el humano linaje» [37].

Esta idea del desposorio es ciertamente favorecida por la Tradición. Pero solamente es aplicable a María en el sentido de que fue ella la representante de la humanidad en el momento de la encarnación. Cuando aceptaba los esponsales de Cristo con la naturaleza humana, María personificaba a la Iglesia,

[34] San Agustín tiene muchos pasajes sobre esta materia, e.g., *Enarr. in Psalmos* 90: ML 37,1163: «Verbum sponsus, caro sponsa, et thalamus uterus virginis».

[35] *Summa theol.* 3 q.30 a.1. León XIII cita este pasaje varias veces en sus encíclicas sobre el rosario, y Pío XII lo utiliza en el epílogo de la *Mystici Corporis Christi*.

[36] J. H. Crehan, S. I., *Maria Paredros:* Theological Studies vol.16 (1955) p.421.

[37] León XIII, encíclica *Octobri mense:* ASS 24 (1891-1892) 195. Inmediatamente después de estas palabras el papa cita el pasaje de Santo Tomás que hemos mencionado arriba.

esposa del Verbo encarnado. Ella es la realización perfecta de la Iglesia, ya que todos nuestros actos de aceptación a las propuestas de Dios dependen del consentimiento de su Madre; al aceptar la encarnación, María aceptó la redención completa y también todos nuestros actos de aceptación, todas nuestras respuestas a la gracia de su Hijo [38]. La Iglesia estaba presente en María al tiempo de la encarnación, como habría de estar más tarde en el Calvario, y tiene como modelo ideal la continuada actitud de aceptación propia de una fiel esposa de Cristo que María practicó a lo largo de su vida .

Es más, por ser Dios el Hijo de María, las relaciones entre ambos son mucho más profundas que en otras maternidades. Su hijo es una persona preexistente, que podía, a diferencia de otros hijos, solicitar el libre consentimiento de su Madre y entrar con ella en un contrato dirigido a una empresa común. Desde este punto de vista, la maternidad de la Santísima Virgen tiene rasgos parecidos a la unión contraída por la mujer y el hombre en el matrimonio .

Fue su consentimiento para ser Madre del Redentor el modo personal de su respuesta al amor y voluntad de Dios. Respecto a ella, la unión con Dios y la alianza amorosa a que el divino Esposo invita a todas las almas se cumplieron en ella con más perfección que en ninguna otra criatura; y habiendo ella respondido a la invitación del amor divino con una generosidad que no sufría reservas, es ella el ideal de todas las respuestas de las almas fieles a las invitaciones de Dios. Según esto, ella es el modelo sin tacha de quien se entrega a Dios y responde a su amor con el amor que la Sagrada Escritura compara al de la desposada hacia su marido. Así entendida la metáfora de la esposa del Antiguo Testamento, puede atribuirse a María con más propiedad que a criatura alguna [39]; pero ciertamente esto es por causa de su divina maternidad, ya que, mediante su *fiat*, consintió ella en ser Madre del Redentor.

La metáfora de la esposa, tan rica de contenido, solamente descubre un aspecto parcial de la vocación de María; el estudio profundo de su significado conduce inevitablemente a su maternidad divina. Aludiendo a la Santísima Virgen, el término «esposa» es siempre ambiguo y no podría describir adecuadamente la unión de Jesús con su Madre.

Las relaciones entre este Hijo y esta Madre son mucho más fuertes y mucho más amplias que la relación existente entre los esposos, aun cuando posea toda la perfección que

[38] Cf. J. LÉCUYER, C. S. Sp., *Marie et l'Eglise comme Mère et Epouse du Christ*: BSFEM 10 (1952) 29.
[39] Ibid. p.36.

pueda hallarse en la unión del hombre y la mujer ligados por el mismo destino. María es la Madre de Cristo, asociada a Él en su misión redentora, y verifica por modo eminente y trascendente todo lo que expresa la alegoría bíblica de la esposa [40]. De donde María no puede ser llamada adecuadamente la Esposa del Verbo encarnado. Es su Madre y es, a la vez, madre de su Cuerpo místico, que es la Iglesia, Esposa de Cristo. Aquí se expresan la unión maternal y la nupcial: la primera existe entre Cristo y María; la segunda, entre Cristo y la Iglesia; no pueden confundirse las dos categorías.

Cuanto hay de significativo con relación a María en la alegoría de la esposa, no añade ningún atributo a su maternidad, sino que es una perfección de la misma. La Santísima Virgen es la *Socia Christi*, y la Iglesia es la *Sponsa Christi*. Si bien estas dos ideas deben permanecer diferenciadas, están muy próximas la una a la otra y, por medio de Cristo, aproximan mutuamente a María y a la Iglesia.

C) La nueva Eva

Algunos mariólogos modernos se empeñan en trazar entre la Santísima Virgen y su Hijo una relación tal que pueda ser expresada por la fórmula «lo que Eva es a Adán, María es a Cristo». Esta relación de desposorios convertiría a María en Esposa de Cristo. Ni la Sagrada Escritura ni los Padres nos dicen nada de semejante paralelismo; sin embargo, tanto la Escritura como los Padres encuentran una relación entre Eva y María análoga a la que establece San Pablo entre Adán y Cristo: así como Cristo es el nuevo Adán, así María es la nueva Eva. Por otra parte, también la Iglesia es saludada como la nueva Eva. Ahora bien, ¿contribuirá esta línea de discurso a acrecentar y esclarecer nuestro conocimiento de las relaciones entre María y la Iglesia?

Adán es el tipo de Aquel que había de venir (Rom 5,14), y se identifica a este último tanto en el contexto dicho como en 1 Corintios, c.15. Es Jesucristo el *novissimus Adam*. El Apóstol no habla de una nueva Eva, pero coloca junto al nuevo Adán una figura femenina, la Iglesia, sometida y unida a Cristo por amor: ella es su esposa y nuestra madre (Eph 5,22-32). La idea de la nueva Eva, al menos queda sugerida, indicada implícitamente. ¿Sugiere la Biblia también que María sea la nueva Eva? La profecía de Simeón asocia al Salvador

[40] F. M. Braun, O. P., *Marie et l'Église, d'après l'Écriture*: BSFEM 10 (1952) 16.

con su Madre de tal modo que recuerda a la mujer del Génesis y su descendencia 3,15. Varios pasajes del evangelio de San Juan apuntan a este mismo paralelismo [41]. Opinan los buenos exegetas que las palabras pronunciadas por Cristo en la cruz: «Mujer, he ahí a tu hijo», aluden a la mujer del Génesis.

Un examen inteligente del capítulo 12 del Apocalipsis ha demostrado que la mujer citada en el famoso texto es María [42]. Se aducen muchas pruebas para demostrarlo, tales como el hecho de que la mujer en cuestión es la Madre del Mesías. Expongamos uno de esos argumentos, que viene al caso: consiste en comparar los textos del Apocalipsis 12 y Génesis 3,15. En ambos casos se describe la oposición entre la mujer y el enemigo y en ambos se menciona primero a la mujer. Es fácil identificar al adversario-dragón con el adversario-serpiente del Génesis; los dos textos reconocen en el adversario del dragón al vástago de la mujer. En el Génesis, el descendiente gana la victoria final sobre la serpiente, ocurriendo lo mismo en el Apocalipsis, mas con una aclaración: la victoria de la descendencia, colectivamente, es ganada por razón del individuo, el Cordero. En los dos casos se percibe la estrecha relación de la mujer y la descendencia. «Son tantos y tan íntimos los puntos de contacto entre el Apocalipsis 12 y el Génesis 3,15, que nos hacen pensar que los actores en escena son los mismos. Pues que la mujer del Génesis 3,15 es María, la Madre del Mesías, también lo será aquí, en el capítulo 12 del Apocalipsis» [43]. Y porque la mujer del Génesis es conocida con el nombre de nueva Eva, también la mujer del Apocalipsis será, de modo semejante, la nueva Eva.

Es más, aun cuando la mujer del Apocalipsis designa a una persona determinada, la Santísima Virgen, esta persona encierra en sí misma toda una colectividad: «Del mismo modo que el Niño varón representa a un tiempo al Cristo histórico y al Cristo místico..., así la Mujer significa primero la Madre personal de Jesús, y después el pueblo de Dios actualizado en la Iglesia» [44]. En la figura de la mujer del Apocalipsis describe San Juan a María como Iglesia: el individuo personifica a la colectividad, y la colectividad aparece encerrada en una persona determinada. La gran obra de la Virgen-Madre se perpetúa en la tarea gigante de regenerar a toda la humanidad

[41] Cf. A. M. Dubarle, O. P., *Les fondements bibliques du titre marial de nouvelle Eve*, en *Recherches de Science Religieuse* vol.39 (1951) p.49-64.

[42] Por ejemplo, ver la excelente obra de B. J. le Frois, S. V. D., *The Woman Clothed with the Sun* (Romae 1954), especialmente la evidencia que presenta, p.38-47.

[43] Ibid. p.222.

[44] F. M. Braun, *La Mère des fidèles* p.143.

en Cristo impuesta a la Iglesia [45]. Por consiguiente, así como María es la nueva Eva, de modo parecido es la nueva Eva la Iglesia.

En este aspecto de nueva Eva, María y la Iglesia se identifican: las dos se unen en su enemistad con la antigua serpiente. Pero María y la Iglesia no son la nueva Eva del mismo modo: María es nueva Eva porque Cristo, su descendencia, aplasta la cabeza de la serpiente, o sea, porque es Madre de Cristo. La función maternal que se le ha encomendado la constituye, después de haber vencido a Satanás, en «madre de todos los vivientes», al igual que Eva (Gen 3,20); éstos son «el resto de la posteridad, aquellos que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo (Apoc 12,17). Al contrario, la Iglesia se llama nueva Eva porque es esposa de Cristo (Eph 5,31s), prefigurada por la esposa del primer Adán [46].

El tema de la nueva Eva es estudiado por los Santos Padres en sus elucubraciones sobre la recapitulación *(recirculatio, recircumlatio)*, tan significativo en la doctrina de San Ireneo [47]. El plan de Dios está claro desde el principio: un hombre y una mujer, Adán y Eva, transmitirían una vida de unión con Dios a toda la humanidad. El plan, tan trágicamente comprometido apenas estrenado, debía restaurarse por otro hombre y otra mujer: el hombre es Jesucristo, nuevo Adán. La mujer habría de tener un lugar en dicha restauración, pues el sexo femenino estaba destinado a cooperar en la redención. Desde muy antiguo y sin solución de continuidad con la era apostólica, los Santos Padres identificaron a esta mujer: la nueva Eva es María y es la Iglesia.

La mujer introdujo en el mundo el mal y la muerte, consecuencias de su grave desobediencia; era necesario que la mujer reintrodujera la vida mediante la obediencia y la fe. Esta mujer, segunda Eva, es la Iglesia, formada por Dios del costado del segundo Adán, que dormía el sueño de la muerte en la cruz, así como la primera Eva había sido formada del costado de Adán dormido. Al igual que la primera Eva, mujer de Adán, la segunda Eva es esposa de Cristo y por ello madre de todos los vivientes.

La nueva Eva, en cuanto mujer determinada y concreta, en cuanto virgen que restaura por su obediencia lo que la primera Eva había destruido por su desobediencia, es María.

[45] B. J. LE FROIS, o.c., p.262.

[46] Cf. C. STRÄTER, S. I., *Marie, Mère de l'Église:* Ephemerides Mariologicae 4 (1954) 442.

[47] Para un resumen de la doctrina patrística sobre la segunda Eva, véase N. F. MOHOLY, O. F. M., *Saint Irenaeus: The Father of Mariology:* Studia Mariana 7.

Se encuentra esta doctrina en la mayoría de los Padres, excepto en aquellos que no atribuyen a María esta relación y solamente la aplican a la Iglesia. Sin embargo, María es nueva Eva, no porque sea esposa del nuevo Adán, sino porque es Madre de Cristo y, en El, de toda la humanidad regenerada. San Ireneo, siguiendo a su predecesor, San Justino, y al imitador de éste, Tertuliano, compara a Eva, virgen y esposa de Adán, con María, virgen y esposa de José. Aquélla desobedeció a Dios y causó la muerte; ésta obedeció a Dios y fue causa de salvación. Mas fue causa de la regeneración de la humanidad engendrando a su Hijo [48]. Según esto, el principio de *recirculatio* de Eva a María está basado en la maternidad divina de la Santísima Virgen.

Luego no sólo la Iglesia, sino también María es saludada por la Tradición como la nueva Eva, madre de todos los que poseen la vida nueva, instaurada por Jesucristo.

La doctrina se ha ampliado en épocas posteriores: si María es madre de todos los vivientes, estará asociada con su Hijo en la obra de la redención. El consentimiento que libremente otorgó para ser Madre de Cristo en la anunciación, y que era necesario para que la recapitulación se llevara a cabo, lo revivió de nuevo en la crucifixión con plena conciencia del misterio que se obraba. Ella es la nueva Eva, en un sentido más elevado, al cooperar en el sacrificio redentor; es la fuente de nuestra vida; madre del Cuerpo al ser madre de la Cabeza.

Así vemos que la comparación entre Eva y María nos conduce al concepto de «madre de la Iglesia». Si la Santísima Virgen es madre del Cuerpo, será madre de la Iglesia, que es el Cuerpo de Cristo. Esto nos adentra en el concepto de la función corredentora de María, ya que, si es verdadera Madre, tuvo parte en el verdadero nacimiento de la Iglesia en la cruz. Con toda verdad puede afirmarse que los teólogos se van afirmando en la convicción de que el aspecto más importante de la maternidad espiritual es el acto corredentor del Calvario.

Los teólogos contemporáneos se han deleitado en el paralelismo Eva-María, centro de los estudios de los primitivos pensadores cristianos. Así como Eva contribuyó a nuestra ruina, María y la Iglesia cooperan a nuestra redención; el misterio de María y el misterio de la Iglesia presentan estrecha afinidad. Algunos llegan hasta el extremo de considerar la noción de María, nueva Eva y tipo de la Iglesia, como principio básico de la mariología. La propuesta, sin embargo, es insostenible, porque el título de «nueva Eva» depende de la divina ma-

[48] St. Irenaeus, *Adversus haereses* 3,22,4; 4,33,4: MG 7,959.1074s.

ternidad y va en ella incluido. María es la nueva Eva por ser Madre del Redentor [49].

D) La virginidad de María y la Iglesia

Desde antiguo se ha buscado la semejanza entre María Madre y Virgen y la Iglesia, que es también madre y virgen. Mas no pueden descuidarse las grandes diferencias que se encierran en esa comparación: María es Madre de Jesucristo; la Iglesia es madre de los cristianos, que son «otros Cristos». María es virgen en sentido estricto; la Iglesia es virgen en el sentido de que nunca adulteró la fe, conservándose siempre fiel a la doctrina de Cristo. La maternidad y la virginidad se aplican a María en sentido literal; a la Iglesia, en sentido análogo y metafórico.

En los escritos judeo-cristianos, virgen es la persona o la comunidad que se entrega a Dios y permanece fiel a El; el género, o no se menciona o carece de importancia. La unión matrimonial con Dios, tema corriente en el Antiguo Testamento, consagra y es garantía de virginidad, mientras que hace fecunda la maternidad a condición de que Israel no abandone a su divino Esposo para entregarse a los dioses falsos. En este contexto, virginidad significa fidelidad, mientras la herejía y la apostasía son una especie de adulterio que destruye la virginidad [50]. Van, pues, unidas la fe y la fidelidad conyugal; la infidelidad destruye a ambas. La unión con Dios protege la virginidad y la santifica, enriqueciéndola con una fecundidad libre de toda corrupción; la vida imperecedera, de la cual el Espíritu Santo es la causa trascendente, es su fruto.

Luego la Iglesia, esposa de Cristo, es virgen. «Cristo es el Esposo, la Iglesia es su prometida: Esposa en cuanto al amor, virgen en su integridad», a condición de que no se deje seducir y cometa adulterio contra la verdad, pues «son adúlteros los que buscan adulterar la verdad de la fe y de la sabiduría» [51]. Siempre que se aplica a la Iglesia, la noción de virginidad corre parejas con la pureza de la fe. La misma maternidad de la Iglesia es virginal, pues, siendo pura en la fe y virginalmente incontaminada de herejía, da a luz hijos de Dios por la acción del Espíritu Santo y sin intervención de ningún agente impuro.

La idea bíblica de la virginidad, refiriéndola a personas, implica, en verdad, la integridad corporal, especialmente como

[49] Cf. el capítulo *The Fundamental Principle of Mariology* sec.2 A,2, en el presente volumen.

[50] Cf. G. Philips, *Perspectives mariologiques: Marie et l'Église:* Marianum 15 (1953) 455.

[51] San Ambrosio, *Expositio Evangelii sec. Lucam 8,9:* CSEL 32,4,395.

signo de fidelidad espiritual, consagración total a Dios y unión permanente con El. María, Madre de Dios y Virgen de vírgenes, es el ideal de la virginidad en toda su extensión: su maternidad divina sigue fielmente el plan de Dios, recibiendo, incorrupta, al Verbo en completa entrega de fe. Concibió y dio a luz al Hijo con intacta virginidad, por la acción del Espíritu Santo, excluyendo todo poder de este mundo. También su maternidad espiritual es totalmente virginal: Cristo es el Esposo de la Iglesia, sacándola del seno espiritual de María por la acción de su Espíritu, sin que ninguna influencia de causa impura intervenga en la existencia o en la vida de la Iglesia. Al igual que Cristo, los miembros de su Cuerpo, que es la Iglesia, nacen de María, hijos de Dios solamente por el poder del Espíritu Santo [52].

La virginidad de la Iglesia nos sirve para entender la virginidad de María. La Iglesia no sólo es una carne, sino también un solo espíritu con Cristo: «El que está unido al Señor es un solo espíritu» (1 Cor 6,17). La unión, aunque real, es espiritual y mística. Debiéramos considerar de la misma manera la virginidad de la Santísima Virgen: no consiste solamente en la ausencia de asociación carnal con hombre alguno, sino que es también la unión totalmente espiritual y mística de su alma con Dios, que precedió a la encarnación.

Así, pues, por la perfección de su virginidad, la Iglesia se asemeja en gran manera a la virginal Madre de Dios.

E) Santidad de María y de la Iglesia

Así como la virginidad de la Iglesia nos sirve para alcanzar un entendimiento más profundo de la virginidad de María, así la santidad de María nos ayuda a entender mejor la santidad de la Iglesia. La santidad de María es esencialmente la misma que la santidad de la Iglesia: es la santidad que brota del mismo Dios, conduce al mismo Dios y es efecto formal de la misma gracia. La diferencia principal está en la receptividad respectiva de María y la Iglesia [53]. La libertad humana es a la vez potestad de aceptación y de renuncia. No existe ni la más ligera sombra de renuncia, o incluso de repugnancia, en la actitud aceptante de María con respecto a las invitaciones de Dios; no así la Iglesia, que es una colectividad compuesta de

[52] Cf. C. Strater, S. I., *Marie, Mère de l'Église:* Ephemerides Mariologicae 4 (1954) 443.

[53] R. Laurentin, *Sainteté de Marie et de l'Église:* BSFEM 11 (1953) 11. Las diez primeras páginas de este artículo presentan una buena disertación de la noción de santidad.

hombres y mujeres que nunca abrieron completamente su alma a la ilimitada generosidad de Dios.

Al igual que nosotros, fue María redimida. Todas las gracias se le dieron en atención a los méritos previstos de la caridad de su Hijo y del sacrificio de éste en la cruz. Pero, a diferencia de nosotros, ella nunca contrajo el pecado original, del cual los demás hombres hemos de ser liberados. La plenitud de gracia que la adornaba supera a la gracia total que ha sido y será dada a todos los hombres y a todos los ángeles. La gracia de María resume todo el orden de la gracia, que en ella encuentra su perfección más elevada, habiéndole sido conferida por razón de su divina maternidad.

Todos los hombres son llamados con vocación colectiva a la santidad dentro de la sociedad que se llama Iglesia. Dicha sociedad es más santa que la suma de individuos que la componen, porque los individuos están unidos al Dios-Hombre, divina Cabeza que diviniza a la Iglesia. El Espíritu de Cristo es Espíritu Santo, mora en la Iglesia, que de este modo posee en sí misma un principio divino de santidad.

La Iglesia es santa porque ha recibido de Dios con gran profusión los medios de santidad, la fe y los sacramentos, vitalizados por Cristo, su Cabeza, y por el Espíritu Santo, que la anima como alma. Estos medios de gracia producen infaliblemente santidad en los miembros del Cuerpo. Ciertamente no está libre la Iglesia de pecadores, pero sí está libre de pecados. Los defectos y faltas resultantes de la debilidad de sus miembros, y que la Iglesia siempre condena, no la manchan, porque la Iglesia es *ex maculatis immaculata* [54]. La esposa mística de Cristo no ha sido contaminada en el curso de los siglos ni lo será jamás [55]. La fragilidad y la miseria de sus miembros no pueden nunca atribuirse a la Iglesia misma [56]. Sin embargo, aun cuando la Iglesia es santa y sin mancha de pecado, sus miembros están sujetos a muchos defectos y culpas que impiden y retrasan la difusión de su santidad.

Una comparación entre la santidad de María y la santidad de la Iglesia descubre las diferencias que separan a las dos y pone de relieve la superioridad de la primera sobre la segunda. La plenitud de gracia de la Santísima Virgen se mide por el crecimiento en la capacidad de gracia que Dios le concedió y por la elevación de su destino. María fue llamada a ser la Madre del Salvador en sentido real; la Iglesia es llamada a ser, en sentido metafórico, su esposa. De aquí que María fue lla-

[54] San Ambrosio, *Expositio Evangelii sec. Lucam 1,17:* CSEL 32.4,21.
[55] Pío XI, encíclica *Mortalium animos:* AAS 20 (1928) 14.
[56] Pío XII, encíclica *Mystici Corporis Christi:* AAS 35 (1943) 225.

mada a participar en los misterios de la vida de Cristo, mientras que la Iglesia empieza su carrera con la muerte de Cristo. María recibió el oficio de cooperar en los misterios de la encarnación y de la redención, mientras que la función de la Iglesia se limita a dispensar las gracias de esos misterios. A la incomparable vocación de la Santísima Virgen corresponde un grado de santidad que supera extraordinariamente a la santidad de la Iglesia.

Toda la vida de María y cada una de sus acciones fueron siempre dirigidas, sin posible desviación, hacia Dios; ningún obstáculo, ningún amor desordenado de criaturas, ni el cansancio, ni la duda, ni la tibieza retardaron jamás el vuelo de su alma. Mas, en la Iglesia, el florecer de la gracia varía de acuerdo con las personas, tiempos y lugares; su ascenso hacia Dios queda paralizado por las miserias de sus miembros, reteniendo a la Iglesia por debajo del nivel de santidad que el poder de la gracia podría alcanzarle. Aunque la Iglesia es impecable, está, sin embargo, compuesta de miembros pecadores, que necesitan purificarse constantemente, hacer penitencia y convertirse. En María no existe pecado; no hay, pues, lugar para la purificación; su santidad supera a la virtud de la penitencia; no hay en ella objeto de reforma ni conversión.

La causa de la actividad salvífica, tanto en María como en la Iglesia, es el mismo Espíritu Santo y la misma gracia de Cristo. Pero la receptividad de María es incomparablemente más perfecta, no conoce barreras, no admite reservas, no pone límites al poder de la gracia. Todos los recursos de su mente, de su voluntad y de su corazón respondían plenamente a la iniciativa de Dios. Los demás miembros de la Iglesia reciben la gracia con las limitaciones del pecado y de sus consecuencias. Este contraste afecta profundamente al progreso y a la consumación de la santidad de María y de la Iglesia [57].

La existencia de María empieza en su inmaculada concepción; fue redimida del pecado por vía de preservación y en previsión del sacrificio de Cristo; su inmaculada concepción la mantuvo para siempre libre de toda concupiscencia. La Iglesia, nacida del costado del Salvador en la cruz, tiene también su origen en una concepción espiritual sin mancilla, mas está compuesta de miembros que todos (excepto María) contraen el pecado original. Luego, aunque todos los miembros de la Iglesia sean purificados de toda culpa, al bañarse en las aguas regeneradoras del bautismo, están, sin embargo, agobiados con

[57] Cf. R. LAURENTIN, *Sainteté de Marie et de l'Église:* BSFEM 11 (1953) 23.

el grave peso de la concupiscencia, que obstaculiza y retarda el crecimiento de la gracia.

María progresó en santidad constante, rápida e ininterrumpidamente. Subió de santidad en santidad, siempre llena de gracia, pues cada gracia aumentaba la capacidad de su alma para recibir mayor gracia aún, capacidad siempre plena, y que la hacía ascender, como Madre de Dios perfecta, a las alturas del Calvario para ser allí, en medio de agonía sin precedente, la perfecta Socia del Redentor. También la gracia de la Iglesia aumenta, 'aspirando a la plena medida de la estatura de Cristo (Eph 4,13). Y se nos concede un límite de tiempo aquí en la tierra que permita tal crecimiento. Pero la Iglesia es una reunión de pecadores y penitentes; debe en sus miembros reformarse y arrepentirse sin cesar, y siempre convertirse de nuevo. Su progreso está amenazado constantemente por la apatía colectiva en responder a la gracia.

La santidad florece en la gloria y en la resurrección: la gloria es el resplandor de la santidad, y la resurrección, su triunfo definitivo. La Iglesia espera aún esta consumación. Acá abajo, la Iglesia camina trabajosamente en orden a la santidad en la tierra, sujeta a todos los humillantes obstáculos que la acompañan; en el cielo no ha alcanzado aún la gloria de la resurrección, de la incorruptibilidad y esplendor glorioso del cuerpo, que constituye, en último término, la irradiación de la santidad. Pero María ahora está en la gloria: antes que la Iglesia ha sido ella trasladada al cielo en cuerpo y alma; ha cumplido, en su propio destino personal, lo que la Iglesia está aún por alcanzar en su destino colectivo. Mas su asunción, en la cima de su plenitud final de gracia, prefigura y anticipa la asunción de la Iglesia.

Así, pues, la Santísima Virgen, que supera a la Iglesia por razón de su inmaculada concepción y la aventaja mediante su continuo progreso en la santidad, la precede también en el triunfo glorioso de su santidad. Sin embargo, la Iglesia, lo mismo que María, es santa con santidad total, en la plena medida de su propia capacidad. Cristo es el santo por excelencia, exento de pecado; aquella que el Padre escogió para ser la Madre de su Hijo es santa con santidad total; y la Iglesia, la Esposa que Jesucristo se ha destinado con la colaboración de María, Esposa que Cristo santificó con su muerte, a fin de que estuviera inmune de toda mancha o lunar, es santa e inmaculada (Eph 5,25-27). María y la Iglesia están ambas adornadas con la plenitud de gracia, aunque en grado diferente.

Las dos son santas a causa de sus relaciones con el Salvador: la santidad de María es la que corresponde a la Madre de Cristo; la santidad de la Iglesia es la que corresponde a la Esposa.

F) Misión corredentora de María y de la Iglesia

El resurgir de los estudios bíblicos y patrísticos, combinado con una comprensión más adecuada de la eclesiología, ha llevado a los teólogos de estos últimos años a desear un conocimiento más claro de la parte asignada por la Providencia a la Santísima Virgen y a la Iglesia en la economía de la salvación. La relación maternal de María con la persona de Cristo ha ocupado por muchos años la atención de los teólogos. Actualmente sus esfuerzos se concentran más bien sobre las relaciones entre María y la obra de su Hijo.

No es de hoy la investigación del papel que María y la Iglesia juegan en la redención del hombre; este estudio tiene ya su historia, en la que podemos distinguir tres fases [58]: la primera época comienza con San Ireneo y abarca un milenio. No produjo sino inciertos resultados, semillas de un futuro desarrollo. Sin embargo, estos esquemas doctrinales referentes a la participación de María en la redención no perdían de vista, en conjunto, la participación de la Iglesia. La fe de María en el momento de la encarnación, alborear de la vida redentora de Cristo, se comparó con la infidelidad de Eva en el momento de la caída y se estableció el paralelismo con la fe de la Iglesia [59].

Durante la segunda época, desde el siglo XII a finales del XIX, se reconoció con creciente claridad la cooperación de la Santísima Virgen al sacrificio de la cruz. Sin embargo, mientras maduraban las opiniones sobre la corredención, se oscurecía gradualmente la conexión entre María y la Iglesia. El siglo XVII, tan fecundo en el desarrollo de la doctrina de la corredención, es, a la vez, el siglo en el que los lazos de unión entre María y la Iglesia fueron desapareciendo progresivamente, hasta el punto de que poco les faltó para borrarse por completo del pensamiento teológico.

Scheeben inaugura la tercera época, que ha alcanzado su cenit en nuestro propio decenio. Una de las dos tendencias que toma la opinión moderna es la de una reacción llevada al exceso. Colocada frente a la exagerada asimilación de María a Cristo, aboga por una exagerada asimilación de María a la Iglesia,

[58] R. Laurentin, *Rôle de Marie et de l'Église dans l'oeuvre salvifique du Christ:* BSFEM 10 (1952) 44 f.

[59] Para algunos textos al caso, cf. H. Holstein, S. I., *Marie et l'Église chez les Pères anté-nicéens:* BSFEM 9 (1951) 13-19.

reduciendo su cooperación en la obra salvadora al nivel de la cooperación prestada por la Iglesia. La contribución de Nuestra Señora se ha querido reducir a una simple aceptación; se ha negado a la Madre del Salvador una colaboración activa en la obra redentora de su Hijo.

1. Teorías de la corredención subjetiva

En esta línea de pensamiento, y a favor de ella, es notable el trabajo realizado por H. M. Köster[60]. Ha girado la controversia del problema de la corredención sobre dos puntos: la tesis que sostiene que María cooperó activamente en la redención objetiva, y la antitesis que defiende que tal cooperación limita la trascendencia de Cristo, única causa eficiente de la redención. Köster presenta la siguiente síntesis: María, en verdad, cooperó activamente a la redención objetiva, pero no por vía de causalidad activo-eficiente. Su cooperación se limitó a recibir: aceptó la redención en nombre de toda la humanidad.

Reaccionando contra una excesiva semejanza de la Santísima Virgen con Cristo, arguye Köster que la salvación se realiza mediante una alianza o pacto que presupone dos sujetos o polos: Dios y el hombre. Dios concede la salvación, el hombre la recibe; Cristo, único mediador, ofrece la gracia de la redención; el género humano debe aceptarla. Esta aceptación es función de la Iglesia y también de María, que actúa como representante autorizado de la humanidad. No siendo Cristo persona humana, no puede recibir ni confirmar el tratado de la redención en nombre de los hombres. Cristo es, sin duda, mediador entre Dios y los hombres, mas sólo en su divinidad, en opinión de Köster. Si bien es El la absoluta cima de la humanidad, carece de personalidad humana y no necesita de la salvación; luego no puede El expresar la solidaridad, cooperación y aceptación del don de Dios de parte de la humanidad. Seguimos necesitando a alguien que represente al género humano en esta tesitura; alguna cima en el orden de las personas humanas y necesitadas de salvación debe ratificar la alianza que constituye la salvación objetiva. Esta deseada cima se encuentra en María, a quien de esta manera se ha señalado un «lugar gratis» en la economía de la redención, que no interfiere para nada en el lugar reservado a Cristo. En cuanto persona humana, María llena la laguna que la personalidad divina de

[60] De las publicaciones de Köster sobre esta materia, las más importantes son *Die Magd des Herrn* (Limburg an der Lahn 1947), y *Unus mediator, Gedanken zur marianischen Frage* (Limburg 1950). La primera propone una nueva teoría, la segunda se defiende contra las críticas. En una segunda edición de su *Die Magd des Herrn* (1954) el autor desarrolla su tesis de nuevo y se dispone a refutar a sus muchos adversarios.

Cristo tuvo que dejar vacía; María es la única que nos da la respuesta apetecida de la humanidad en conjunto. Puesto que sólo Cristo es el principio activo de salvación, el oficio de su Madre, como el de la Iglesia, es puramente pasivo. El consentimiento que cada individuo debe prestar a la salvación en orden a la redención subjetiva, lo pronuncia María, por todos nosotros, en orden a la redención objetiva. Así como Cristo está totalmente vuelto hacia su Padre, María está totalmente vuelta hacia su Hijo, de modo que incorporarse a María es ser elevado en su misma ascensión hacia Cristo.

Dicha teoría asigna a María un lugar diferente del de Cristo y le concede un papel en la redención objetiva sin atribuirle una causalidad que pertenece exclusivamente a Cristo *unus mediator*. Todas las objeciones contra la mediación de María se desvanecen. Puesto que su cooperación es absolutamente «pasiva» y no implica causalidad activa en el sacrificio del Calvario; sin inmiscuirse en la trascendencia de Cristo, conserva ella, sin embargo, una situación excepcional en la historia de la restauración del hombre y posee una intervención más manifiesta en la distribución de las gracias.

Los defectos y fallos intrínsecos de la teoría de Köster provocaron inmediatamente críticas y condujeron a una inaceptación definitiva. Ya el título mismo del libro, *Unus mediator*, se presta a ser repudiado. Cristo es con toda verdad el *unus mediator*, pero este mediador es *homo Christus Iesus* (1 Tim 2,5). Es mediador el que, situado entre dos extremos, los une. Mas Cristo, en su divinidad, no está situado entre Dios y el hombre. Es mediador de la misma manera que es sacerdote, en su naturaleza *humana*. Köster levanta su edificio sobre unos cimientos peligrosamente inestables: interpreta el *diatheke* griego como un contrato bilateral en el sentido más estricto. Mientras que dicha palabra significa, en realidad, esto, especialmente en el Antiguo Testamento, sin embargo, en la Nueva Ley significa primordialmente un testamento. Se necesita la cooperación del hombre no en orden a contraer un tratado bilateral con Dios, sino a fin de aplicarse a sí mismo los frutos de la redención.

Köster desarrolla una teoría de la mediación entre el Hijo y la humanidad. Mas la alianza se contrae entre Dios, es decir, el Padre y la humanidad en el Hijo encarnado, «por medio de la redención, que reside en Jesucristo, a quien Dios propuso para ser propiciación por la fe en su sangre» (Rom 3,24s). Cristo está del lado del hombre; aunque no es persona humana, posee verdadera naturaleza humana: una voluntad huma-

na y un amor humano. El autor, en lugar de dejar a salvo la trascendencia de Cristo, que no necesita salvación, compromete la verdad de la encarnación del Verbo, menospreciando su naturaleza humana y disminuyendo la suficiencia de su mediación.

Encuentra un «lugar privilegiado» para la Santísima Virgen después de desplazar a la sagrada humanidad de la situación que le pertenece. Esta teoría encuentra un lugar para María, pero a costa de separar a Cristo, en cierto modo, del resto de los hombres.

Es más, según toda la Tradición, «el hombre Cristo Jesús» es el primero en recibir la gracia, que, a su vez, comunica a los miembros de su Cuerpo místico; «de su plenitud todos hemos recibido», porque sólo El es nuestra Cabeza. Mas en la teoría de Köster es María nuestra cima y nuestra cabeza; es ella y no Cristo la que está a nuestro lado para transmitirnos la gracia que ha recibido; incorporados a ella, somos introducidos en su ímpetu hacia Cristo. Al llegar aquí, para ser consecuentes, deberíamos hablar no del Cuerpo místico de Cristo, sino del de María [61]. Nada de esto se funda en la Tradición ni encuentra apoyo en los Santos Padres. «La noción de una cima de la humanidad caída, personificada, distinta de Cristo, es diametralmente opuesta a las enseñanzas de los Padres acerca de la redención» [62].

Los mariólogos, en general, han coincidido en la sentencia que resume la refutación que hace Dillenschneider de la teoría de Köster: esta teoría afirma simultáneamente demasiado y demasiado poco. Atribuye demasiado a María—porque la hace, con detrimento de Cristo, cabeza—la cima personal de la humanidad necesitada de redención; se requiere su papel representativo a fin de llenar la deficiencia de Cristo a este respecto. Y también concede a María demasiado poco, porque reduce su cooperación salvífica a una mera «aceptación», hecha en nombre de todos nosotros, de los efectos redentores, cuya sola causa es Cristo [63]. La única contribución de María a la salvación es el «recibirla pasivamente» para sí misma y para la humanidad. La Tradición da mucha mayor amplitud a la doctrina de María corredentora, que en el plano aquí mencionado se reduce a la redención subjetiva.

Apenas hay teólogo que haya aceptado la teoría de Köster

[61] Cf. CONGAR, en Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques 1 34 (1951) 628s.

[62] C. DILLENSCHNEIDER, *Le mystère de la corédemption mariale* (Paris 1951) p.129.

[63] Ibid. p.61. Cf. asimismo, en este mismo volumen, el capítulo de J. B. Carol sobre la corredención de Nuestra Señora, p.361.

en su totalidad. Sin embargo, algunos han seguido la línea general de su pensamiento en lo que se refiere al papel de María en la redención. En especial O. Semmelroth debe mucho a Köster, aun cuando rehúye las huellas de monofisismo que acusan las obras de su predecesor e insiste en que Cristo es la cima de la humanidad y el representante de todo el género humano[64]; mas, aparte de estas correcciones, la teoría de Semmelroth presenta pocas ventajas sobre la de Köster. Dice así:

> Si Cristo ha de ofrecer su sacrificio representativo de la humanidad, y si el sacrificio del Dios-Hombre ha de ser, en verdad, el sacrificio de la humanidad, El debe ser, en cierto modo, reconocido por la humanidad como representante suyo. La humanidad entera se incorporará a El y hará propio su sacrificio. La solidaridad del Dios-Hombre con la humanidad no sólo ha de ser conocida de Dios Padre, que acepta su sacrificio, sino también de los hombres por quienes El se ofrece en sacrificio[65].

Aquí se produce la ocasión de que María coopere a nuestra restauración. Sólo Cristo, como representante de la humanidad, ofrece el sacrificio. Pero María está a su lado representando el consentimiento de los hombres que han de ser redimidos y pronunciando el *fiat* por el cual se aplicará la alianza con Dios que se opera en Cristo. La Santísima Virgen tiene capacidad para desempeñar esta función, porque ella es el *Urbild*, el arquetipo de la Iglesia. A ella se atribuye una «corredención», no de la misma especie que la de Cristo, pero sí semejante a la de la Iglesia, comunidad de hombres redimidos que cooperan a su propia redención «aceptándola libremente». Cada individuo, pues, debe aceptar voluntariamente su propia redención; mas la aceptación a ser redimida, hecha por el conjunto de la Iglesia, «totalidad viviente», se realizó en la persona de María al tiempo que Jesús consumaba su obra. Así, pues, tiene ella un lugar en el orden de la redención objetiva, mas su contribución no produce la redención; es la suya una corredención «pasiva». Siguiendo el resumen que de su tesis hace el propio Semmelroth, «María es el tipo de la Iglesia, mediadora en el sentido de que, al apropiarse la obra de Cristo, recibe los frutos de ésta para sí misma y para toda la Iglesia a un tiempo»[66]. Ella se encuentra al lado de la humanidad a fin de recibir la salvación, y no al lado de Cristo para dar la salvación.

No tiene en cuenta esta teoría la Tradición de muchos si-

[64] O. Semmelroth, S. I., *Urbild der Kirche. Organischer Aufbau des Mariengeheimnisses* (Wurzburg 1950) p.84 f. Una segunda edicion de esta obra apareció en 1954.
[65] Ibid. p.84.
[66] Ibid. p.60.

glos, y concede poca atención a las declaraciones de los papas modernos acerca de la corredención activa de María. Hace también caso omiso de la realidad de que Cristo está igualmente al lado del hombre y al lado de Dios, ya que es Mediador entre Dios y el hombre: al lado del hombre y aun del hombre irredento, ya que ha tomado sobre sí nuestros pecados. Su personalidad divina no le impide ser la suprema expresión del hombre y de su necesidad de redención. Es más, el consentimiento humano en la salvación, que indudablemente es necesario, no es un factor integrante del concepto de la redención, sino una condición de su eficacia para el hombre, que presupone la redención como llevada ya a cabo. Y, más importante aún, la respuesta del hombre al sacrificio del Redentor implica mucho más que el simple recibir pasivamente la salvación: debe haber una voluntad de contribuir a la reparación del pecado y a la reunión con Dios. El *fiat* de María al pie de la cruz es mucho más que un sencillo recibir la salvación operada exclusivamente por Cristo; es una sincera voluntad de cooperar a la redención con un amor como el suyo, un amor de completa conformidad con la voluntad del Padre y, al mismo tiempo, una oblación. Es verdad que María en el Calvario representa a la Iglesia, pero precisamente por esta cooperación activa.

La teoría de la corredención pasiva de María, defendida por Köster y desarrollada por Semmelroth, alcanza gran importancia en los escritos de Alois Müller. En su estudio del pensamiento patrístico acerca de la unidad entre María y la Iglesia, ofrece Müller lo que él considera la esencia de la teología patrística acerca de María y la Iglesia: «María es la perfecta (realización de la) Iglesia. El misterio esencial de la Iglesia es el misterio de María»[67]. Es el misterio de la colaboración pasiva y femenina a la redención. «El misterio de Eva es el misterio de María y la Iglesia; el misterio de la Iglesia es el misterio de María; y el misterio de María es el misterio de la salvación del hombre, de la unión con Dios, que Dios concede y que la criatura recibe»[68]. María está situada al lado de la humanidad; como Madre del Salvador es el miembro más eminente de la Iglesia, es la persona más perfectamente redimida. Se la llama con todo derecho nuestra corredentora, no en el sentido de que ella, junto con Cristo, nos dé la salvación, sino en el sentido de que ella ha «recibido» la salvación de Cristo

[67] A. MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Marias und der Kirche* (Freiburg en Schweiz 1951) p.232. Una segunda edición de esta obra apareció en 1955.
[68] Ibid. p.229.

en nuestro nombre y para nosotros[69]. La Santísima Virgen está situada a la cabeza de la humanidad receptora, porque es ella la cima de la humanidad redimida y, como tal, es ella la primera y universal mediadora de la salvación, la socia del Salvador, mas sólo de la manera y en la medida que la Iglesia entera participa de esta función[70].

La explicación de Müller coloca a María al lado de los hombres; insiste en que su actitud, como la de la Iglesia, es pasiva en presencia de su Hijo, y que, como la Iglesia, ella distribuye las gracias de la redención. Esto es verdad, pero no debemos descuidar otros datos, fundados en la revelación, simplemente porque no encajan en nuestro estrecho marco. Nada nos justifica para que concluyamos que, al estar María al lado de los hombres, no puede ser socia activa de Cristo; no se nos obliga a elegir, sino que debemos conservar ambas verdades. No es necesario separar a la Santísima Virgen de su Hijo para acercarla a nosotros; ella está junto a su Hijo sin alejársenos; es precisamente el eslabón que nos encadena a El. Su consorcio con el Redentor no la separa de nosotros pecadores[71].

Es indudable que sólo en Cristo se halla el origen y la fuente de la redención y de toda gracia. No existe para el teólogo la tentación de duplicar el único Mediador, pero es que este único Mediador ha querido asociarse a su Madre al efectuar nuestra redención. Cuanto ella tiene, de El lo ha recibido. Su actitud es pasiva ciertamente, pero su cooperación es, a la vez, activa. Ha recibido de Cristo una actividad sobrenatural, que no puede reducirse a la recepción pasiva de los frutos de la redención a fin de distribuirlos a la Iglesia. Sin duda que este oficio se le ha dado, pero fluye de otro más fundamental: el haber contribuido ella activamente a la adquisición de la gracia. Estaba junto a la cruz y, como su Hijo, mediante penosísima prueba, el sentido de obediencia, se asoció al sacrificio y ofreció la víctima que a ella, su Madre, pertenecía. Es cierto, sin embargo, que no prestó al sacrificio elemento que no se originara en la misma inmolación, y que todos sus méritos y su cooperación misma los recibió de su Hijo. Así, pues, colaboró con el Salvador de manera pasiva y activa a la vez.

Según esto, cuando Müller insiste en colocar a María exclusivamente al lado de los hombres, nos da una versión in-

69 Ibid. p.218.

70 A. MÜLLER, *L'unité de l'Eglise et de la Sainte Vierge chez les Pères des IV et V siècles*: BSFEM 9 (1951) 37.

71 Cf. G. PHILIPS, *Perspectives mariologiques: Marie et l'Eglise*: Marianum 15 (1953) 462-467.

completa de la realidad: ella está también al lado de Cristo. Las teorías extremistas son fáciles de entender, pero la supersimplificación que suponen las expone a error. Describir al Salvador como un principio puramente activo, y a María y la Iglesia como puramente pasivas, desprende una luminosidad falsa. María y la Iglesia son causas activas dentro de su orden propio; Cristo, a su vez, es también pasivo. El es Mediador en su humanidad, y en cuanto hombre es verdadero principio activo de salvación; pero empezó por consentir, aceptando y obedeciendo, y en este ejercicio continuó hasta el final de su vida.

2. Doctrina de la corredención activa

Los teólogos de tendencias simplistas, con Köster, Semmelroth y Müller a la cabeza, comparten una ambición común: intentan esclarecer el papel desempeñado por María y la Iglesia en nuestra redención; desean especialmente detener el movimiento que a veces ha asimilado a la Santísima Virgen a Cristo con exceso, olvidando relacionar su función salvífica con la Iglesia. La reacción de aquellos teólogos contra tales desviaciones es una tendencia a separar a María de Cristo y asimilarla excesivamente a la Iglesia. Pero esta reacción, a su vez, ha provocado una contrarreacción: la mayoría de los mariólogos y eclesiólogos contemporáneos se esfuerzan en corregir todo extravío y en dejar intacta la cooperación activa de María a la obra redentora de Cristo. No obstante, aún no está del todo ganada la batalla contra los campeones de la corredención pasiva, aunque parece caminar sobre seguro. Se necesita profundizar en los estudios encaminados a la solución de las dificultades que se plantean y de la integración de todos los elementos pertinentes al problema. El futuro los proporcionará. Muchas contribuciones se han ofrecido hacia una solución del problema; proyectan una luz más clara sobre la realidad de que María, como representante y verdadera personificación de la Iglesia, colaboró con Cristo en los tres grandes pasos del misterio de la redención: la encarnación, la cruz y la resurrección. María y la Iglesia tienen una misión que cumplir en la economía de la salvación: María ejerció la suya en un plano *esencialmente* más elevado, y es, en consecuencia, muy superior al de la Iglesia.

En sus sabios designios, Dios ha decretado que la salvación eterna de sus criaturas inteligentes lleve aneja su libre cooperación. Hubiera podido dar a sus hijos cuanto necesitaban sin concurso de su parte; pero no fue éste su plan ni para

los ángeles ni para los hombres. Aun después de la caída del hombre, se requiere su colaboración. Sólo Dios, fuente de gracia, puede reconciliar a la humanidad pecadora con El mismo, pero no lo hace sin la voluntaria actividad del hombre. San Agustín formuló este principio de manera contundente [72], y lo encontramos revelado en la imagen escriturística de la alianza nupcial propuesta por Dios y aceptada por el hombre; el amoroso desposorio entre Cristo y la Iglesia [73], prefigurado por las bodas entre Yahvé e Israel. En esta relación matrimonial, Dios es como el hombre, y la humanidad como la mujer; es decir, el hombre simboliza el poder y la iniciativa de Dios, mientras la mujer simboliza la aceptación de la humanidad y la fecundidad resultante de la unión con Dios.

La realización suprema del plan de Dios para la salvación del hombre por el hombre es la encarnación redentora. El mismo Hijo de Dios se hizo hombre a fin de que la redención fuera una empresa humana y divina a la vez, pero ya desde el principio exigió el consentimiento del género humano y la libre donación de la carne y sangre de éste. Este consentimiento y esta donación los dio María, actuando en nombre de toda la humanidad. Ella, perfectamente redimida por haber sido preservada de toda mancha de pecado, cooperó en la encarnación como Madre del Salvador, y más tarde, representando aún a la humanidad por elección divina, fue asociada de manera activa al Redentor en el sacrificio de la cruz.

Durante la primera fase de su actividad salvífica (de la encarnación a Pentecostés), que es la base de todos sus oficios subsiguientes en favor de la humanidad, María precedió a la Iglesia, ocupando su lugar junto a Cristo, para cooperar con El en el cumplimiento de nuestra redención. El Hijo de Dios se hizo hombre e inauguró en su persona la unión del hombre con Dios; cuando llegó la hora destinada, el Dios-Hombre salvó al mundo por el sacrificio de su vida. En ambos misterios colaboró María activamente [74].

Respondiendo a la invitación de Dios, transmitida por el ángel, María replicó: «He aquí la esclava del Señor». Dio su consentimiento en nombre de todo el género humano, *loco totius humanae naturae*, dice Santo Tomás [75]. Muchos de sus comentaristas han aprobado definitivamente esta fórmula. Más

[72] *Serm.* 169,11,13: ML 38,923: «Sine te fecit te Deus. Non enim adhibuisti aliquem consensum, ut te faceret Deus... Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te. Ergo fecit nescientem, iustificat volentem».

[73] Entre los muchos pasajes, cf. Eph 5,22-32; Apoc 19,7s; 21,2-9; 22,17; Mt 9,15; 25,1-10.

[74] Cf. R. LAURENTIN, *Rôle de Marie et de l'Église dans l'oeuvre salvifique du Christ*: BSFEM 10 (1952) 50-59.

[75] *Summa theol.* 3 q.30 a.1.

importante aún es que la intuición del Doctor Angélico ha sido consagrada por la autoridad docente de la Iglesia. «El Hijo eterno de Dios, al querer tomar sobre sí la naturaleza humana y contraer así místico matrimonio con todo el humano linaje, no lo hizo sin que antes obtuviera el libre consentimiento de aquella que fue escogida para Madre suya, que de este modo actuaba en nombre del mismo género humano» [76]. «En nombre de todo el género humano dio su consentimiento al matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y el género humano» [77]. Así, pues, en el misterio de la encarnación, Cristo Redentor, Esposo de la Iglesia, y la Iglesia, personificada en María, se entregan mutuamente en obediencia al Padre, que decretó esta unión salvífica.

Según la Tradición católica, desde el tiempo de los Padres primitivos, Justino, Ireneo y Tertuliano, el objeto de la fe y del consentimiento de María era el plan salvador de Dios en su conjunto. Luego, ya que María hizo actos de fe y consentimiento en nombre de la Iglesia entera, la Iglesia, Esposa de Cristo, personificada en ella, pronunció su consentimiento a la salvación y por ella cooperó a su propia redención.

En la respuesta de María a Dios hay mucho más que una simple aceptación. Ejercitó una actividad espiritual al formular un perfecto acto de fe. Fue activa, al dar su consentimiento interior y exteriormente, como lo indican sus palabras: «He aquí la esclava del Señor», que expresaban su adhesión activa y definitiva al plan de Dios. Necesariamente ejerció una actividad física, al concebir a su Hijo divino y continuar por nueve meses formando el cuerpo del Salvador, que sería inmolado en la cruz, y la sangre, que sería derramada por nuestra redención.

La actividad que ejerció la Santísima Virgen al tiempo de la concepción y nacimiento de Cristo, la continuó durante toda su vida, correspondiendo fielmente a la divina gracia. Esta actividad alcanzó su cenit en el Calvario.

Al tiempo de la encarnación, María representaba la Iglesia, y en nombre de la humanidad pronunció las palabras que expresan nuestro deseo de redención. Pero no podemos deducir que, desde entonces, Cristo representara simplemente a Dios, y la Santísima Virgen al género humano, porque el mismo Cristo representa de modo perfecto a la humanidad; aunque su persona es divina, El es el hombre perfecto. Sus acciones re-

[76] LEÓN XIII, encíclica *Octobri mense:* ASS 21 (1891-1892) 195.

[77] PÍO XII, encíclica *Mystici Corporis Christi:* AAS 35 (1943) 247. La función representativa de María ha sido estudiada extensamente en un reciente *symposium* publicado por la Sociedad Mariológica Alemana y editado por el profesor Karl Feckes bajo el título *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria* (Paderborn 1951).

dentoras y sus sufrimientos son humanos, y en Cristo crucificado toda la humanidad, comprendida en El, que es nuestra Cabeza, ofrece a Dios reparación humana por el pecado humano, aun cuando Aquel que ofrece el sacrificio sea Dios.

¿Qué queda, pues, a María? ¿Tiene algún significado redentor su presencia en el Calvario? El Verbo encarnado representa plenamente a la humanidad; mas, por voluntad de Dios, María representa ciertos aspectos de la humanidad que Cristo no asumió. Ella representa la pura criatura, mientras que Cristo es el Creador; ella es persona humana, mientras que Cristo es persona divina; ella representa a los redimidos, porque Cristo no es redimido [78]. Por tanto, en el Calvario, por voluntad de Dios, María representa la cooperación de los redimidos a su propia redención; la unión y solidaridad de los fieles con su Salvador.

En la hora suprema de su sacrificio, el Redentor atrae a su Madre a su tremendo padecer para asociarla a su acto redentor. Recibe El la dedicación, el amor y los méritos de su Madre, cuya agonía integra en su propia pasión para ofrecerlo todo al Padre, que acepta la cooperación de la Madre junto con la operación del Hijo para conceder reconciliación al mundo.

Aunque María actúa solidariamente con Cristo, su solidaridad con nuestra raza no sufre menoscabo, sino que sale inmensamente beneficiada. Ella actúa en nuestro nombre; como representante de todos los que necesitamos redención, nos une a todos en el mismo acto redentor.

Su misma maternidad con respecto a nosotros gana nueva perfección por razón de sus sufrimientos. Su primer parto, que la hizo Madre de Dios, no conoció dolor; su segundo parto, por el cual quedó hecha Madre de nosotros pecadores, fue laborioso en extremo. Herida en su divina maternidad por la muerte del único Hijo, ofreció sus terribles sufrimientos junto a los de su Hijo por la salvación de la humanidad. Mientras su Hijo se ofreció para redimirnos a cuantos somos responsables de su muerte, su Madre ofreció la oblación con el mismo intento y, cooperando a nuestro nacimiento a la vida sobrenatural, quedó hecha Madre de la Iglesia que salió del costado del Salvador.

La contribución de María a la obra de la redención aventaja con mucho a la de la Iglesia. No solamente precedió ella a la Iglesia durante la vida mortal de Cristo, sino que estuvo integrada en los mismos cimientos de la salvación, la pasión, que alcanzó nuestra nueva amistad con Dios. Cooperó al nacimiento de la Iglesia, no simplemente dando la naturaleza

[78] Cf. R. Laurentin, o.c., p.54.

humana al Salvador, sino sufriendo con El. Estuvo unida a El en la encarnación, unida a El en el momento de la redención. Pero la actividad de la Iglesia se ejerce en la *aplicación* de los méritos y en la reparación del Calvario: María fue asociada a nuestra redención en su principio y en su realización, mientras que la Iglesia es asociada a ella según su sucesiva realización en el tiempo y en el espacio. Por su *fiat*, nunca desmentido, sino más bien creciente en intensidad, a medida que maduraba en su alma el conocimiento del plan redentor de Dios, nos unió a todos al acto redentor del único Mediador, puesto que su *fiat* fue pronunciado en nuestro nombre. Por su mérito universal, compartió, de modo subordinado, la cualidad del Salvador de causa universal de la gracia. En la redención, como en la encarnación, la actividad de la Madre de Dios se desarrolla en un orden (el orden hipostático) y en un plano (el plano de la redención objetiva) más elevado, por esencia, que el de la Iglesia. La Iglesia de por sí no entra en este orden y no puede elevarse a este plano, pero lo hace en la persona de María, que la precedió y la representó junto a Jesucristo. Una segunda fase de la misión salvífica de María en la Iglesia va desde Pentecostés hasta la asunción. Durante aquella época, María vivió en la Iglesia y cooperó a la aplicación de la redención por sus plegarias y méritos. Ella había precedido a la Iglesia, mas ahora pertenecía a la Iglesia: una mujer confundida con la multitud, sin voz oficial en los concilios. Como cualquier otro miembro de la Iglesia, estaba ella sometida a la autoridad de la jerarquía apostólica, como siempre había estado sometida a Dios.

Sin embargo, aun cuando no desempeñara ningún oficio ni ocupara posición de autoridad, seguía siendo el primero y más importante miembro de la Iglesia. Su mano no guardaba las llaves del reino, pero sus plegarias sostenían las manos de los apóstoles, que las guardaban, y su actividad oculta indujo a más de un alma a llamar a las puertas de la Iglesia. No administró los sacramentos, pero el poder de éstos se deriva del sacrificio de la cruz, al cual ella cooperó. Finalmente, la tercera fase de su actividad mediadora, que abarca desde su asunción hasta la asunción de la Iglesia entera a los cielos, puso fin a su oscuridad provisional. Ahora, como al principio, precede de nuevo a la Iglesia, la asiste con auxilio sobrenatural, la espera en su futuro triunfo.

El misterio de la resurrección y ascensión de Cristo es la gloriosa corona del misterio de la redención. La Iglesia entera está implicada en este misterio y ha inaugurado su propia resurrección en su Cabeza. María resucitó en verdad y alcanzó su

total glorificación; su asunción tiene hondo significado para nosotros: al fin del mundo, la Iglesia resucitará en todos sus miembros de una vez, pero aquella resurrección final de la Iglesia colectiva se personifica en María, cuya resurrección es el preludio de una futura victoria corporal para el resto de la Iglesia.

La Madre de Dios está en el cielo. La Iglesia también está en el cielo en muchos de sus miembros, que son los santos. Todos oran por nosotros y nuestras incontables necesidades, continuando el plan divino de asociar a la criatura con el Creador. María no es simplemente una intercesora entre otras; por la eficacia y la universalidad de su actividad, ella es la primera y las supera a todas; su oración es más poderosa que las oraciones de la Iglesia entera.

Su actividad en el cielo es la prolongación de su función de representante de la Iglesia y de personificación de ésta en las varias etapas de nuestra redención. En nombre de todos nosotros, recibió al Salvador cuando vino a la tierra para salvarnos; en nombre de todos nosotros, cooperó activamente con el Redentor en el misterio del Calvario. Con todo derecho, pues, en nombre de la Iglesia, participa en el misterio de Cristo resucitado y obtiene para sus hijos, a quienes conoce personalmente, todas las gracias que los santifican.

Su actividad corredentora no tiene indudablemente laguna que llenar en la obra de su Hijo; cuanto tiene, de El lo ha recibido. Mas su misión nunca fue puramente pasiva, porque fue y es intensamente activa. Lo que recibió fue la potestad de actuar y de cooperar con el Redentor a la salvación de la humanidad. Está situada junto al Redentor, no como redentora, sino como corredentora subordinada a El, y solamente puede actuar bajo su iniciativa y dependencia. Mas la dependencia no excluye la actividad: su oficio redentor deriva totalmente de Cristo, ya que su colaboración es subordinada y supone la actividad del Hijo como causa principal, con el cual, sin embargo, obra verdaderamente.

Según esto, la misión corredentora de María no fue meramente pasiva, de la misma manera que la misión redentora de Cristo no fue total y exclusivamente activa [79]. También Cristo recibió y consintió: recibió de su Padre su oficio, su doctrina, su trabajo y todos los dones que debía repartir. Si la encarnación es un desposorio místico, se requería consentimiento no sólo de la esposa (que es la naturaleza humana, y no

[79] Cf. G. PHILIPS, *Sommes-nous entrés dans une phase mariologique?*: Marianum 14 (1952) 24.

María, aun cuando ella prestara su voz a la humanidad), sino también del Esposo. Como dice Santo Tomás, ninguna gracia, ni aun aquella en que fue creado el primer hombre, se confiere sin la libre aceptación del que la recibe [80]. La gracia capital de Cristo, de cuya plenitud todos hemos recibido, no es excepción de esta regla. Las primeras palabras del Hijo dirigidas a su Padre al entrar en el mundo: «He aquí que vengo..., está escrito de mí que haré tu voluntad, ¡oh Dios!» (Heb 10,7), están reproducidas en la respuesta de María al ángel: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra». El Hijo y la Madre, los dos recibieron, ambos consintieron y ambos actuaron [81].

CONCLUSION

En el plan eterno de Dios, la salvación de la humanidad caída se cumple por medio de su Iglesia, que entró en el mundo en su Hijo Jesucristo, y, por tanto, por María. «Dios apareció en forma de hombre para renovar la vida eterna; entonces empezó a cumplirse lo que había sido decretado por Dios» [82]. Pero el misterio de la unión de la humanidad con Dios, que se efectúa en la Iglesia, se realiza primero y de modo más perfecto en la Madre del propio Salvador, que es, a la vez, símbolo y causa de nuestra regeneración sobrenatural.

Cuanto más se presta un sujeto a ser poseído por Dios, tanto más se transforma divinamente, sin perder por eso su individualidad. María, consintiendo libremente en ser Madre del Redentor, se dejó poseer totalmente por Dios. La unión con Dios, la alianza de amor, fue realizada en ella con más perfección que en ninguna otra criatura. Dios obró en ella con plena libertad, sin encontrar huella de resistencia por su parte, siendo ella plenamente conforme a la imagen de su Hijo [83]. Y Cristo, de quien María recibió su vida espiritual toda entera, que la asimilaba a El, imagen de su Madre a su vez, de quien El recibió sus rasgos junto con su naturaleza humana que ella le proporcionó.

Es más, la Iglesia es el Cuerpo de Cristo, prolongación de El en la tierra; luego también la Iglesia refleja la imagen del Verbo encarnado y continúa la carrera redentora de éste en su misión salvífica. Por tanto, la Iglesia, mediante la humanidad

[80] *Summa theol.* 1 q.95 a.1 ad 5.

[81] Cf. H. Barré, C. S. Sp., *Le consentement à l'Incarnation rédemptrice. La Vierge seule, ou le Christ d'abord?:* Marianum 14 (1952) 223-266.

[82] San Ignacio de Antioquía, *Epist. ad Ephesios* 19: MG 5,660.

[83] «A los que previó también predestinó para sus hechos conforme a la imagen de su Hijo» (Rom 8,29).

de Cristo, es necesariamente asimilada a María, que se une espiritualmente a la Iglesia como se une a su Hijo. María y la Iglesia son ambas conformes a Cristo, y por Cristo se asimilan la una a la otra. Toda la vida divina que abunda en la Iglesia está presente en María de modo sobreabundante, como el efecto está presente en su causa, ya que ella, Madre de Cristo, es también Madre de la Iglesia.

Es, pues, oportuno celebrar a María como prototipo de la Iglesia, su primero y mejor fruto; ella es la personificación ideal de la Iglesia, el perfecto modelo de la perfección a que la Iglesia aspira; es la Iglesia en microcosmos, pero superada; representa la meta a que la Iglesia aspira constantemente, sin poder nunca alcanzarla; el ideal y la figura perfecta de lo que a la Iglesia Cristo le exige y tal como El la desea. María aventaja a la Iglesia más que simplemente en grado, pues pertenece a un orden más elevado, como lo demuestra su concepción inmaculada, su maternidad divina, su cooperación activa a la redención objetiva del Salvador y su asunción. Ella es más que el tipo de la Iglesia; es su arquetipo trascendental, tanto como redimida cuanto como redentora.

> La Santa Madre de Dios, que descendió de Adán como nosotros, no tiene privilegio o gracia que no le haya venido de su Hijo, Redentor del género humano. Los dones que el Hijo ha derramado sobre su Madre son tan excelsos, que aventajan incomparablemente a los dones y gracias de todos los hombres y ángeles, ya que no puede haber dignidad que exceda o incluso iguale a la divina maternidad... Aunque es verdad que la Virgen Santísima es miembro de la Iglesia, al igual que nosotros, no es menos cierto que ella es un miembro absolutamente excepcional del Cuerpo místico de Cristo [84].

Por tanto, las analogías entre María y la Iglesia que la teología, inspirándose en la Sagrada Escritura y la Tradición, traza, envuelven diferencias fundamentales. Las semejanzas nunca coinciden, sino que suponen siempre un exceso a favor de Nuestra Señora. La superioridad de ésta se resume en su relación primera y básica con la Iglesia: ella es Madre de la Iglesia, y esta maternidad fluye de la maternidad divina. A fin de penetrar en las profundidades del misterio de María y la Iglesia, debemos, en último término, volver a esta verdad: María es Madre de Dios, socia del Salvador en su misión redentora, lo cual explica el hecho consiguiente de que sea Madre de la Iglesia y es el fundamento de todas las analogías que nos permiten enfocar a María y a la Iglesia en una visión común. Si

[84] Pío XII, radiomensaje al Congreso Mariano Internacional en Roma, de 24 de octubre de 1954: AAS 46 (1954) 679.

tenemos en cuenta que la Santísima Virgen es la Madre de Cristo, y, por extensión, la Madre de su Cuerpo místico, vislumbraremos, sin peligro de error, que sus perfecciones la elevan a unas alturas que la Iglesia no podrá nunca alcanzar, y descubriremos, a la vez, que la Iglesia, que le ha sido confiada por Dios, no puede ascender hacia esa altura sin el constante auxilio y el maternal amor de María.

APENDICES

I. LA BIENAVENTURADA VIRGEN MARIA, MADRE DE LA IGLESIA

DISCURSO DE S. S. PABLO VI EN LA CLAUSURA DE LA TERCERA SESIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

En el discurso de clausura de la tercera sesión del concilio Vaticano II, 21 de noviembre de 1964, S. S. Pablo VI proclamó solemnemente a la Bienaventurada Virgen María Madre de la Iglesia. Reproducimos la traducción castellana de este importantísimo discurso, publicado por la revista «Ecclesia» en los núm. 1220-1221, correspondientes al 28 de noviembre y 5 de diciembre de 1964.

Venerables hermanos: Después de dos meses de intensos trabajos en hermandad, demos gracias a Dios por la feliz celebración de este concilio ecuménico Vaticano II, del que hoy concluimos, con esta solemne y sagrada sesión, el tercer laborioso período. En verdad, hemos de elevar a Dios la expresión de nuestro espíritu agradecido y gozoso por habernos concedido la inmensa fortuna de asistir, o mejor, de poder dar, humildes y dichosos protagonistas, consistencia, sentido y plenitud a este histórico y providencial acontecimiento. En verdad, debemos escuchar como si se hubieran pronunciado para nosotros las palabras del Señor: «Bienaventurados vuestros ojos, porque ven, y vuestros oídos, porque oyen» (Mt 13,16).

He aquí ante nosotros, en las personas de sus pastores, detrás de los cuales vibra su grey respectiva, la Iglesia de Dios, reunida por El mediante nuestra voz; he aquí a la jerarquía católica, a quien incumbe formar y guiar al pueblo santo de Dios, reunida en una sola sede, con un solo sentimiento, en una sola oración, con una sola fe y una sola caridad en los labios y en el corazón; he aquí esta incomparable asamblea, que nunca nos cansaremos de admirar y que nunca podremos olvidar, íntegramente dedicada a la confesión de la gloria del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, intentando evocar en las palabras benditas de la revelación y escrutar su sentido verdadero y profundo; he aquí una asamblea de hombres, libres como ninguno de intereses propios y vanos, y comprometidos como ninguno en el testimonio de las verdades divinas; hombres, y por tanto débiles y falaces; pero convencidos de poder pronunciar verdades que no admiten contestación ni término; hombres, hijos de nuestro tiempo y de nuestra tierra, pero erigidos sobre el tiempo y sobre la tierra para asumir sobre nuestras espaldas el peso de nuestros hermanos y conducirlos a la salvación espiritual, con una entrega total, con un amor mayor que el corazón que lo alberga, con una tensión que podría parecer temeraria, que está llena de serena

confianza en buscar el sentido de la vida humana y de la historia para darles valor, grandeza, belleza y unidad en Cristo; sólo en Cristo Nuestro Señor. Es estupendo, hermanos que aquí estáis; es estupendo, hombres que desde fuera nos observáis. ¿Podremos ver alguna vez escena más grande, más piadosa, más dramática y más solemne?

Nuestra alegría se crece aún más recordando, en este final del período conciliar que vamos a clausurar, las cosas que se han discutido y las que, por fin, se han definido: se ha estudiado y definido la doctrina sobre la Iglesia; de esta forma se ha completado la obra doctrinal del concilio ecuménico Vaticano I; se ha explorado el misterio de la Iglesia y se ha delineado el designio divino sobre su constitución fundamental.

La doctrina católica sobre el episcopado

Damos gracias una vez más al Señor por este feliz éxito, y dejamos que nuestro corazón se llene de legítimo gozo; de ahora en adelante podremos gozar de una mejor inteligencia del pensamiento divino sobre el Cuerpo místico de Cristo y podremos deducir normas más claras y seguras para la vida de la Iglesia, mayores energías para su esfuerzo incesante de conducir a los hombres a la salvación, mayores esperanzas para el progreso del reino de Cristo en el mundo. ¡Bendigamos al Señor!

Muchas cosas habría que decir para comentar el trabajo realizado, estudio piadoso y severo, para que se conformara perfectamente con las verdades bíblicas y con la genuina tradición de la Iglesia; trabajo para descubrir el significado íntimo y la verdad sustancial sobre el derecho constitucional de la Iglesia misma, para saber lo que hay en él inmóvil y cierto y lo que se deriva de los principios por vía de un natural y autorizado desarrollo; celo por esclarecer todos los aspectos del ministerio de la Iglesia, de forma que en todas partes, en todas las funciones y en todos los objetivos del Cuerpo místico tuviera la misma dimensión, y así sucesivamente. Sin embargo, el punto más arduo y memorable de este trabajo espiritual ha estado centrado en la doctrina sobre el episcopado. Permítasenos, solamente sobre este punto, abrir brevemente nuestro corazón.

Solamente diremos que estamos satisfechos de que esta doctrina haya sido tratada con amplitud suficiente de estudio y discusiones y también con claridad en las conclusiones. Era un deber hacerlo, como complemento del concilio ecuménico Vaticano I. Era el momento de hacerlo, por el desarrollo que han asumido los estudios teológicos actuales, por la difusión de la Iglesia en el mundo, por los problemas con que el gobierno eclesiástico se enfrenta en la experiencia diaria de su actividad pastoral, por la esperanza que muchos obispos alimentaban sobre el esclarecimiento de la doctrina a ellos referente. Era también el modo de hacerlo; por ello no dudamos, teniendo en cuenta las explicaciones presentadas tanto sobre la interpretación de los términos empleados como por la cali-

ficación teológica que este concilio pretende dar a la doctrina tratada, Nos no dudamos, con la ayuda de Dios, promulgar la actual constitución «De Ecclesia».

Creemos que el mejor comentario que puede hacerse es decir que esta promulgación verdaderamente no cambia en nada la doctrina tradicional. Lo que Cristo quiere lo queremos nosotros también. Lo que había, permanece. Lo que la Iglesia ha enseñado a lo largo de los siglos, nosotros lo seguimos enseñando. Solamente ahora se ha expresado lo que simplemente se vivía; se ha esclarecido lo que estaba incierto; ahora consigue una serena formulación lo que se meditaba, discutía y en parte era controvertido. Verdaderamente podemos decir que la divina Providencia nos ha deparado una hora luminosa; ayer lentamente madurada, ahora esplendorosa, mañana ciertamente providencial en enseñanzas, en impulsos, en mejoría para la vida de la Iglesia.

Santificación y guía del pueblo de Dios

También nos sentimos satisfechos por el honor que esta constitución tributa al pueblo de Dios; nada nos alegra como ver proclamada la dignidad de todos nuestros hermanos e hijos que componen el pueblo santo de Dios, a cuya vocación, a cuya santificación, guía y salvación va, como a su meta, encaminado el ministerio jerárquico. Y no menos satisfechos nos sentimos por todo lo que esta constitución dice de nuestros hermanos en el episcopado. ¡Qué dichosos nos sentimos al ver proclamada su dignidad, enaltecida su función, reconocida su potestad! ¡Cómo agradecemos a Dios que nos haya tocado en suerte honrar la sacralidad de vuestro ministerio y la plenitud de vuestro sacerdocio, reconocer la solidaridad que os une a vosotros y a Nos, hermanos venerados y queridos!

Hemos advertido con edificación que el oficio primario, singular y universal, confiado por Cristo a Pedro y transmitido a sus sucesores los Romanos Pontífices—del que indignos hoy revestimos Nos su potestad—, sea amplia y repetidamente reconocido y venerado en el solemne documento que hemos promulgado, y no podemos dejar de complacernos por ello, no tanto por el prestigio que de aquí se deriva para nuestra persona, temerosa de tan magno cargo, que no hemos ambicionado, sino más bien por el honor tributado a la palabra de Cristo, por la coherencia confirmada con la tradición y el magisterio de la Iglesia, por la garantía sancionada en favor de la unidad de la Iglesia misma y de la eficacia armónica y segura que se le ha atribuido a su gobierno. Y era de suma importancia que este reconocimiento de las prerrogativas del Sumo Pontificado se expresara explícitamente en el momento en que debía definirse la cuestión de la autoridad episcopal en la Iglesia, de forma que esta autoridad no apareciera en contraste, sino como justa y constitucional concordia con el Vicario de Cristo y Cabeza del colegio episcopal.

Perfecta unión de todos los pastores con el sucesor de Pedro

Esta íntima y esencial relación hace del episcopado un conjunto unitario que encuentra en el obispo sucesor de Pedro no una potestad distinta y extraña, sino su centro y su cabeza, que nos hace solícitos por nuestra parte en celebrar con las nuestras vuestras prerrogativas, en gozar de su exaltación, en reivindicar su excelencia, promover su integración con la nuestra. Reconociendo de esta forma en su plenitud el oficio episcopal, sentimos crecer en torno nuestro la comunión de fe, de caridad, de corresponsabilidad y de colaboración. No creemos disminuida ni obstaculizada nuestra autoridad, sino que confesamos y celebramos la vuestra; más aún, nos sentimos más fuertes por la unión que nos hermana, más aptos para la dirección de la Iglesia universal por saber que cada uno aspira al mismo fin, más confiados en la ayuda de Cristo por ser y querer estar todos a una más estrechamente unidos en su nombre.

Grandes fulgores de la «Madre y Maestra»

No es fácil expresar el desarrollo práctico que tendrá esta aclaración doctrinal; pero no es difícil prever que será fecundo en profundización espiritual y en ordenaciones canónicas. El concilio ecuménico tendrá su clausura definitiva en la próxima cuarta sesión; pero la aplicación de sus decretos supondrá una red de comisiones posconciliares, en las cuales será indispensable la colaboración del episcopado; como también la aparición de problemas de interés general, propia y continua en el mundo moderno, nos tendrá aún más dispuestos a convocar y consultar, en momentos determinados, a algunos de vosotros, venerables hermanos, oportunamente designados para poder contar en torno nuestro con el consuelo de vuestra presencia, el auxilio de vuestra experiencia, el apoyo de vuestro consejo y el sufragio de vuestra autoridad; esto será también útil en la renovación de la curia romana, que acendradamente se está estudiando, pues podrá favorecerse del trabajo experimentado de pastores diocesanos, integrando de esta forma sus cuadros, de suyo ya eficientes en su fiel servicio, con prelados procedentes de diversos países que proporcionen el óbolo de su sabiduría y caridad. Quizá esta multiplicidad de estudios y discusiones llevará consigo algunas dificultades prácticas; la acción colectiva es más complicada que la individual; pero, si responde a la índole monárquica y jerárquica de la Iglesia y mejor confirma nuestro trabajo con vuestra cooperación, sabremos con prudencia y caridad superar los obstáculos propios de una reglamentación más compleja del régimen eclesiástico.

Esperamos que la doctrina sobre el misterio de la Iglesia, ilustrada y proclamada por este concilio, tendrá desde ahora feliz repercusión en el corazón, ante todo, de los católicos; que vean los fieles mejor trazado y descubierto el rostro genuino de la esposa de Cristo; vean la belleza de su Madre y Maestra, la sencillez y majestad de líneas de tan veneranda institución, admiren un prodigio de

fidelidad histórica, de magnífica sociología, de excelente legislación; un reino que progresa, donde el elemento divino y el humano se funden para reflejar sobre la humanidad creyente el designio de la encarnación y de la redención, el Cristo total como dice San Agustín, nuestro Salvador.

Alégrense de este espectáculo especialmente aquellos que hacen del afán por la perfección cristiana su única y constante profesión. Nos referimos a los religiosos, que son miembros ejemplares de la Iglesia, generosos mantenedores e hijos carísimos.

Alégrense también nuestros hermanos e hijos que viven en las regiones donde todavía se les niega o se les restringe la suficiente y debida libertad religiosa, que debemos inscribirlos en la Iglesia del silencio y de las lágrimas; gocen también ellos del fulgor doctrinal que ilumina a la santa Iglesia, a la que ofrecen el magnífico testimonio de sus sufrimientos y de su fidelidad, mereciendo una gloria mayor, la de Cristo, víctima por el rescate del mundo.

Saludo cordial a los demás hermanos cristianos

Esperamos también que esta misma doctrina de la Iglesia será benévola y favorablemente considerada por los hermanos cristianos todavía separados de nosotros; integrada esta doctrina en las declaraciones contenidas en el esquema «De Oecumenismo», igualmente aprobado por este concilio, quisiéramos que tuviera en sus corazones la virtud de amoroso fermento en esa revisión de pensamientos y actitudes que les pueda acercar más a nuestra comunión, y, finalmente, con la ayuda de Dios, les hagan fundirse en ella; al mismo tiempo, esta misma doctrina nos proporciona la sorprendente alegría de advertir que la Iglesia, trazando las líneas de su propia y precisa figura, no restringe, sino que extiende los confines de su caridad y no detiene el movimiento de su progresiva, múltiple y generosa catolicidad. Permítasenos a este respecto, y en esta ocasión, expresar nuestro reverente saludo a los observadores que aquí representan a las iglesias o confesiones cristianas separadas de nosotros; nuestro agradecimiento por su grata asistencia a nuestras reuniones conciliares; nuestro voto vivísimo por su prosperidad cristiana.

Quisiéramos, finalmente, que la doctrina de la Iglesia irradiara también, con algún reflejo de atracción, al mundo profano en el que vive y del que está rodeada; la Iglesia debe ser el signo alzado en medio de los pueblos (cf. Is 5,26) para ofrecer a todos la orientación de su camino hacia la verdad y la vida. Como todos pueden observar, la elaboración de esa doctrina, ateniéndose al rigor teológico que la justifica y la engrandece, no se olvida nunca de la humanidad que se da cita en la Iglesia o que constituye el ambiente histórico y social en que se desarrolla su misión. La Iglesia es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar. La Iglesia, perfeccionando su pensamiento y su estructura, no trata de apartarse de la experiencia propia de los

hombres de su tiempo, sino que pretende de una manera especial comprenderlos mejor, compartir mejor con ellos sus sufrimientos y sus buenas aspiraciones, confirmar el esfuerzo del hombre moderno hacia su prosperidad, su libertad y su paz. Pero este discurso tendrá su desarrollo al final del concilio, cuando los esquemas, que deben coronar sus trabajos, sobre la libertad religiosa, que solamente por falta de tiempo no ha sido posible llevar a término al final de esta sesión, y sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo, que ya ha sido discutido en la sesión actual, tengan en la sesión siguiente, y última, su estudio completo.

Ahora, para terminar, nos atrae otro pensamiento.

Himno incomparable de alabanzas en honor de María

Nuestro pensamiento, venerables hermanos, no puede menos de elevarse, con sentimientos de sincero y filial agradecimiento, también a la Virgen Santa, a aquella que queremos considerar protectora de este concilio, testigo de nuestros trabajos, nuestra amabilísima consejera, pues a ella, como a celeste patrona, juntamente con San José, fueron confiados por el papa Juan XXIII, desde el comienzo, los trabajos de nuestras sesiones ecuménicas.

Animados por estos mismos sentimientos, el año pasado quisimos ofrecer a María Santísima un acto solemne de culto en común, reuniéndonos en la basílica Liberiana, en torno a la imagen venerada con el glorioso título de «Salus Populi Romani».

Este año el homenaje de nuestro concilio es más precioso y significativo. Con la promulgación de la actual constitución, que tiene como vértice y corona todo un capítulo dedicado a la Virgen justamente podemos afirmar que la presente sesión se clausura como himno incomparable de alabanza en honor de María.

Pues es la primera vez—y decirlo nos llena el corazón de profunda emoción—que un concilio ecuménico presenta una síntesis tan extensa de la doctrina católica sobre el puesto que María Santísima ocupa en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Esto corresponde a la meta que este concilio se ha prefijado: manifestar el rostro de la santa Iglesia, a la que María está íntimamente unida, y de la cual, como egregiamente se ha afirmado, es «la parte mayor, la parte mejor, la parte principal y más selecta» (RUPERTO, *In Apocalipsis* I, VII c.12: ML 169,10.434).

En verdad, la realidad de la Iglesia no se agota en su estructura jerárquica, en su liturgia, en sus sacramentos ni en sus ordenanzas jurídicas. Su esencia íntima, la principal fuente de su eficacia santificadora, ha de buscarse en su mística unión con Cristo; unión que no podemos pensarla separada de aquella que es la Madre del Verbo encarnado, y que Cristo mismo quiso tan íntimamente unida a sí para nuestra salvación. Así ha de encuadrarse en la visión de la Iglesia la contemplación amorosa de las maravillas que Dios ha obrado en su Santa Madre. Y el conocimiento de la doctrina ver-

dadera católica sobre María será siempre la llave de la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia.

La reflexión sobre estas estrechas relaciones de María con la Iglesia, tan claramente establecidas por la actual constitución conciliar, nos permite creer que es éste el momento más solemne y más apropiado para dar satisfacción a un voto que, señalado por Nos al término de la sesión anterior, han hecho suyo muchísimos Padres conciliares, pidiendo insistentemente una declaración explícita, durante este concilio, de la función maternal que la Virgen ejerce sobre el pueblo cristiano. A este fin hemos creído oportuno consagrar, en esta misma sesión pública, un título en honor de la Virgen, sugerido por diferentes partes del orbe católico, y particularmente entrañable para Nos, pues con síntesis maravillosa expresa el puesto privilegiado que este concilio ha reconocido a la Virgen en la santa Iglesia.

Madre de la Iglesia, ruega por nosotros

Así, pues, para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, Nos proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores, que la llaman Madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título.

Se trata de un título, venerables hermanos, que no es nuevo para la piedad de los cristianos; antes bien, con este nombre de Madre, y con preferencia a cualquier otro, los fieles y la Iglesia entera acostumbran dirigirse a María. En verdad pertenece a la esencia genuina de la devoción a María, encontrando su justificación en la dignidad misma de la Madre del Verbo encarnado.

La divina maternidad es el fundamento de su especial relación con Cristo y de su presencia en la economía de la salvación operada por Cristo, y también constituye el fundamento principal de las relaciones de María con la Iglesia, por ser Madre de Aquel que desde el primer instante de la encarnación en su seno virginal se constituyó en cabeza de su Cuerpo místico, que es la Iglesia. María, pues, como Madre de Cristo, es Madre también de los fieles y de todos los pastores; es decir, de la Iglesia.

Viva confianza de todo el género humano

Con ánimo lleno de confianza y amor filial elevamos a ella la mirada, a pesar de nuestra indignidad y flaqueza; ella, que nos dio con Cristo la fuente de la gracia, no dejará de socorrer a la Iglesia, que, floreciendo ahora en la abundancia de los dones del Espíritu Santo, se empeña con nuevos ánimos en su misión de salvación.

Nuestra confianza se aviva y confirma más considerando los vínculos estrechos que ligan al género humano con nuestra Madre celestial. A pesar de la riqueza en maravillosas prerrogativas con que Dios la ha honrado para hacerla digna Madre del Verbo encarnado, está muy próxima a nosotros. Hija de Adán, como nosotros,

y, por tanto, hermana nuestra con los lazos de la naturaleza, es, sin embargo, una criatura preservada del pecado original en virtud de los méritos de Cristo, y que a los privilegios obtenidos suma la virtud personal de una fe total y ejemplar, mereciendo el elogio evangélico: «Bienaventurada porque has creído». En su vida terrena realizó la perfecta figura del discípulo de Cristo, espejo de todas las virtudes, y encarnó las bienaventuranzas evangélicas proclamadas por Cristo. Por lo cual, toda la Iglesia, en su incomparable variedad de vida y de obras, encuentra en ella la más auténtica forma de la perfecta imitación de Cristo.

Por tanto, auguramos que con la promulgación de la constitución sobre la Iglesia, sellada por la proclamación de María Madre de la Iglesia, es decir, de todos los fieles y pastores, el pueblo cristiano se dirigirá con mayor confianza y ardor a la Virgen Santísima y le tributará el culto y honor que a ella le compete.

En cuanto a nosotros, ya que entramos en el aula conciliar, a invitación del papa Juan XXIII, el 11 de octubre de 1961, a una «con María, Madre de Jesús», salgamos, pues, al final de la tercera sesión, de este mismo templo, con el nombre santísimo y gratísimo de «María Madre de la Iglesia».

En señal de gratitud por la amorosa asistencia que nos ha prodigado durante este último período conciliar, que cada uno de vosotros, venerables hermanos, se comprometa a mantener alto en el pueblo cristiano el nombre y el honor de María, uniendo en ella el modelo de la fe y de la plena correspondencia a todas las invitaciones de Dios, el modelo de la plena asimilación a la doctrina de Cristo y su caridad, para que todos los fieles, agrupados por el nombre de la Madre común, se sientan cada vez más firmes en la fe y en la adhesión a Cristo, y también fervorosos en la caridad para con los hermanos, promoviendo el amor a los pobres, la justicia y la defensa de la paz. Como ya exhortaba el gran San Ambrosio, «viva en cada uno el espíritu de María para ensalzar al Señor; reine en cada uno el alma de María para glorificar a Dios» (SAN AMBROSIO, *In Lc* 2,26: ML 15,1,642).

La Rosa de Oro, al santuario de la Virgen de Fátima

Especialmente queremos que aparezca con toda claridad que María, sierva humilde del Señor, está completamente relacionada con Dios y con Cristo, único Mediador y Redentor nuestro. E igualmente que se ilustren la naturaleza verdadera y el objetivo del culto mariano en la Iglesia especialmente donde hay muchos hermanos separados, de forma que cuantos no forman parte de la comunidad católica comprendan que la devoción a María, lejos de ser un fin en sí misma, es un medio esencialmente ordenado a orientar las almas hacia Cristo, y de esta forma unirlas al Padre en el amor del Espíritu Santo.

Al paso que elevamos nuestro espíritu en ardiente oración a la Virgen para que bendiga el concilio ecuménico y a toda la Iglesia,

acelerando la hora de la unión entre todos los cristianos, nuestra mirada se abre a los ilimitados horizontes del mundo entero, objeto de las más vivas atenciones del concilio ecuménico, y que nuestro predecesor Pío XII, de venerable memoria, no sin una inspiración del Altísimo, consagró solemnemente al Corazón Inmaculado de María. Creemos oportuno, particularmente hoy, recordar este acto de consagración. Con este fin hemos decidido enviar próximamente, por medio de una misión especial, la Rosa de Oro al santuario de la Virgen de Fátima, muy querido no sólo por la noble nación portuguesa—siempre, pero especialmente hoy, apreciada por Nos—, sino también conocido y venerado por los fieles de todo el mundo católico. De esta forma, también Nos pretendemos confiar a los cuidados de la Madre celestial toda la familia humana, con sus problemas y sus afanes, con sus legítimas aspiraciones y ardientes esperanzas.

Ferviente invocación a la inmaculada Reina del universo

Virgen María, Madre de la Iglesia, te recomendamos toda la Iglesia, nuestro concilio ecuménico.

«Socorro de los obispos», protege y asiste a los obispos en su misión apostólica, y a todos aquellos sacerdotes, religiosos y seglares que con ellos colaboran en su arduo trabajo.

Tú, que por tu mismo divino Hijo, en el momento de su muerte redentora, fuiste presentada como Madre al discípulo predilecto, acuérdate del pueblo cristiano, que en ti confía.

Acuérdate de todos tus hijos; avala sus preces ante Dios, conserva sólida su fe, fortifica su esperanza, aumenta su caridad.

Acuérdate de aquellos que viven en la tribulación, en las necesidades, en los peligros; especialmente de aquellos que sufren persecución y se encuentran en la cárcel por la fe. Para ellos, Virgen Santísima, solicita la fortaleza y acelera el ansiado día de su justa libertad.

Mira con ojos benignos a nuestros hermanos separados y dígnate unirnos, tú que has engendrado a Cristo, fuente de unión entre Dios y los hombres.

Templo de la luz sin sombra y sin mancha, intercede ante tu Hijo unigénito, Mediador de nuestra reconciliación con el Padre (cf. Rom. 5,11), para que sea misericordioso con nuestras faltas y aleje de nosotros la desidia, dando a nuestros ánimos la alegría de amar.

Finalmente, encomendamos a tu Corazón inmaculado todo el género humano: condúcelo al conocimiento del único y verdadero Salvador, Cristo Jesús; aleja de él el flagelo del pecado, concede a todo el mundo la paz en la verdad, en la justicia, en la libertad y en el amor.

Y haz que toda la Iglesia, celebrando esta gran asamblea ecuménica, pueda elevar al Dios de las misericordias un majestuoso himno de alabanza y agradecimiento, un himno de gozo y alegrías, pues grandes cosas ha obrado el Señor por medio tuyo, clemente, piadosa, dulce Virgen María.

II. LA BIENAVENTURADA VIRGEN MARIA, MADRE DE DIOS, EN EL MISTERIO DE CRISTO Y DE LA IGLESIA

El capítulo VIII de la constitución dogmática Lumen gentium *del concilio Vaticano II, sobre la Iglesia, está dedicado a la Virgen María. Por su importancia singular publicamos íntegramente este texto conciliar como corona del presente volumen. La traducción que sigue está tomada de la revista* Ecclesia *en sus números 1220-1221, correspondientes al 28 de noviembre y 5 de diciembre de 1964, p.37-42.*

I. Proemio

La Bienaventurada Virgen María en el Misterio de Cristo

El benignísimo y sapientísimo Dios, al querer llevar a término la redención del mundo, «cuando llegó la plenitud del tiempo, envió a su Hijo hecho de mujer... para que recibiésemos la adopción de hijos» (Gal 4,4-5). «El cual por nosotros, los hombres, y por nuestra salvación, descendió de los cielos y se encarnó, por obra del Espíritu Santo, de María Virgen» [1]. Este misterio divino de salvación se nos revela y continúa en la Iglesia, a la que el Señor constituyó como su Cuerpo, y en ella los fieles, unidos a Cristo, su Cabeza, en comunión con todos sus santos, deben también venerar la memoria, «en primer lugar, de la gloriosa siempre Virgen María, Madre de nuestro Dios y Señor Jesucristo» [2].

La Bienaventurada Virgen y la Iglesia

En efecto, la Virgen María, que, según el anuncio del ángel, recibió al Verbo de Dios en su corazón y en su cuerpo y entregó la vida al mundo, es conocida y honrada como verdadera Madre de Dios Redentor. Redimida de un modo eminente, en atención a los futuros méritos de su Hijo y a El unida con estrecho e indisoluble vínculo, está enriquecida con esta suma prerrogativa y dignidad: ser la Madre de Dios Hijo y, por tanto, la hija predilecta del Padre y el sagrario del Espíritu Santo; con un don de gracia tan eximia, antecede con mucho a todas las criaturas celestiales y terrenas. Al mismo tiempo ella está unida en la estirpe de Adán con todos los hombres que han de ser salvados; más aún, «es verdaderamente madre de los miembros de Cristo por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella

[1] *Credo* en la Misa romana: Símbolo Constantinopolitano: Mansi, 3,566. Cf. Conc. de Efeso, ib. 4,1130 (también ib. 2,665 y 4,1071); Conc. de Calcedonia, ib. 7,111-116; Conc. de Constantinopla II, ib. 9,375-396.

[2] *Canon* de la Misa romana.

cabeza» [3], por lo que también es saludada como miembro sobreeminente y del todo singular de la Iglesia, su prototipo y modelo destacadísimo en la fe y caridad y a quien la Iglesia católica, enseñada por el Espíritu Santo, honra con filial afecto de piedad como a Madre amantísima.

Intención del concilio

Por eso, el sacrosanto sínodo, al exponer la doctrina de la Iglesia, en la cual el divino Redentor realiza la salvación, quiere aclarar cuidadosamente tanto la misión de la Bienaventurada Virgen María en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo místico, como los deberes de los hombres redimidos hacia la Madre de Dios, Madre de Cristo y Madre de los hombres, en especial de los creyentes, sin que tenga la intención de proponer una completa doctrina de María, ni tampoco dirimir las cuestiones no llevadas a una plena luz por el trabajo de los teólogos. Conservan, pues, su derecho las sentencias que se proponen libremente en las escuelas católicas sobre aquella que en la santa Iglesia ocupa, después de Cristo, el lugar más alto y el más cercano a nosotros [4].

II. Oficio de la Bienaventurada Virgen en la economía de la salvación

La Madre del Mesías en el Antiguo Testamento

La Sagrada Escritura del Antiguo y del Nuevo Testamento y la venerable Tradición muestran, en forma cada vez más clara, el oficio de la Madre del Salvador en la economía de la salvación y, por así decirlo, lo muestran ante los ojos. Los libros del Antiguo Testamento describen la historia de la salvación, en la cual se prepara paso a paso el advenimiento de Cristo al mundo. Estos primeros documentos, tal como son leídos en la Iglesia y son entendidos bajo la luz de una ulterior y más plena revelación, cada vez con mayor claridad iluminan la figura de la mujer Madre del Redentor; ella misma bajo esta luz es insinuada proféticamente en la promesa de victoria sobre la serpiente, dada a nuestros primeros padres caídos en pecado (cf. Gen 3,15). Así también ella es la virgen que concebirá y dará a luz un Hijo, cuyo nombre será Enmanuel (Is 7,14; Miq 5,2-3; Mt 1,22-23). Ella misma sobresale entre los humildes y pobres del Señor, que de El esperan con confianza la salvación. En fin, con ella, excelsa Hija de Sión, tras larga espera de la promesa, se cumple la plenitud de los tiempos y se inaugura la nueva economía, cuando el Hijo de Dios asumió de ella la naturaleza humana para librar al hombre del pecado mediante los misterios de su carne.

[3] San Agustín, *De S. Virginitate* 6: ML 40,399.
[4] Cf. Pablo VI, *Alocución en el concilio*, 4 dic. 1963: AAS 56 (1964) 37.

María en la Anunciación

El Padre de las misericordias quiso que precediera a la encarnación la aceptación de parte de la Madre predestinada, para que así como la mujer contribuyó a la muerte, así también contribuyera a la vida. Lo cual vale en forma eminente de la Madre de Jesús, que difundió en el mundo la vida misma que renueva todas las cosas. Por eso no es extraño que entre los Santos Padres fuera común llamar a la Madre de Dios toda santa e inmune de toda mancha de pecado y como plasmada por el Espíritu Santo y hecha una nueva criatura [5]. Enriquecida desde el primer instante de su concepción con esplendores de santidad del todo singular, la Virgen nazarena es saludada por el ángel, por mandato de Dios, como «llena de gracia» (cf. Lc 1,28), y ella responde al enviado celestial: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38). Así María, hija de Adán, aceptando la palabra divina, fue hecha Madre de Jesús, y abrazando la voluntad salvífica de Dios con generoso corazón y sin el impedimento de pecado alguno, se consagró totalmente a sí misma, cual esclava del Señor, a la persona y a la obra de su Hijo, sirviendo al misterio de la redención con El y bajo El por la gracia de Dios omnipotente. Con razón, pues, los Santos Padres estiman a María, no como un mero instrumento pasivo, sino como una cooperadora a la salvación humana por la libre fe y obediencia. Porque ella, como dice San Ireneo, «obedeciendo fue causa de la salvación propia y de la del género humano entero» [6]. Por eso, no pocos Padres antiguos, en su predicación, gustosamente afirman: «El nudo de la desobediencia de Eva fue desatado por la obediencia de María; lo que ató la virgen Eva por la incredulidad, la Virgen María lo desató por la fe» [7]; y comparándola con Eva, llaman a María «Madre de los vivientes» [8], y afirman con mayor frecuencia: «la muerte vino por Eva, por María la vida» [9].

La Bienaventurada Virgen y el Niño Jesús

La unión de la Madre con el Hijo en la obra de la salvación se manifiesta desde el momento de la concepción virginal de Cristo hasta su muerte; en primer término, cuando María se dirige a toda prisa a visitar a Isabel, es saludada por ella a causa de su fe en la salvación prometida, y el Precursor saltó de gozo (cf. Lc 1,41-43) en el seno de su madre; y en la natividad, cuando la Madre de Dios, llena de alegría, muestra a los pastores y a los Magos a su Hijo primogénito, que, lejos de disminuir, consagró [illegible] integridad

[5] Cf. San Germán Const., *Hom. in Annunt. Deiparae*: [illegible] 98,328A; *In Dorm.* 2: col.357; Anastasio Antioq., *Serm. 2 de Annunt.* 2: [illegible] 89,1377AB; *Serm.* 3,2: col.1388C; San Andrés Cret., *Can. in B. V.* [illegible] 97,1321B; *In B. V. Nat.* 1: col.812A; *Hom. in dorm.* 1: col.1068C: [illegible] *Or.* 2 *in Annunt.* 18: MG 87 (3), 3237BD.

[6] San Ireneo, *Adv. haer.* III 22,4: MG 7,959A; Har[illegible]

[7] San Ireneo, ibid.: Harvey, 2,124.

[8] San Epifanio, *Haer.* 78,18: MG 42,728CD-729AB.

[9] San Jerónimo, *Epist.* 22,21: ML 22,408. Cf. San [illegible] 51,2,3: ML 38,335; *Serm.* 232,2: col.1108; San Cirilo Jeros., [illegible] MG 33, 741AB; San Juan Crisóstomo, *In Ps.* 44,7: MG 55,1[illegible] [D]amasceno, *Hom. 2 in dorm. B. M. V.* 3: MG 96,728.

virginal [10]. Y cuando, ofrecido el rescate de los pobres, lo presentó al Señor, oyó al mismo tiempo a Simeón que anunciaba que el Hijo sería signo de contradicción y que una espada atravesaría el alma de la Madre, para que se manifestasen los pensamientos de muchos corazones (cf. Lc 2,34-35). Al Niño Jesús perdido y buscado con dolor, sus padres lo hallaron en el templo, ocupado en las cosas que pertenecían a su Padre, y no entendieron su respuesta. Mas su Madre conservaba en su corazón, meditándolas, todas estas cosas (cf. Lc 2,41-51).

La Bienaventurada Virgen en el ministerio público de Jesús

En la vida pública de Jesús, su Madre aparece significativamente: ya al principio, durante las nupcias de Caná de Galilea, movida a misericordia, consiguió por su intercesión el comienzo de los milagros de Jesús Mesías (cf. Io 2,1-11). En el decurso de la predicación de su Hijo recibió las palabras con las que (cf. Lc 2,19 y 51), elevando el reino de Dios por sobre los motivos y vínculos de la carne y de la sangre, proclamó bienaventurados a los que oían y observaban la palabra de Dios como ella lo hacía fielmente (cf. Mc 3,35 par.; Lc 11,27-28). Asi también, la Bienaventurada Virgen avanzó en la peregrinación de la fe y mantuvo fielmente la unión con su Hijo hasta la cruz, en donde, no sin designio divino, se mantuvo de pie (cf. Io 19,25), se condolió vehementemente con su Unigénito y se asoció con corazón maternal a su sacrificio, consintiendo con amor en la inmolación de la víctima engendrada por ella misma, y por fin fue dada como Madre al discípulo por el mismo Cristo Jesús moribundo en la cruz con estas palabras: «¡Mujer, he ahí a tu hijo!» (Io 19,26-27) [11].

La Bienaventurada Virgen después de la ascensión

Como quiera que plugo a Dios no manifestar solemnemente el sacramento de la salvación humana antes de derramar el Espíritu prometido por Cristo, vemos a los apóstoles, antes del día de Pentecostés, «perseverar unánimemente en la oración con las mujeres, y María la Madre de Jesús y los hermanos de éste» (Act 1,14); y a María implorando con sus ruegos el don del Espíritu Santo, quien ya la había cubierto con su sombra en la anunciación. Finalmente, la Virgen Inmaculada, preservada inmune de toda mancha de culpa original [12], terminado el curso de la vida terrena, en alma y en cuerpo fue asunta a la gloria celestial [13] y enaltecida por el Señor como

[10] Cf. Conc. Lateranense año 649, can.3: Mansi, 10,1151; San León M., *Epist. ad Flav.*: ML 54,759; Conc. de Calcedonia: Mansi, 7,462; San Ambrosio, *De instit. virg.*: ML 16,320.

[11] Cf. Pío XII, Enc. *Mystici Corporis*, 29 jun. 1943: AAS 35 (1943) 247-248.

[12] Cf. Pío IX, bula *Ineffabilis*, 8 dic. 1854: Acta Pii IX, 1, I p.616; Denz. 1641 (2803).

[13] Cf. Pío XII, const. apost. *Munificentissimus*, 1 nov. 1950: AAS 42 (1950); Denz. 2333 (3903). Cf. San Juan Damasceno, *Enc. in dorm. Dei genitricis* hom.2 et 3: MG 96,722-762, especialmente col.728B; San Germán Constantinop., *In S. Dei gen. dorm.* serm.1: MG 98 (3), 340-348; serm.3: col.362; San Modesto Jer., *In dorm. SS. Deiparae*: MG 86 (2), 3277-3311.

Reina del universo, para que se asemejara más plenamente a su Hijo, Señor de los que dominan (Ap 19,16) y vencedor del pecado y de la muerte [14].

III. La Bienaventurada Virgen y la Iglesia

María, esclava del Señor, en la obra de la redención y de la santificación

Unico es nuestro Mediador, según la palabra del Apóstol: «Porque uno es Dios y uno el Mediador de Dios y de los hombres, un hombre, Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo como precio de rescate por todos» (1 Tim 2,5-6). Pero la misión maternal de María hacia los hombres de ninguna manera oscurece ni disminuye esta única mediación de Cristo, sino más bien muestra su eficacia. Porque todo el influjo salvífico de la Bienaventurada Virgen en favor de los hombres no es exigido por ninguna ley, sino que nace del divino beneplácito y de la superabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, de ella depende totalmente y de la misma saca toda su virtud; y, lejos de impedirla, fomenta la unión inmediata de los creyentes con Cristo.

Maternidad espiritual

La Bienaventurada Virgen, predestinada desde toda eternidad cual Madre de Dios, junto con la encarnación del Verbo, por designio de la divina Providencia, fue en la tierra la esclarecida Madre del divino Redentor y, en forma singular, la generosa colaboradora entre todas las criaturas y la humilde esclava del Señor.

Concibiendo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo en el templo al Padre, padeciendo con su Hijo mientras El moría en la cruz, cooperó en forma del todo singular, por la obediencia, la fe, la esperanza y la encendida caridad, en la restauración de la vida sobrenatural de las almas. Por tal motivo es nuestra Madre en el orden de la gracia.

Mediadora

Y esta maternidad de María perdura sin cesar en la economía de la gracia, desde el momento en que prestó fiel asentimiento en la anunciación y lo mantuvo sin vacilación al pie de la cruz hasta la consumación perfecta de todos los elegidos. Pues, una vez recibida en los cielos, no dejó su oficio salvador, sino que continúa alcanzándonos por su múltiple intercesión los dones de la eterna salvación [15]. Por su amor materno cuida de los hermanos de su Hijo,

[14] Cf. Pío XII, Enc. *Ad caeli Reginam*, 11 oct. 1954: AAS 46 (1954) 633-636; Denz. 3913ss. Cf. San Andrés Cret., *Hom. 3 in dorm. SS. Deiparae*: MG 97, EQPQ-EEPQ. San Juan Damasceno, *De fide orth.* IV 14: MG 94,1153-1168.

[15] Cf. Kleutgen, texto reformado *De mysterio Verbi incarnati* c.4: Mansi, 53,290. Cf. San Andrés Cret., *In nat. Mariae* serm.4: MG 97,865A; San Germán Constantinop., *In ann. Deiparae*: MG 98,322BC; *In dorm. Deiparae* III: col.362D; San Juan Damasceno, *In dorm. B. V. Mariae* hom.1: MG 96,712 BC-713A.

que peregrinan y se debaten entre peligros y angustias y luchan contra el pecado, hasta que sean llevados a la patria feliz. Por eso, la Bienaventurada Virgen en la Iglesia es invocada con los títulos de Abogada, Auxiliadora, Socorro, Mediadora[16]. Lo cual, sin embargo, se entiende de manera que nada quite ni agregue a la dignidad y eficacia de Cristo, único Mediador[17]. Porque ninguna criatura puede compararse jamás con el Verbo encarnado, nuestro Redentor; pero así como el sacerdocio de Cristo es participado de varias maneras, tanto por los ministros como por el pueblo fiel, y así como la única bondad de Dios se difunde realmente en formas distintas en las criaturas, así también la única mediación del Redentor no excluye, sino que suscita en sus criaturas una múltiple cooperación que participa de la fuente única.

La Iglesia no duda en atribuir a María un tal oficio subordinado, lo experimenta continuamente y lo recomienda al corazón de los fieles, para que, apoyados en esta protección maternal, se unan más íntimamente al Mediador y Salvador.

María como Virgen y Madre, tipo de la Iglesia

La Bienaventurada Virgen, por el don y la prerrogativa de la maternidad divina, con la que está unida al Hijo Redentor, y por sus singulares gracias y dones, está unida también íntimamente a la Iglesia. La Madre de Dios es tipo de la Iglesia, como ya enseñaba San Ambrosio, a saber, en el orden de la fe, de la caridad y de la perfecta unión con Cristo[18]. Porque en el misterio de la Iglesia, que con razón también es llamada madre y virgen, la Bienaventurada Virgen María la precedió, mostrando en forma eminente y singular el modelo de la virgen y de la madre[19], pues, creyendo y obedeciendo, engendró en la tierra al mismo Hijo del Padre, y esto sin conocer varón, cubierta con la sombra del Espíritu Santo, como una nueva Eva, dando fe, no adulterada por duda alguna, no a la antigua serpiente, sino al mensajero de Dios. Dio a luz al Hijo, a quien Dios constituyó como primogénito entre muchos hermanos (Rom 9,29), a saber, los fieles, a cuya generación y educación coopera con materno amor.

Fecundidad de la Virgen y de la Iglesia

Ahora bien, la Iglesia, contemplando su arcana santidad e imitando su caridad y cumpliendo fielmente la voluntad del Padre, también ella es hecha Madre, por la palabra de Dios fielmente recibida: en efecto, por la predicación y el bautismo, engendra para la vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu San-

[16] Cf. León XIII, Enc. *Adiutricem populi*, 5 sept. 1895: AAS 15 (1895-96) 303; San Pío X, Enc. *Ad diem illum*, 2 febr. 1904: Acta, I p.154; Denz. 1978a (3370); Pío XI, Enc. *Miserentissimus*, 8 mayo 1928: AAS 20 (1928) 178; Pío XII, mensaje radiofón. 13 mayo 1946: AAS 38 (1946) 266.

[17] San Ambrosio, *Epist.* 63: ML 16,1218.

[18] San Ambrosio, *Expos. Lc.* 2,7: ML 15,1555.

[19] Cf. Pseudo Pedro Dam., *Serm.* 63: ML 144,861AB; Godefrido de San Víctor, *In nat. B. M.*, Ms. París, Mazarine, 1002, fol.109r; G. Reich., *De gloria et honore Filii hominis* 10: ML 194,1105AB.

to y nacidos de Dios. Y también ella es virgen que custodia pura e íntegramente la fe prometida al Esposo, e imitando a la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente la fe íntegra, la sólida esperanza, la sincera caridad [20].

Virtudes de María que han de ser imitadas por la Iglesia

Mientras que la Iglesia en la Beatísima Virgen ya llegó a la perfección, por la que se presenta sin mancha ni arruga, los fieles, en cambio, aún se esfuerzan en crecer en la santidad, venciendo el pecado; y por eso levantan sus ojos hacia María, que brilla ante toda la comunidad de los elegidos como modelo de virtudes. La Iglesia, reflexionando piadosamente sobre ella y contemplándola en la luz del Verbo hecho hombre, llena de veneración, entra más profundamente en el sumo misterio de la encarnación y se asemeja más y más a su Esposo. Porque María, que, habiendo entrado íntimamente en la historia de la salvación, en cierta manera en sí une y refleja las más grandes exigencias de la fe, mientras es predicada y honrada, atrae a los creyentes hacia su Hijo y su sacrificio y hacia el amor del Padre. La Iglesia, a su vez, buscando la gloria de Cristo, se hace más semejante a su excelso tipo, progresando continuamente en la fe, la esperanza y la caridad, buscando y obedeciendo en todas las cosas la divina voluntad. Por lo cual, también en su obra apostólica con razón la Iglesia mira hacia aquella que engendró a Cristo, concebido por el Espíritu Santo y nacido de la Virgen, precisamente para que por la Iglesia nazca y crezca igualmente en los corazones de los fieles. La Virgen, en su vida, fue ejemplo de aquel afecto maternal con el que es necesario estén animados todos los que en la misión apostólica de la Iglesia cooperan para regenerar a los hombres.

IV. Culto de la Bienaventurada Virgen en la Iglesia

Naturaleza y fundamento del culto

María, que por la gracia de Dios, después de su Hijo, fue exaltada por sobre todos los ángeles y los hombres, en cuanto que es la Santísima Madre de Dios, que intervino en los misterios de Cristo, con razón es honrada con especial culto por la Iglesia. Y, en efecto, desde los tiempos más antiguos, la Bienaventurada Virgen es honrada con el título de Madre de Dios, a cuyo amparo los fieles, en todos sus peligros y necesidades, acuden con sus súplicas [21]. Especialmente desde el sínodo de Efeso, el culto del pueblo de Dios hacia María creció admirablemente en la veneración y el amor, en la invocación e imitación, según las palabras proféticas de ella misma: «Me llamarán bienaventurada todas las generaciones, porque hizo en mí cosas grandes el que es poderoso» (Lc 1,48). Este culto,

[20] San Ambrosio, l.c., et *Expos. Lc.* 10,24-25: ML 15,1810; San Agustín, *In Io.* tr.13,12: ML 35,1499. Cf. *Serm.* 191,2.3: ML 38,1010, etc. Cf. también Ven. Beda, *In Lc. Expos.* 1 c.2: ML 92,330; Isaac de Stella, *Serm.* 31: ML 191, 1863A.

[21] «Sub tuum praesidium».

tal como existió siempre en la Iglesia, aunque es del todo singular, difiere esencialmente del culto de adoración, que se rinde al Verbo encarnado lo mismo que al Padre y al Espíritu Santo, y contribuye poderosamente a este culto. Pues las diversas formas de la piedad hacia la Madre de Dios, que la Iglesia ha aprobado dentro de los límites de la doctrina sana y ortodoxa, según las condiciones de los tiempos y lugares y según la índole y modo de ser de los fieles, hacen que, mientras se honra a la Madre, el Hijo, por razón del cual son todas las cosas (cf. Col 1,15-16) y en quien tuvo a bien el Padre que morase toda la plenitud (Col 1,19), sea mejor conocido, sea amado, sea glorificado y sean cumplidos sus mandamientos.

Espíritu de la predicación y del culto

El sacrosanto sínodo enseña en particular esta doctrina católica y exhorta al mismo tiempo a todos los hijos de la Iglesia a que cultiven generosamente el culto, sobre todo litúrgico, hacia la Bienaventurada Virgen, como también estimen mucho las prácticas y ejercicios de piedad hacia ella recomendados en el curso de los siglos por el magisterio, y que observen religiosamente aquellas cosas que en los tiempos pasados fueron decretadas acerca del culto de las imágenes de Cristo, de la Bienaventurada Virgen y de los santos [22]. Asimismo exhorta encarecidamente a los teólogos y a los predicadores de la divina palabra que se abstengan con cuidado tanto de toda falsa exageración como también de una excesiva estrechez del espíritu al considerar la singular dignidad de la Madre de Dios [23]. Cultivando el estudio de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres y doctores y de las liturgias de la Iglesia, bajo la dirección del magisterio, ilustren rectamente los dones y privilegios de la Bienaventurada Virgen, que siempre están referidos a Cristo, origen de toda verdad, santidad y piedad. Con diligencia aparten todo aquello que, sea de palabra, sea de obra, pueda inducir a error a los hermanos separados o a cualesquiera otros acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia. Recuerden, pues, los fieles que la verdadera devoción no consiste ni en un afecto estéril y transitorio ni en vana credulidad, sino que procede de la fe verdadera, por la que somos conducidos a conocer la excelencia de la Madre de Dios y somos excitados a un amor filial hacia nuestra Madre y a la imitación de sus virtudes.

V. María, signo de esperanza cierta y consuelo para el pueblo de Dios peregrinante

Entre tanto, la Madre de Jesús, de la misma manera que, ya glorificada en los cielos en cuerpo y en alma, es la imagen y principio de la Iglesia que ha de ser consumada en el futuro siglo, así en esta tierra, hasta que llegue el día del Señor (cf. 2 Petr 3,10), an-

[22] Conc. Niceno II, año 787: Mansi, 13,378-379; Denz. 302 (600-601); Conc. Trident., ses.25: Mansi, 33,171-172.

[23] Cf. Pío XII, mensaje radiofón. 24 oct. 1954: AAS 46 (1954) 679; Enc. *Ad caeli Reginam*, 11 oct. 1954: AAS 46 (1954) 637.

tecede con su luz al pueblo de Dios peregrinante como signo de esperanza segura y de consuelo.

Ofrece gran gozo y consuelo para este sacrosanto sínodo el hecho de que tampoco falten entre los hermanos separados quienes tributan debido honor a la Madre del Señor y Salvador, especialmente entre los orientales, que corren parejos con nosotros por su impulso fervoroso y ánimo devoto en el culto de la siempre Virgen Madre de Dios [24]. Ofrezcan todos los fieles súplicas insistentes a la Madre de Dios y Madre de los hombres, para que ella, que estuvo presente a las primeras oraciones de la Iglesia, ahora también, ensalzada en el cielo sobre todos los bienaventurados y los ángeles, en la comunión de todos los santos, interceda ante su Hijo para que las familias de todos los pueblos, tanto los que se honran con el nombre de cristianos como los que aún ignoran al Salvador, sean felizmente congregados con paz y concordia en un solo pueblo de Dios para gloria de la Santísima e individua Trinidad.

[24] Cf. Pío XI, Enc. *Ecclesiam Dei*, 12 nov. 1923: AAS 15 (1923) 581; Pío XII, Enc. *Fulgens corona*, 8 sept. 1953: AAS 45 (1953) 590-591.

I N D I C E   D E   A U T O R E S